فهرس


باب ٢٣ معرفة احكام الخصوص — باب ٣٢ الامر — باب ٣٤ موجب الامر في حكم الآخر — باب ٤٠ موجب الامر في احتمال العموم والتكرار

باب ٤٥ يلقب ببيان صفة حكم الامر — باب ٦٥ بيان صفة الحسن للمامورية — باب ٧٣ تقسيم المأمور به في حكم الوقت — باب ٨٩ النهي

باب ١٠٢ معرفة احكام العموم — باب ١٠٧ العام اذا لحقه الخصوص — باب ١١٣ الفاظ العموم — باب ١٢٤ معرفة احكام القسم الذي يليه

باب ١٢٦ احكام الحقيقة والمجاز — باب ١٤٨ جملة ما يترك به الحقيقة — باب ١٥٥ حروف المعاني — باب ١٧٨ حج

سبب تسمية الحلي ١٥٠

باب ١٨١ وجوه قج — باب ١٩٢ الصريح والكناية — باب ١٩٩ وجوه الوقوف على احكام النظم — باب ٢٣٦ العزيمة والرخصة

باب ٢٥٠ حكم الامر والنهي في اضدادهما — باب ٢٥٥ في بيان اسباب الشرائع — باب ٢٦٤ في بيان اقسام السنة — باب ٢٦٤ في بيان المتواتر

باب ٢٦٨ خبر المشهور — باب ٢٦٩ خبر الواحد — باب ٢٧٣ تقسيم الراوي — باب ٢٧٨ شرائط الراوي

مفهوم ليس بحجة ٢٠٢ — الاحوال ... ١٩٥

باب ٢٧٩ تفسير هذه الشروط وتقسيمها

من كتب الفقير

شرح بزدوی

كتاب كشف الاسرار في شرح البزدوي

المجلد الاول

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وقفي عبده

٤٠٧

T. C.
MİLLİ ...
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MOHU...
Sayı: 309

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر بالخير

الحمد لله مصور النسم في شبكات الارحام بلا مظاهرة ومعونة ومقدر القسم لطبقات الانام بلا كلفة ومونة شارع مناهج الاحكام بلطفه وافضاله ناهج مناهج الحلال والحرام بكرمه ونواله مبدع فرايد الدرر من حطات الفكر بسحايب فضله واكرامه منشئ لطايف العبر من شواهد النظر برواتب طوله وانعامه الذي اكمل بعنايته رونق الدين وابهة الاسلام وصير برعايته الملة الحنيفية مرتفعة الاعلام **نحمده** حمدا نافيا في وضع افهام العقلا ونشكره شكرا جاريا في قلوب واوهام الالبا على ما اوضح مناهج الشرع ورفع معالمه واحكم قواعد الدين واثبت دعايمه **ونشهد** ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة رسخت عروقها في صميم الجنان ودعت صاحبها الى نعيم الجنان ونشهد ان محمدا عبده ورسوله الذي جبله الله سهلا له المجد والكرم وبعثه الى كافة الخلق والامم فابان معالم الدين واثار واضاء سبل اليقين ومناره حتى سطع نور الشرع من ظلام الجفا بحسن عنايته وظهر نور الدين عن اكمام الخفا بيمن كفايته صلى الله عليه وعلى اله الذين لم تستتر اقمار ذهنهم بغمام الشك والبدا ولم تحتجب انوار يقينهم باكمام الاهوا صلوة تتجدد على تعاقب الليالي والايام وتترايد على انقضاء الشهور والاعوام وسلم تسليما **وبعد فان علوم الدين** احق المفاخر بالتوقير والتبجيل واولى الفضايل بالتفضيل والتحصيل اذ هي الطريقة المسلوكة لنيل السعادات في الدين والمرقاة المنصوبة الى الفوز بالكرامات في العقبى بنورها يهتدى من ظلمات الغواية الى سبيل الرشاد وبيمنها يرتقى من حضيض الجهالة الى ذروة الاجتهاد لاسيما علم اصول الفقه الذي هو اصعبها مدارك واد قها مسالك واعمها عوايد واتمها فوايد لولاه لبقيت لطايف علوم الدين كامنة الانوار ونجوم سما الفقه والحكمة مطموسة الانوار لا تدخل مبانيه تحت الاحصا ولا تدرك محاسنه بالاستقصا **ثم ان كتاب اصول الفقه** المنسوب الى الشيخ الامام المعظم والحبر الهمام المكرم العالم العامل الرباني مؤيد المذهب النعماني قدوة المحققين اسوة المدققين صاحب المقامات العلية والكرامات السنية مفخر الانام فخر الاسلام ابي الحسن علي بن محمد بن الحسين البزدوي تغمده الله بالرحمة والرضوان واسكنه اعلى منازل الجنان امتاز من بين الكتب المصنفة في هذا الفن شرفا وسموا وحل محله مقام الثريا مجدا وعلوا ضمن فيه اصول الشرع واحكامه وادرج فيه ما به نظام الفقه وقوامه وهو كتاب عجيب الصنعة رايع الترتيب صحيح الاسلوب مليح التركيب لس في جودة تركيبه وحسن ترتيبه مرية وليس وراء عباداته قربه لكنه صعب المرام ابي الزمام لا سبيل الى الوصول الى معرفة لطايفه وغرايبه ولا طريق الى الاحاطة بظرايفه وعجايبه الا لمن اقبل بكليته على تحقيقه وتحصيله وشمر عن ساق الجد للاحاطة بجملته وتفصيله بعد ان رزق من اقتباس العلم ذهنا جليا وفرغا من هواجس اضاليل المنى خليا وقد تبحر مع ذلك في الاحكام والفروع واحاط بما جا فيها من المنقول والمسموع **وقد سالني** اخوان في الدين واعوان على طلب اليقين ان اكتب لهم شرحا يكشف عن اوجه غوامض معانيه نقابها ويرفع عن الطايفها المستترة في مبانيه حجابها ويوضح ما ابهم من رموزه واشاراته المعضلة ويبين ما اجمل من الفاظه وعباراته المشكلة ظنا منهم اني اهل لما استسعد

بخدمة شيخي وسيدي وسندي واستاذي وعمي وهو الامام المحقق الرباني والقرم المدقق الصمداني ناصب رايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة فتاح اقفال المشكلات كشاف غوامض المعضلات فخر الحق والدين ملاذ العلما في العالمين قطب المتبحرين ختم المجتهدين محمد بن محمد بن الياس المايمرغي افاض الله عليه سجال انعامه وغفرانه وصب عليه شابيب اكرامه ورضوانه ونشات في حجره بمواتب بره وافضاله وزينت بيته بصنايع جوده ونواله العلى فنزت بغرر من فرايده واحرزت حظا وافرا من عوايد فوايده وانه قد كان مختصا من بين العلما باتفاق الانام بتحقيق دقايق مصنفات فخر الاسلام فاستعفيت عن هذا الامر الخطير وتشبثت باهداب المعاذير علما مني باني لست من فرسان هذا الميدان ولا لي بالابلا في مواقفه يدان واين انا من ذلك وقد تحيرت فحول في حل مشكلاته بعد ما اكبهم في بحره وبتغوره وعجزت النحارير عن درك معضلاته مع حرصهم على تحقيقه وتفكرهم فلم يزدهم ذلك الا المبالغة في الالحاح علي والاقامة في مواقف الاقتراح لدي فلم اجد بدا من انجاح مسؤلهم والامتناع عن تحقيق مامولهم فاجبتهم الى ملتمسهم تفاديا من عقوقهم وسعيا الى ادا حقوقهم وشرعت في هذا الامر العظيم المهم والخطب الجسيم المدلهم مستعينا بالله الكريم الجليل راجيا منه ان يهديني سوا السبيل متوكلا على كرمه الشامل في طلب التوفيق لاتمامه معتمدا على انعامه العام في سوال التيسير لابتدايه واختتامه راغبا اليه في ان يجعل ما اقاسيه خالصا لوجهه الكريم متعوذا به من ان يلقاني بسخطه وعقابه الاليم مبتهلا اليه في ان يحفظني عن الخطا والزلل ويلهمني طريق الصواب والسداد في القول والعمل متضرعا اليه في ان ينفعني به واياه الاسلام ويجمعني واياهم ببركات جمعه في دار السلام **ولما كان هذا** الكتاب كاشفا عن غوامض محتجبة عن الابصار ناسب ان تسميته كشف الاسرار وارجو ان يكون كتابا يسبق عامة الشروح ترتيبا وجمالا ويفوق نظايره تحقيقا وكمالا ومن نظر فيه بعين الانصاف عرف دعوى الصدق عن الخلاف **ثم اني** وان لم ال جهدا في تاليف هذا الكتاب وترتيبه ولم ادخر جهدا في تسديده وتهذيبه فلا بد من ان يقع فيه عثرة وزلل ولن يوجد فيه خطا وخلل ملا يتعجب الواقف عليه عني فان ذلك مما لا ينجو منه احد ولا يستنكف بشر وقد روى البويطي عن الشافعي رحمهما الله انه **قال** لي اني صنفت هذه الكتب فلم ال فيها الصواب ولا بد ان يوجد فيها ما يخالف كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام **قال** الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فما وجدتم فيها مما يخالف كتاب الله وسنة رسوله فاني راجع الى كتاب الله وسنة رسوله **وقال** المزني قرات كتاب الرسالة على الشافعي ثمانين مرة فما من مرة الا وكان يقف على خطا فقال الشافعي رضي الله عنه **هيه** ابى الله ان يكون كتاب صحيحا غير كتابه فالمامول ممن وقف عليه بعد ان جانب التعصب والتعسف ونبذ وراء ظهره التكلف والتصلف ان يسعى في اصلاحه بقدر الوسع والامكان اداء لحق الاخوة في الايمان واحرازا للحسن الاحدوثة بين الانام وادخارا للجزيل المثوبة في دار السلام والله الموفق والمنيب عليه **توكلت** واليه انيب **قال الشيخ** الامام المعظم والحبر الهمام المكرم مستخرج اللطايف والدقايق منشئ الظرايف والحقايق قدوة المحققين اسوة المدققين استاد الايمة في العالمين علاء الملة والدين فخر الاسلام والمسلمين عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري سقاه الله صوب

رضوان وكرامة ثواب غفرانه حدثني بهذا الكتاب شيخي واستاذي عمي الذي تقدم ذكره آنفا قراءة عليه بعض في
المدرسة الملكية العباسية قال حدثني به استاذي استاذ الدنيا مظهر كلمة الله العليا شمس الائمة محمد بن عبد الستار
بن محمد الكردري من اول الكتاب الى باب اسباب الشرائع ومنه الى اخر الكتاب الشيخ الامام والقرم الهمام بدر الملة والدين
محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردري المعروف بخواهرزاده اوبا غرخاله هذا قال حدثنا شيخ شيوخ الاسلام برهان
الدين محمد بن عبد الجليل الرشداني قال حدثنا امام الائمة ومقتدى الامة نجم الدين ابو حفص عمر بن احمد النسفي عن
الشيخ الامام المصنف قدس الله ارواحهم قال الشيخ رحمه الله الحمد لله خالق النسم ورازق القسم
جرت سنة السلف والخلف بذكر الحمد في اوايل تصانيفهم اقتداء بكتاب الله تعالى انه مفتتح به وعملا بقوله عليه السلام
كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اقطع والحمد هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها تقول حمدته على انعامه وحمدته
على شجاعته واللام فيه لاستغراق الجنس عند اهل السنة على ما عرف اي الحمد كله لله والله اسم تفرد به الباري سبحانه
يجري في وصفه مجرى الاسماء الاعلام لا شريك فيه لاحد قال الله تعالى هل تعلم له سميا اي هل تعلم احدا يسمى بهذا
الاسم غيره كذا روي عن الخليل وابن كيسان فلهذا اختص الحمد بهذا الاسم لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعا
بجميع الصفات فكان اضافة الحمد اليه اضافة الى جميع اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث
قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه
مستجمع للصفات ثم لما كان من سنة المصنف ان يوافق التحميد مضمونه وغرض الشيخ من هذا التصنيف بيان اصول
الفقه والفقه على ما روي عن ابي حنيفة رضي الله عنه معرفة النفس ما لها وما عليها قال خالق النسم اذ لا بد من وجود النفس
ليعرف ما شرع لها مثل العقود وما شرع عليها مثل الواجبات والخلق ههنا بمعنى الايجاد والنسمة الانسان كذا في الصحاح
والنسم جمع نسمة وفي المغرب النسمة النفس من نسيم الريح ثم سميت بها النفس ومنها اعتق النسمة والله بارئ النسم
ولما كان الانسان محتاجا الى العطاء في حال البقاء اعقبه بقوله رازق القسم اي معطي العطايا والرزق العطاء وهو مصدر
قولك رزقه الله والقسم جمع قسمة بمعنى قسم وهو الحظ والنصيب من الخير وفي ذكر الرزق دون الاعطاء لطف وهو ان
الرزق ما يفرض للفقراء بخلاف العطاء فانه اسم لما يفرض للعمال مثل المقاتلة وامثالهم الذين يسعى في المغرب والانسان
في اول امره فقير محتاج لا قوة له على كسب وعمل فكان في ذكر الرزق اشد مناسبة من ذكر العطاء مع ان فيه رعاية صنعة
الترصيع قوله مبدع البدايع وشارع الشرايع الابداع الاختراع لا على مثال والبدايع جمع بديعة بمعنى مبتدع اي مخترع
الموجودات بلا مادة ومثال بقدرته الكاملة وحكمته الشاملة وفي ذكر هذه القضية بدون الواو بعد لام قوله خالق النسم
اشارة الى ان خلق مثل هذا الموجود الذي هو انموذج من جميع ما في هذا العالم حتى قيل هو العالم الاصغر من عجائب قدرته
وغرائب حكمته ثم هذا الجنس لما خلقوا على همم شتى وطبايع مختلفة واهواء متباينة لا يكادون يجتمعون على شيء
وتبعث بكل واحد همته الى ما يستلذ طبعه وفيه من الفساد ما لا يخفى لان ذلك يؤدي في العاجل الى التقاتل والتفاني
وفي الآجل الى استحقاق العذاب الاليم شرع الشرايع زاجرا لهم عن ذلك وجامعا لهم على طريق واحد مستقيم فكان من

اجل النعم والشرع الاظهار وشرع لهم كذا اي سن والشرايع جمع شريعة وهو ما شرع الله تعالى لعباده من الدين ثم
ضمن الشرايع معنى الجعل والتصيير فانتصب دينا على انه مفعول ثان له اي جاعل الشرايع دينا رضيا او انتصب على
الحال من الشرايع مع انه ليس بصفة لوجود معنى الصفة فيه وباعتبار وصفه كما انتصب قرانا على الحال في قوله عز اسمه
كتاب فصلت اياته قرانا عربيا مع انه ليس بصفة لوجود معنى الصفة لكونه موصوفا بوصف اي فصلت اياته في حال
كونه موصوفا بالعربية وهو مثل قولك جاءني زيد رجلا صالحا والدين وضع الهي سايق لذوي العقول باختيارهم المحمود
الى الخير بالذات والرضي المرضي ووصفه به اقتداء بقوله عز وجل ورضيت لكم الاسلام دينا اي اخترته لكم من الاديان
ويجوز ان يكون المراد من الشرايع مشروعات هذه الملة خاصة بدليل قوله دينا على صيغة الواحد ولو كان المراد جميع
الشرايع من لدن ادم الى عهد النبي عليهما السلام لقيل اديانا رضية وانوارا مضية والنور لغة اسم للكيفية العارضة
من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة مثل الارض والجدار ومن خاصيته ان تصير المرئيات به منجلية
منكشفة ولذا قيل في تعريفه هو الظاهر في نفسه المظهر لغيره ثم سمي النور نورا بطريق الاستعارة لانه
سبب لظهور الحق للبصيرة كما ان النور الجسماني سبب لظهور الاشياء للبصر والاضاءة متعد ولازم قال النابغة
الجعدي اضاءت لنا النار وجها اغر ملتبسا بالفؤاد التباسا يضيء كضوء سراج السليط لم يجعل الله فيه
نحاسا فاستعمل بالمعنيين واللزوم هو المختار والضياء اقوى من النور واتم منه لانه اضيف الى الشمس والنور
الى القمر في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ثم الشيخ وصف الدين بالنور ولا كما وصفه
الله تعالى به في قوله ولكن جعلناه نورا اي جعلنا الايمان نورا وفي قوله عز وجل والله متم نوره اي دينه ثم وصفه
بالاضاءة ثانيا لانه في اول الامر حصل المتمسك به بمنزلة نور القمر ثم يتزايد بالتامل والاستدلال الى ان يبلغ ضوء
الشمس ولان الخلق كانوا في ظلمة ظلماء قبل البعث فكان ظهور الشرع فيها بمنزلة ظهور نور القمر في الظلمة الجسمانية
ثم ازداد حتى بلغ المشرق والمغرب بمنزلة ضياء الشمس فلهذا وصفه بهما ولان ستارة العالم الجسماني بهذين
الكوكبين فوصفه بالنور والاضاءة كانه قال هو الشمس والقمر في العالم الروحاني بطريق الاستعارة التخييلية
قوله وذكر الانام ومطية الى دار السلام الذكر ههنا الشرف قال الله تعالى لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم اي
شرفكم وص والقرآن ذي الذكر قيل ذي الشرف والانام الخلق وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه والمطية المركب من المطا
الظهر وهذا الكلام بطريق الاستعارة يعني ان المطية وسيلة الى الوصول الى المقصد فكذلك الدين وسيلة الى الوصول
الى المقصد الاقصى وهو دار السلام وسميت الجنة دار السلام لسلامة اهلها وما فيها من التغير عن الافات والفناء
او لكثرة السلام قال تعالى تحيتهم فيها سلام سلام عليكم طبتم سلام قولا من رب رحيم او السلام من اسماء الله تعالى
فاضيفت الدار اليه تعظيما لها قوله احمده على الوسع والامكان ولما نظر الشيخ في جلايل نعم الله تعالى على
عباده وكمال قدرته وعظمته وعرف ان القدرة البشرية لا تفي بالقيام بمواجب حمده كما هو مستحقه وان سلوك
طريق النجاة لا يتيسر الا باعانته وتيسيره قال احمده على الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان يعني

قوله العلم نوعان هذا مبتدا وخبر عند النحاة وموصوف وصفة عند المتكلمين ومحكوم عليه ومحكوم به عند الفقها ومحمول وموضوع عند المنطقيين ومعنى الكل واحد ومن شرطه ان يكون المبتدا اخص من الخبر او مساويا له فانه لا يقال الحيوان انسان ويقال الانسان حيوان ناطق فالعلم عام يتناول علم النحو والفقه والنجوم وسائر علوم الفلاسفة وقوله نوعان خاص فكيف يستقيم هذا القول لكون المبتدا اعم من الخبر

احمد على حسب وسعي وطاقتي وبقدر ما يمكن الاقدام عليه من التحميد لا على حسب النعم اذ ليس ذلك في وسع احد قال تع وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم الامكان اعم من الوسع لان الممكن قد يكون متعذرا للبشر وغير متعذر له الا ترى ان تسيير الجبال ممكن في نفسه وان لم يكن متعذرا للبشر والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وخص طلب الرضوان اي الرضا بالاستعانة فيه لانه اعظم النعم واعلاها كما قال تعالى ورضوان من الله اكبر ثم ذكر الشهادتين لان ذلك من سنة الخطبة قال عليه السلام كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذما قوله واصلي عليه وعلى آله اي ذريته واصحابه اي متابعيه من المهاجرين والانصار اراد بالآل الاتقيا من المومنين على ما قال عليه السلام آلي كل مومن تقي وخص الاصحاب بالذكر بعد دخولهم في ذلك العموم لزيادة التعظيم وتقديم الآل والاصحاب في الصلوة على عامة الانبيا والمرسلين لتكميل الصلوة على النبي لا لتفضيلهم على الانبيا اذ لا فضل لولي على نبي قط قوله العلم نوعان اختلف في تفسير العلم فقيل لا يمكن تعريفه لانه ضروري اذ كل احد يعلم وجوده ضرورة ولان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا وقيل انه صفة توجب في الامور المعنوية تميزا لا يحتمل النقيض وقوله لا يحتمل النقيض احتراز عن الظن ونحوه وقيل هو صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن والسهو ومختار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ثم انه عام يتناول علم النحو والطب والنجوم وسائر علوم الفلاسفة كما تناول علم التوحيد والشرايع فلا يستقيم تفسيره بالنوعين والكتفا عليهما كما لا يستقيم تقسيم الحيوان بانه نوعان انسان وفرس منحصرا عليهما لانه اعم من ذلك الاستقيد هو ان يقال العلم المنجي والعلم الذي ابتلينا به نوعان وكان الشيخ رحمه الله احوج بهذا العلم نوعان غير معتد بالنوع غير كونه علما لعدم ظهور فايدته في الآخرة وانحصار الفايدة فيها على النوعين وكان هذا من قبيل قولك العالم في البلد زيد مع وجود غيره من العلما فيه لانك لا تعده علما في مقابلته علم التوحيد هو العلم بان الله تعالى واحد لا شريك له وعلم الصفات هو العلم بان لله تعالى صفات ثبوتية قايمة بذاته قديمة غير محدثة مثل العلم والحيوة والقدرة وغيرها من اوصاف الكمال لا كما زعمت المعتزلة من نفي الصفات ولا كما زعمت الكرامية من حدوث بعض الصفات وعلم الرابع هو العلم بالمشروعات من السبب والعلة والشرط والحل والحرمة والجواز والفساد والاحكام وان دخلت في المشروعات لكنها لكونها مقصودة افردت بالذكر والاصل في النوع الاول التمسك بالكتاب والسنة اي بمحكم الكتاب والسنة المتواترة وهذا في المباحثة مع النفس او مع اهل القبلة الذين اقروا برسالة النبي عليه السلام وبحقية القرآن وانتحلوا نحلة الاسلام الا انهم بسبب اهوايهم خرجوا عن حوزة الاسلام ونبذوا التوحيد ورا ظهورهم وانكروا الصفات التي نطق بها القرآن والسنة زاعمين انها مذهبنا اليهم هو غير الحق ومحض التوحيد فاما في المباحثة مع من انكر الرسالة والقرآن مثل المجوس والثنوية والفلاسفة فلا ينتفع التمسك فيها بالكتاب والسنة لانكارهم حقيتها فيتمسك اذا بالمعقول العرفي ومجانبة الهوى والبدعة الهوى ميلان النفس الى ما تستلذه من غير داعية الشرع والبدعة الامر المحدث في الدين الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون بعض

يتمسك بالكتاب والسنة مجانبا لهوى نفسه ومجانبا لما احدثه غيره في الدين مما لم يكن عنه فلا يحمل الكتاب والسنة على ما تهواه نفسه ولا على ما يوافق ما ابدعه غيره مثل ما قالت الرافضة المراد من الخمر والميسر والانصاب ابو بكر وعمر وعثمان ومن الظالم في قوله تع ويوم يعض الظالم على يديه ابو بكر ومن قولهم لم اتخذ فلانا خليلا عمر ومثل ما قالت المعتزلة في قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشا انه مشروط بشرط ليستقيم قولهم بالتخليد في النار للعاصي من الكبائر من المومنين ومثل حملهم المشية في قوله تعالى يضل من يشا ونظايره على مشية القسر ليستقيم قولهم بعدم دخول الشرور والقبايح تحت مشية الله تعالى وارادته ولزوم طريقة السنة اي عقيدة الرسول والجماعة اي عقيدة الصحابة ادركنا مشايخنا اي استاذينا والسلف جمع سالف من سلف يسلف سلفا اذا مضى وعامة اصحابنا اي اكثرهم وانما قيد به لان بعضهم كان موسوما بالبدعة مثل بشر بن غياث المريسي واعلم ان غرض الشيخ من تقرير هذه الكلمات في اول هذا الكتاب ابطال دعوى من زعم من المعتزلة ان ابا حنيفة رضي الله عنه كان على معتقدهم استدلالا بما نقل عنه انه قال كل مجتهد مصيب ودفع طعن من طعن فيه من الشافعية وغيرهم من اصحاب الظواهر انه كان من اصحاب الراي وانه كان يقدم الراي على السنة فبدا اولا بابطال دعوى المعتزلة فقال وقد صنف ابو حنيفة رحمه الله في ذلك اي في علم التوحيد والصفات كتاب الفقه الاكبر سماه اكبر لان شرف العلم وعظمته بقدر شرف المعلوم ولا معلوم اكبر من ذات الله تعالى وصفاته فلذلك سماه اكبر وذكر فيه اثبات الصفات فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم لم يزل عالما بعلمه والعلم صفة في الازل وقادرا بقدرته والقدرة صفة في الازل وخالقا بتخليقه والتخليق صفة في الازل وفاعلا بفعله والفعل صفة في الازل والفاعل هو الله تعالى والفعل صفة في الازل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق وصفاته ازلية غير مخلوقة ولا محدثة فمن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف فيها او شك فيها فهو كافر بالله تعالى واثبات تقدير الخير والشر من الله تع اي ذكر فيه ايضا فقال يجب ان يقول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره من الله تعالى وان ذلك كله بمشيته اي ذكر ذلك ايضا فقال جميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهي كلها بمشيته وعلمه وقضائه وقدره والطاعات كلها بمحبته ورضاه والمعاصي كلها بتقديره وعلمه وقضائه ومشيته لا بمحبته ورضاه واما مسئلتنا الاستطاعة والاصلح فما وجدتهما في النسخ التي كانت عندي من الفقه الاكبر ولكن في كلام الشيخ ايضا ما يوجب انه قد ذكرهما فيه فانه لم يعطف ذلك على ما تقدم حيث لم يقل واثبات الاستطاعة ولم يقل ايضا واثبت فيه الاستطاعة ورد فيه القول بالاصلح بل استانف الكلام وقال واثبت الاستطاعة ورد القول بالاصلح مطلقا فلعله اثبتهما في موضع آخر او في مباحثه او نحو ذلك قوله وقال لا يكفر احد بذنب اي قال فيه فقد ذكر في كتاب العالم والمتعلم ان المومن لا يكون لله عدوا وان ركب جميع الذنوب بعد ان لا يدع التوحيد لانه حين يرتكب اعظم من الذنب فالله احب اليه مما سواه فانه لو خير بين ان يحرق وبين ان يفتري على الله فرضي بان يحرق لكان الاحراق احب اليه من ذلك ولا يخرج من الايمان ذكر فيه ايضا قال المتعلم رحمه الله فما قولك في اناس رووا ان المومن اذا زنى يخلع عنه الايمان كما يخلع عنه القميص ثم اذا تاب اعيد اليه ايمانه اتكذبهم في قولهم او تصدقهم فان صدقت قولهم فقد دخلت في قول الخوارج

وان كذبت قولهم قالوا انت مكذب للنبي عليه السلام فانهم رووا ذلك عن رجال شتى حتى انتهى الى النبي عليه السلام قال العالم رحمه الله اكذب هولاء ولا يكون تكذيبي لهم تكذيبا للنبي عليه السلام بل يكون تكذيبا للرواة عنه فان الرجل اذا قال انا مومن بكل شي تكلم به النبي عليه السلام غير انه لم يتكلم بالجور ولم يخالف القران كان هذا القول منه تصديقا بالنبي وبالقران وتنزيها له من الخلاف على القران وتصديق الله تعالى واللذان يأتيانها منكم فقوله منكم لم يعن به اليهود والنصارى وانما عنى به المسلمين وقد ذكر في الفقه الاكبر ايضا ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الايمان ونسميه مومنا حقيقة ويترحم له اي ندعو له بالمرحمة ونقول رحمه الله قال عليه السلام لعدي بن حاتم لو كان ابوك اسلاميا لترحمنا عليه اي لقلنا له رحمه الله وذكر فيه ايضا قال المتعلم اخبرني عن الاستغفار لصاحب الكبيرة امر افضل ام الدعاء عليه باللعنة قال العالم رحمه الله الذنب على منزلتين غير الاشراك بالله فاي الذنبين ركب هذا العبد فان الدعاء له بالاستغفار افضل لانه مومن من اهل الشهادة والدعاء لاهل الشهادة بالمغفرة افضل لحرمة الشهادة اذ ليس شي يطاع الله به افضل من الاقرار بهذه الشهادة وجميع ما امر الله من فرائضه في جنب هذه الشهادة اصغر من بيضة في جنب السموات والارضين وما بينهن فكما ان ذنب الاشراك اعظم كذلك اجر هذه الشهادة اعظم وكان في علم الاصول اماما صادقا اي اماما على التحقيق والشي اذا بولغ في وصفه يوصف بالصدق يقال للرجل الشجاع وللفرس الجواد انه لذو مصدق اي صادق الحملة وصادق الجري كانه ذو صدق فيما يعدل من ذلك قال صاحب الكشاف في قوله تعالى قدم صدق وفي اضافته الى الصدق دلالة على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة ومما يدل على تبحره فيه ما روى يحيى بن شيبان عن ابي حنيفة رحمهما الله انه قال كنت رجلا اعطيت جدلا في الكلام فمضى دهر فيه اتردد وبه اخاصم وعنه اناضل وكان اكثر اصحاب الخصومات بالبصرة فدخلتها نيفا وعشرين مرة اقيم سنة واقل واكثر وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم وطبقات المعتزلة وساير طبقات اهل الاهواء وكنت بحمد الله اغلبهم واقهرهم ولم يكن في طبقات اهل الاهواء احد اجدل من المعتزلة لان ظاهر كلامهم مموه يقبله القلوب وكنت ازيل تمويههم بمبادي الكلام واما الروافض واهل الارجاء الذين يخالفون الحق فكانوا بالكوفة اكثر وكنت اقهرهم بحمد الله ايضا وكنت اعد الكلام افضل العلوم وارفعها فراجعت نفسي بعد ما مضى لي فيه عمر وتدبرت فقلت ان المتقدمين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم والتابعين واتباعهم لم يكن يفوتهم شي مما ندركه نحن وكانوا عليه اقدر وبه اعرف واعلم بحقايق الامور ثم لم ينتهضوا فيه متنازعين ولا مجادلين ولم يخوضوا فيه بل امسكوا عن ذلك ونهوا اشد النهي ورايت خوضهم في الشرايع وابواب الفقه وكلامهم فيه عليها تجالسوا واليه دعوا وكانوا يعلمون الكلام والمنازعة فيه ويتناظرون عليه على ذلك مضى الصدر الاول من السلف وتبعهم التابعون فلما ظهر لنا من امورهم ذلك تركنا المنازعة والخوض في الكلام ورجعنا الى ما كان عليه السلف وشرعنا فيما شرعوا وجالسنا اهل المعرفة بذلك مع اني رايت من ينتحل الكلام ويجادل فيه قوما ليس سيماهم

ينتقل

سيما المتقدمين ولا مناهجهم مناهج الصالحين رايتهم قاسية قلوبهم غليظة افئدتهم لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح فاجتنبتهم ولله الحمد كذا ذكر الامام ظهير الدين المرغيناني في مناقب الامام الاعظم ابي حنيفة رحمهما الله **قوله** ودلت المسايل المتوقفة اليه اعلم ان اهل الاهواء تفرقوا اولا على ست فرق القدرية والجبرية والرافضة والخارجية والمشبهة والمرجئة ثم تفرقت كل فرقة على اثنتي عشرة فرقة فصار الكل اثنتين وسبعين فرقة على ما عرف في المسايل المذكورة في المبسوط والجامع الصغير وغيرهما دليل على انهم لم يميلوا الى شي من هذه المذاهب فقالوا في قوم صلوا بجماعة في ليلة مظلمة بالتحري فوقع تحري كل واحد الى جهة ان من علم منهم حال الامام فسدت صلوته لان امامه في زعمه مخطي فلو كان كل مجتهد مصيبا عندهم كما هو مذهب المعتزلة لما صح القول منهم بفساد الصلوة كما لو صلوا كذلك في جوف الكعبة فان قيل انما حكموا بفساد الصلوة لان حقيقة كل جهة مختصة بمتحريها اذا اجتهاد كل مجتهد حق في حق نفسه لا في حق غيره حتى لم يجز العمل باجتهاده لغيره من المجتهدين لحل الميتة ثابت في حق المضطر دون غيره بخلاف الصلوة في الكعبة فان كل جهة فيها حق بالنسبة الى جميع الناس قلنا اذا كان اجتهاد كل مجتهد حقا بالنسبة اليه لا بد من ان يعتقد الغير حقيته بتلك النسبة لحل الميتة لما ثبت في حق المضطر لا بد من ان يعتقد غير المضطر الحل في حقه وان لم يثبت ذلك في حق غير المضطر وههنا اعتقد مخطيا مطلقا فاوجب فساد الصلوة ولو كان الامر على ما قالوا لما اوجب فساد الصلوة كالمتوضي اذا اقتدى بالمتيمم صح صلوته عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وان كان جواز الاداء بالتيمم ثابتا في حق الامام دون المقتدي لانه لم يعتقد امامه على الخطا وقال ابو حنيفة رحمه الله في ميراث قسم بين الغرماء او الورثة لا اخذ كفيلا من الغريم ولا من الوارث هو شي احتاط به بعض القضاة وهو جور سمى اجتهاد ذلك البعض جورا ولو كان كل مجتهد مصيبا عنده لما صح وصفه بالجور وقالوا فيمن حلف ان لم اتك غدا ان استطعت فكذا انه واقع على سلامة الاسباب والالات للعرف فان قال عنيت به استطاعة القضاء صدق ديانة حتى لا يحنث وان لم ياته مع عدم المانع فدل انهم قايلون بان الاستطاعة مع الفعل على خلاف ما قال المعتزلة وقالوا بجواز امامة الفاسق وان كان مع الكراهة وفيه رد لمذهب الخوارج فانهم يكفرون من ارتكب معصية وامامة الكافر لا يجوز ولمذهب الروافض ايضا لانهم شرطوا لصحة الامامة الامام المعصوم وقالوا اذا قضى القاضي بشهادة الفاسق نفذ قضاؤه لانهم مسلمون وفيه رد لمذهب الخوارج والاعتزال وقالوا بفرضية غسل الرجلين وفيه رد لمذهب الروافض واتفقوا على عدم جواز الدعاء بقوله اللهم اني اسالك بمعقد العز من عرشك من العقود لانه يوهم الى التمكين واختلفوا في جوازه بقوله بمقعد العز من العقد فقال ابو يوسف لا باس به للحديث الوارد فيه وقال ابو حنيفة ومحمد لا يجوز لانه يوجب تعلق العز بالعرش ويوهم صدور معنى الصفة والله تعالى بجميع اوصافه قديم ازلي والحدث شاذ لا يجوز العمل به في مثل هذه الصفة وفيه رد لمذهب المشبهة واختلفوا ايضا في الحلف بوجه الله فقال ابو يوسف رحمه الله يكون يمينا لان الوجه يذكر بمعنى الذات قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يكون يمينا وانه من ايمان السفلة اي الجهلة الذين يذكرونه بمعنى الجارحة كذا في المبسوط وفيه رد لمذهب المشبهة

ايضا وقالوا اذا ارتكب العبد ذنبا يوجب الحد فاجري عليه الحد لا يحصل له التطهير به من غير توبة وندم للحديث الوارد
في السارق في سرقة المبسوط وفيه رد لمذهب المرجئة فان عندهم لا يضر ذنب مع الايمان كما لا ينفع طاعة مع الكفر
وبنوا مسائل لا تعد ولا تحصى على اختيار العبد وفيها رد لمذهب الجبرية فثبت انهم لم يميلوا الى شيء من مذاهب اهل الاهواء
وخص نفي الاعتزال عنهم بالذكر اولا ثم عمم نفي جميع الاهواء عنهم لان المعتزلة هم المدعون انهم كانوا على مذهبهم
لا غيرهم من اهل الاهواء قوله وانهم قالوا بكسر الهمزة على انه كلام مستانف لا بفتحها عطفا على انهم لم يميلوا
لانه لم يوجد في المسايل ما يدل على حقية رؤية الله تعالى وحقية ما ذكر ولكنه ذكر في الفقه الاكبر والله تعالى يرى في الاخرة
يراه المومنون وهم في الجنة باعين رؤسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة وحقية عذاب القبر لما انه
ذكر في الفقه الاكبر واعادة الروح الى العبد في قبره حق وضغطة القبر حق كاين وعذابه حق كاين للكفار كلهم اجمعين ولبعض
المسلمين وعن حماد بن ابي حنيفة انه سال ابا حنيفة عن عذاب القبر احق هو فقال هو حق اتت به السنة وجاءت به الاثار وحقية
خلق الجنة والنار يعني اقروا بخلق الجنة والنار وبانهما موجودتان اليوم كما ذكر في الفقه الاكبر ايضا ان الجنة والنار مخلوقتان
لا تفنيان ابدا ولا تموت الحور ابدا ولا يفنى عذاب الله ولا ثوابه سرمدا حتى قال ابو حنيفة لجهم بعد ما طال مناظرته
وظهر مكابرته اخرج عني يا كافر وهو جهم بن صفوان رئيس الجبرية وكان من مذهبه انهما ليستا بموجودتين اليوم وانما
تخلقان يوم القيمة كما هو مذهب بعض المعتزلة كذا سمعت من بعض الثقات وعليه يدل سياق كلام الشيخ ومن مذهبه ايضا
انهما مع اهاليهما تفنيان وان الايمان هو المعرفة فقط دون الاقرار وانه لا فعل لاحد على الحقيقة الا الله تعالى وان العباد
فيما ينسب اليهم من الافعال كالشجرة تحركها الريح وان الانسان مجبر في افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار كذا في المغرب
والكفاية وتسميته اياه كافرا اما باعتبار غلوه في هواه او على سبيل الشتم وقالوا بحقية ساير احكام الاخرة
من البعث بعد الموت وقراءة الكتب ووزن الاعمال والصراط والشفاعة كل ذلك مذكور في الفقه الاكبر على ما نطق به
الكتاب والسنة مثل قوله تعالى وان الله يبعث من في القبور وقل يحييها الذي انشاها اول مرة فمن اوتي كتابه بيمينه فاولئك
يقرؤن كتابهم فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه والوزن يومئذ الحق ونضع الموازين القسط
ليوم القيمة وقوله عليه السلام الصراط جسر ممدود على وجه جهنم او على متن جهنم شفاعتي لاهل الكباير من امتي
وهذا اي النوع الاول وهو علم التوحيد والصفات وما يتعلق به مما يجب الاعتقاد به قوله والنوع الثاني
علم الفروع وهو الفقه سمي هذا النوع فرعا لتوقف صحة الادلة الكلية فيه مثل كون الكتاب حجة مثلا على معرفة الله
وصفاته وعلى صدق المبلغ وهو الرسول عليه السلام وانما يعرف ذلك من النوع الاول فكان هذا النوع فرعا من هذا الوجه
اذ الفرع على ما قيل هو الذي يفتقر في وجوده الى الغير وهو ثلاثة اقسام اي ذو ثلاثة اجزاء بدليل قوله فاذا تمت هذه الاوجه
كان فقيها علم المشروع بنفسه اي علم الاحكام مثل الحلال والحرام والصحيح والفاسد والواجب والمنهي والمندوب
والمكروه اتقان المعرفة به اي احكام العرفان بذلك المشروع وهو اي ذلك الاتقان هو معرفة النصوص بمعانيها اي
مع معانيها كقولك دخلت عليه بثياب السفر اي معها واشتريت الفرس بلجامه وسرجه اي معهما او معناه ملتبسة

بمعانيها وكانت الباء واقعة موقع الحال كما في قوله تعالى تنبت بالدهن اي ملتبسة بالدهن والمراد من المعاني المعاني اللغوية
والمعاني الشرعية التي تسمى عللا وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة وانما يستعملون لفظ المعنى اخذا من قوله عليه
السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث اي علل بدليل قوله احدى بلفظة التانيث وثلاث بدون الهاء وضبط
الاصول بفروعها اي الاصول المختصة بهذا النوع مع فروعها مثال ما ذكرنا ان يعرف ان قوله تعالى او جاء احد منكم من
الغايط كناية عن الحدث وهذا معرفة معناه اللغوي ويعرف ان المعنى الشرعي المؤثر في الحكم خروج النجس عن بدن
الانسان الحي فاذا اتقن المعرفة بهذا الطريق عرف الحكم في غير السبيلين ومثال ضبط الاصل بفرعه ان
يعرف ان الشك لا يعارض اليقين فاذا شك في طهارته وقد تيقن بالحدث وجب عليه الوضوء وبالعكس لا يجب
الكمال والقسم الثالث هو العمل به لانه هو المقصود من العلم لا نفسه اذ الابتلاء يحصل به لا بالعلم نفسه ولا يقال
ان الشيخ قسم نفس العلم اولا ثم ادخل العمل في قسمة العلم وهو مخالف لحد العلم وحقيقته لانا نقول انما ادخل العمل
في التقسيم بالقصد الذي ذكرنا وهو ان المراد هو العلم المنجي والنجاة ليست الا في انضمام العمل اليه الا ان العمل في النوع
الاول بالقلب وهو الاعتقاد وفي هذا النوع بالجوارح مع ان العلم ان دخول العمل في التقسيم لا يضره لانك اذا فسرت
الحيوان مثلا بانه حساس متحرك بالارادة وقسمته بانه انواع انسان وفرس وكذا وكذا ثم فسرت الانسان بانه
حيوان ناطق فدخول النطق في التقسيم لا يضر به وان كان مغايرا للحيوانية حقيقة لوجود الحيوانية بكمالها مع زيادة
قيد فكذا الشيخ قسم العلم بالنوعين ثم قسم احد النوعين وهو الفقه بانه العلم المنضم اليه العمل فكان صحيحا مستقيما
ثم استدل على ما ادعى فقال وقد دل على هذا المعنى اي على ان الفقه هو الوجوه الثلاثة انه تعالى سماه حكمة والحكمة
لغة اسم للعلم المتقن والعمل به الا ترى انها ضد السفه وهو العمل على خلاف موجب العقل وضد العلم الجهل وذكر في
بعض النسخ الحكيم هو الذي يمنع نفسه عن هواها وعن القبايح ماخوذ من حكمة الفرس وهي التي تمنع عن الجماح والجموح
وذكر في الكشاف والحكيم عند الله تعالى هو العالم العامل وفي عين المعاني كنهها ما يرد العقل من الخوض في معاني
الربوبية الى المحافظة على مباني العبودية فلان يعود العقل معترفا بقصوره احمد له من ان يتهم بارئه في اموره
والتنكير في قوله تعالى خيرا كثيرا للتعظيم كانه قال فقد اوتي اي خير كثير والموعظة الحسنة هي التي لا تخفى
على من تعظه انك تناصحه بها وتقصد نفعه فيها ووصف الموعظة بالحسن دون الحكمة لان الموعظة ربما الت الى
القبح بان وقعت في غير موقعها ووقتها قال ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلعم يتخولنا بالموعظة مخافة السامة
فاما الحكمة فحسنة اينما وجدت اذ هي عبارة عن القول الصواب والفعل الصواب قوله قال الشاعر وهو
رؤبة ارسلت فيها اي في النوق وكلمة في لبيان موضع الارسال ومحله كما في قوله تعالى ولقد ارسلنا فيهم منذرين
لا للتعدية لان الارسال الى المفعول الثاني فانه يتعدى اليه بالى والقرم البعير المكرم الذي لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن
يكون للفحلة ومنه قيل للسيد قرم تشبيها به والاقحام ايقاع النفس في الشدة وفي تاج المصادر الاقحام
در اوردن خويشتن در جاي بعنف والطب هو الماهر الحاذق والابلام بفتح الهمزة جمع بلمة يقال ناقة بها بلمة

سديد اذا استدت ضبعتها اي رغبتها الى التجار ويكسر الهمزة مصدر ائتلت الناقة اذا ورم حياؤها من شدة الضبعة
ووجه التمسك بالبيت هو ما ذكر الشيخ رحمه الله انما وجد فيه العلم والعمل اطلق عليه اسم الفقه فثبت ان الفقه اسم لمجموع
من حوى اي جمع هذين اي الكمال اي الوجهين السابقين كان فقيها مطلقا اي كاملا تاما والا اي لم يجمعهما واقتصر على وجه
او وجهين فهو فقيه من وجه دون وجه لوجود بعض اجزاء الحقيقة دون البعض ويسمى الشيخ هذا النوع حقيقة قاصرة
قوله ومدبه الله تعالى اليه اي دعا يجوز ان يكون ابتداء كلام في بيان فضيلة الفقه ويجوز ان يكون من تتمة الدليل
على ان الفقه هو العلم والعمل وبيانه ان الشرع قد ورد بفضائل الفقه مطلقا من غرايه وحدث ومعلوم ان تلك
الفضائل منتفية عنه عند تجرده عن العمل بدليل النصوص المطلقة الواردة في حق العلماء السوء مثل قوله تعالى فمثله
كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث وقوله عز اسمه كمثل الحمار يحمل اسفارا وقوله جل ذكره لم تقولون ما لا تفعلون وقوله عليه السلام
ويل للجاهل مرة وللعالم سبعين مرة وما روي انه عليه السلام سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر عليه فقال هم
العلماء السوء الى غير ذلك من الاحاديث فثبت ان مطلقه واقع على العلم والعمل جميعا يوضحه انه هو اعلم فقيه
واحد اشد على الشيطان من الف عابد ورد فيمن يجمع بين العلم والعمل كما اشار الشيخ اليه فاما من اقبل على
العلم وترك العمل فهو ضحكة الشيطان وضحكته فكيف يكون هو اشد عليه من الف عابد وذكر الامام الغزالي رحمه الله
في بيان تبديل اسامي العلوم ان الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دقايقها
وعللها واسم الفقه في العصر الاول كان منطلقا على علم الاخرة ومعرفة دقايق افات النفوس والاطلاع على
الاخرة وحقارة الدنيا قال تعالى ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم والانذار بهذا النوع من العلم دون تفاريع السلم
والاجارة وقال صلى الله عليه وسلم لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله تعالى وروي ايضا موقوفا على ابي
الدرداء رضي الله عنه ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد مقتا وسال فرقد السبخي الحسن عن شيء فاجابه
فقال ان الفقهاء يخالفونك فقال الحسن ثكلتك امك فريقد وهل رايت فقيها بعينك انما الفقيه هو الزاهد في
الدنيا الراغب في الاخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين وكان اسم الفقه متناولا
لهذه العلوم والفتاوى لكنها تخصص بالفتاوى لا غير فتجرد الناس له لاغراض الجاه والاستتباع استرواحا
ما جاء في فضيلة قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة اللام لتاكيد النفي ومعناه ان نفير الكافة عن اوطانهم
لطلب العلم غير صحيح ولا ممكن وفيه انه لو صح وامكن ولم يؤد الى مفسدة لوجب لوجوب التفقه على الكافة ولان طلب العلم
فريضة على كل مسلم ومسلمة فلولا نفر فحين لم يمكن نفير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلا نفر من كل فرقة طائفة اي جماعة كثيرة
جماعة قليلة يكفونهم النفير ليتفقهوا في الدين ليتكلفوا الفقاهة فيه ويتجشموا المشاق في اخذها وتحصيلها
ولينذروا قومهم وليجعلوا غرضهم ومرمى همتهم في التفقه انذار قومهم وارشادهم والنصيحة لهم لا ما ينتحيه الفقهاء
من الاغراض الخسيسة ويؤمونه من المقاصد الركيكة من التصلف والترؤس والتبسط في البلاد والتشبه
بالظلمة في ملابسهم ومراكبهم ومنافسة بعضهم بعضا وفشو داء الضرائر بينهم وانقلاب حماليق احدهم اذا لمح ببصره مدرسة

لاخر وستر دمة جثوا بين يديه وتهالكوا على الحكمة يتبدى مونقا العقب دون الناس كلهم فما البعد هو الاخر فولى عز وجل
لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة تحذرون ارادة ان يحذروا الله فيعملوا اعمالا صالحة ووجه اخر وهو ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا بعث بعثا بعد غزوة تبوك وبعد ما انزل في المتخلفين من الايات الشداد
استبق المؤمنون عن اخرهم الى النفير وانقطعوا جميعا عن استماع الوحي والتفقه في الدين فامروا ان ينفر من
كل فرقة منهم طائفة الى الجهاد ويبقى اعقابهم يتفقهون حتى لا ينقطعوا عن التفقه الذي هو الجهاد الاكبر لان الجدال
بالحجة اعظم اثرا من الجلاد وقوله ليتفقهوا الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطوائف النافرة من بينهم ولينذروا
قومهم اي ولينذر الفرق الباقية قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم بما حصلوا في ايام غيبتهم من العلوم وعلى الاول
الضمير للطائفة النافرة الى المدينة للتفقه كذا في الكشاف ولا يقال هذه الاية على الوجه الثاني معارضة بقوله تعالى
انفروا خفافا وثقالا لانا نقول هذه الاية ناسخة للايات التي توجب نفر الكل وهو قول الحسن وابي بكر الاصم او هي
نازلة في حال كثرة المؤمنين وتلك في حال قلتهم او هي محمولة على غير حال هجوم العدو وتلك على حالة الهجوم اليه اشير في
شرح التاويلات والانذار هو الدعوة الى العلم والعمل لان المنذر اذا لم يعمل بما ينذر به لا يلتفت اليه ولا الى كلامه
اصلا كمن ارشد الى طعام لذيذ وقال لا تاكلوه فانه مسموم ثم اكل في اكله لا يلتفت الى كلامه اصلا فثبت انه
لا بد للانذار من العمل وقد وصف الله تعالى الفقهاء بالانذار بقوله ولينذروا قومهم فلا بد ان يكونوا عاملين
بما انذروا فثبت ان الفقيه هو العالم العامل والفقه هو العلم والعمل الا ترى انه تعالى ذم اقواما على الانذار بدون
العمل بقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وقد حضهم
ههنا عليه فثبت انه هو الدعوة الى العلم والعمل جميعا عن ابي هريرة رضي الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اي
الناس اكرم قال اكرمهم عند الله اتقاهم قالوا ليس عن هذا نسالك قال اكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله ابن
نبي الله ابن خليل الله قالوا ليس عن هذا نسالك قال فعن معادن العرب تسالوني قالوا نعم قال فخياركم في الجاهلية
خياركم في الاسلام اذا فقهوا فقه الرجل بالكسر وفقه فقاهة اذا صار فقيها قوله واصحابنا اي
اصحاب مذهبنا وهم ابو حنيفة واصحابه رضي الله عنهم هم الذين يقولون اي المتقدمون في هذا الباب اي الفقه ذكر ضمير
الفصل ليدل على نوع تخصيص وحصر اي هم المختصون بالسبق فيه لا غيرهم لانهم لم يتقدمهم احد في تخريج المسائل وتصحيح
الاجوبة ولم يبلغ غايتهم في ترتيب الفروع على الاصول وبذل المجهود في ذلك فلهم الرتبة العليا اي المنزلة التي لا منزلة فوقها
والعليا والقصوى تانيث الاعلى والاقصى وكان القياس ان تقلب واو القصوى ياء كما في العليا لانهما من الصفات
التي لم تجر مجرى الاسماء وواو فعلى تقلب ياء في مثل هذا الموضع الا انها جاءت بالواو ايضا في بعض اللغات على سبيل
الشذوذ كما جاءت بالياء قال الامام عبد القاهر واذا كانت اللام واوا في فعلى فانها تقلب في الصفات الجارية
مجرى الاسماء الى الياء فرقا عليه مثل الدنيا والعليا والقصيا وقد قالوا القصوى فجاء على الاصل كما جاء قود
واستحوذ وذكر في الكشاف القصوى كالقود في مجيئه على الاصل وقد جاءت القصيا الا ان استعمال القصوى

اكثر كما كثر استعمال الستوصب مع مجى استصحاب واغيلت مع اغالث الربّانى المتالّه العارف بالله كذا فى الصحاح
وفى الكشاف الربانى الشديد التمسك بدين الله وطاعته وقيل هو الذى يربّ الناس بصغار العلوم قبل كبارها
وقيل هو الذى يربّ الناس بعلمه وعلمه بعلمه وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون للتعظيم كاللحيانى
والنورانى وقد جاء فيه ربى بفتح الرا وكسرها وضمها والعابس هو الفتح والباقى من تغييرات النسب والقدوة من الاقتدا
كالاسوة من الايتسا لفظا ومعنى ويقال فلان قدوة اى يقتدى به يعنى انهم كانوا يلازمون طرق الصحابة والتابعين
رضى الله عنهم فى اخذ الاحكام من الكتاب ثم من السنة ثم من الاجماع ثم القياس ويسلكون نهجهم ولا يخترعون من عند انفسهم ما
يخالف طريقتهم فى استخراج الاحكام واستنباطها **قوله** وهم اصحاب الحديث والمعانى ولما طعن الخصوم فى ابى حنيفة
واصحابه رحمهم الله انهم كانوا اصحاب الراى دون الحديث يعنون به انهم وضعوا الاحكام باقتضا ارايهم فان وافق الحديث
رايهم قبلوه والا رفعوا رايهم على الحديث ولم يلتفتوا اليه رد عليهم طعنهم بقوله وهم اصحاب الحديث وقد حكى ان الشيخ
المصنف رحمه الله ناظر امام الحرمين فى اوان تحصيله ببخارى باشارة اخيه الشيخ الامام صدر الاسلام ابى اليسر والحجة
فلما تفرقوا قال امام الحرمين ان المعانى قد تيسرت لاصحاب ابى حنيفة ولكن لا ممارسة لهم بالحديث فبلغ الشيخ قوله
فى هذا التصنيف وقال وهم اصحاب الحديث والمعانى اما المعانى فقد سلم لهم العلما اى سلموها لهم اجمالا وتفصيلا
اما اجمالا فلانهم سموهم اصحاب الراى تعبيرا لهم بذلك وانما سموهم بذلك لاتقان معرفتهم بالحلال والحرام واستخراجهم
المعانى من النصوص لبنا الاحكام ودقة نظرهم فيها وكثرة تفريعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة اهل زمانه فنسبوا
انفسهم الى الحديث وابا حنيفة واصحابه الى الراى والراى هو نظر القلب يقال راى برايا بدل ربد وراى رؤية بغير
تنوين بجواب ربد وراى رؤية بجسم ربد وفى المغرب الراى ما ارتاه الانسان واعتقده واما تفصيلا فانما
روى عن مالك بن انس انه كان يقول جمعت مع ابى حنيفة وجلسنا اوقاتا وكلمته فى مسائل كثيرة فما رايت رجلا افقه منه ولا
اغوص منه فى معنى وحجة وروى انه كان ينظر فى كتب ابى حنيفة رحمه الله ويتفقه بها وعن حرملة انه سمع الشافعى رحمه الله
يقول من اراد ان يتبحر فى الفقه فهو عيال على ابى حنيفة رحمه الله وعن ابى عبيد القاسم بن سلام عن الشافعى انه قال من
اراد الفقه فليلزم اصحاب ابى حنيفة رحمه الله والله ما صرت فقيها الا بالاطلاع فى كتب ابى حنيفة لو لحقته لما لازمت
مجلسه وبلغ ابن سريج ان رجلا وقع فى ابى حنيفة فدعاه وقال يا هذا اتقع فى رجل سلم له جميع الامة ثلاثة
ارباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع قال وكيف ذلك فقال العلم قسمان سوال وجواب وانه وضع المسايل فسلم
له النصف ثم اجاب فيها فوافقوه فى النصف او الاكثر فسلم له الربع الاخر وانما خالفوه فى الباقى وهو لا يسلم لهم
ذلك فبقى الربع متنازعا فيه بينه وبين الكل **قوله** وهم اولى بالحديث اى كانوا من اصحاب الحديث
ايضا تفصيلا واجمالا اما تفصيلا فلما روى عن يحيى بن ادم انه قال ان فى الحديث ناسخا ومنسوخا كما فى القران
وكان النعمان جمع حديث اهل بلده كله فنظر الى اخر ما قبض عليه النبى صلعم فاخذ به وكان بذلك فقيها وعن نعيم بن عمرو
قال سمعت ابا حنيفة يقول عجبا للناس يقولون انى اقول بالراى وما افتى الا بالاثر وعن النضر بن محمد قال

ما رايت احدا اكثر اخذا للاثار من ابى حنيفة رحمه الله وعن يحيى بن نصر قال سمعت ابا حنيفة يقول عندى صناديق
من الحديث ما اخرجت منها الا اليسير الذى ينتفع به وعن احمد بن يونس قال سمعت ابى يقول كان ابو حنيفة شديد
الاتباع للاحاديث الصحاح وعن الفضيل بن عياض قال كان ابو حنيفة رحمه الله فقيها معروفا بالفقه مشهورا بالورع
واسع المال صبورا على تعليم العلم بالليل والنهار كثير الصمت هاربا من مال السلطان وكان اذا وردت عليه مسئلة فيها
حديث صحيح اتبعه وان كان فيها قول عن الصحابة والتابعين اخذ به والا قاس فاحسن القياس وقيل لعبد الله بن
المبارك المراد من الحديث الذين جاء اصحاب الراى اعدا السنة ابو حنيفة وامثاله فقال سبحان الله ابو حنيفة جهل
جهده ان يكون عمله على السنة فلا يفارق دينه شى منه فكيف يكون من اعادى السنة انما هم اهل الاهوا والخصومات
الذين يتركون الكتاب والسنة ويتبعون اهواءهم واما اجمالا فما ذكر الشيخ رحمه الله فى الكتاب والمرسل المطلق وهو
فى اصطلاح المحدثين ما يرويه التابعى عن رسول الله صلعم ولم يذكر ما بينه وبين الرسول كما يفعل ذلك سعيد بن المسيب
والنخعى والحسن والمراسيل اسم جمع له كالمناكير للمنكر كذا فى المغرب تمسكا بالحديث والسنة السنة اعم
من الحديث لانها تتناول الفعل والقول والحديث يختص بالقول وقيل انما جمع بينهما لئلا يتوهم ان ذلك
العام قد خص منه فاكده بذكر الحديث والاظهر انهما مترادفان هاهنا وراوا اى اعتقدوا العمل به اى بالمرسل
مع صفة الارسال اولى من الراى اى من العمل به كثير اما السنة فانهم جمعوا المراسيل فبلغ دفترا قريبا من خمسين
جزءا او اقل او اكثر وعمل بالفرع وهو القياس بتعطيل الاصل اى ملتبسا به يعنى عمل بالقياس معطلا
للاصل وهو الحديث ومن شرط صحة العمل بالفرع ان يكون مقررا للاصل لا معطلا له وقدموا رواية المجهول
وهو الذى لم يشتهر برواية الحديث ولم يعرف الا برواية حديث او حديثين على القياس حتى قدموا رواية
معقل بن سنان على القياس فى مسئلة المفوضة وقدموا قول الصحابى لاحتمال السماع من الرسول على ما نعرف كل
واحد منها ذكرنا فى موضعه من اقسام السنة وابواب النسخ واذا ثبت ما ذكرنا من مذهبهم كيف يظن بهم انهم كانوا
يقدمون الراى على الحديث الصحيح الثابت المتن ومع ذلك قدموا قول الصحابى ورواية المجهول على القياس فلو
نعم احدا انهم خالفوا الحديث فى موضع كذا وكذا فذلك لمعارض حديث اخر ثابت عندهم يؤيده القياس او لدلالة
اية او نحو ذلك على ما بين فى الكتب الطوال فاما ان يكون الراى عندهم مقدما على السنة كما ظنه الطاعن فكلا
**قوله** لا يستقيم الحديث الا بالراى اى باستعمال الراى فيه بان يدرك معانيه الشرعية التى هى مناط
الاحكام ولا يستقيم الراى الا بالحديث اى لا يستقيم العمل بالراى والاخذ به الا بانضمام الحديث اليه وموافقته
له مثال الاول انه سئل واحد من اهل الحديث عن صبيين ارتضعا لبن شاة هل تثبت بينهما حرمة الرضاع
فاجاب بانها تثبت عملا بقوله عليه السلام كل صبيين اجتمعا على ثدى واحد حرم احدهما على الاخر فاخطا لفوات
الراى وهو انه لم يتامل ان الحكم متعلق بالجزئية والبعضية وذلك انما يثبت بين الادميين لا بين الادمى والشاة
وسمعت عن شيخى رحمه الله انه قال كان واحد من اصحاب الحديث يوتر بعد الاستنجا عملا بقوله عليه السلام من استنجى فليوتر

ونظير الثاني ان الراي يقتضي ان لا ينتقض الطهارة بالقهقهة في الصلوة لانها ليست بخارجة نجسة كما هي ليست
بحدث خارج الصلوة لكن ثبت بحديث الاعرابي انها حدث فوجب تركه به وكذلك الاستقاء في الصوم لا يكون
ناقضا له بمقتضى الراي لانه خارج وليس بداخل والصوم انما يفسد بما يدخل لكن ثبت بالحديث انه مفسد للصوم
فيترك الراي به فثبت ان كل واحد لا يستقيم بدون الاخر ولا يتخالجن في وهمك ما وقع في وهم بعض الطلبة
ان قوله لا يستقيم الحديث الا بالراي ولا الراي الا بالحديث مقتضي للدور فيكون باطلا لان معنى الدور ان
يجعل كل واحد منهما في وجوده مفتقرا الى الاخر كما لو قيل لا يوجد النجم الا بالعنب ولا العنب الا بالنجم فيبطل
وليس الامر كذلك هيهنا لان الراي ليس بمفتقر في وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الراي ولكن افتقار كل
واحد الى الاخر في اظهار ما هو اثبات الحكم الشرعي في الحادثة كعلة ذات وصفين يفتقر كل وصف الى الاخر في
اثبات الحكم وليس هذا من الدور في شيء وهو كما يقال لا يصير الشكر سكنجبينا الا بالخل ولا يصير الخل
كذلك الا بالشكر فكان توقف كل واحد منهما على الاخر في صيرورته سكنجبينا لا في وجوده فكذا هيهنا فصار
معنى الكلام لا يستقيم الحديث الا بالراي لاثبات الحكم الشرعي ولا الراي الا بالحديث لاثبات الحكم ايضا وليس فيه
دور كما ترى قوله استراح فلان بزيد عن عمرو اي طلب راحة نفسه بالاشتغال بزيد والاعراض عن عمرو
ومنه الحديث مستريح او مستراح منه فمن استراح بظاهر الحديث اي اكتفى به واعرض عن بحث المعاني ونكل
عن ترتيب الفروع اي اعرض ونكل عن العدو وعن اليمين اذا جبن لبيان النصوص بمعانيها اي مع معانيها
الدالة على الاحكام مثل الخصوص والعموم والحقيقة والمجاز الى تمام الاقسام المذكورة وتعريف الاصول
بفروعها يعني بين هذه الاصول ثم بنى على كل اصل فروعه مما يليق ذكره فيه على شرط الايجاز والاختصار وقد
صنف الشيخ في اصول الفقه كتابا اطول من هذا الكتاب وبسط فيه الكلام بسطا وكان في خطابه شيخي رحمه الله
فوعد ان هذا التصنيف اوجز منه وما توفيقي حرفا باضافة المصدر الى المفعول القائم مقام الفاعل فان التوفيق
مصدر وفق المبني للمفعول لا المصدر وفق اي ما كوني موفقا لاصابة الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب
ووقوعه موافقا لرضا الله تعالى الا بمعونته وتاييده والمعنى انه استوفق ربه في امضاء الامر على سننه وطلب
منه التاييد في ذلك والتوفيق جعل الشيء موافقا للشيء وتوفيق الله تعالى العبد ان يجعل افعاله الظاهرة موافقة
لاوامره مع بقاء اختياره فيها وان يجعل نيات قلبه موافقة لما يحبه الا ان في حصص الانقياد والتوكل تفويض
الامر الى الله تعالى والاعتماد عليه مع رعاية الاسباب والانابة الاقبال اليه وقيل التوبة الرجوع عن
المعصية الى الله تعالى والاوبة الرجوع عن الطاعة اليه لئلا يعتمد على طاعته بل على فضله وكرمه والانابة
الرجوع اليه في جميع الاحوال فكانت اعم من الاوليين وفي تقديم عليه واليه على العامل اشارة الى التخصيص كما في
اياك نعبد اي اخصه بتفويض الامر اليه والاعتماد عليه واخصه بالاقبال اليه في جميع الامور والاحوال قوله
اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الى قوله من الاصول اعلم كلمة تذكر في ابتداء الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى

في معنى القرء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال في اصل اللغة وذلك في الحيض دون الطهر لان المجتمع هو الدم والانتقال
يحصل بالحيض اذ الطهر هو الاصل وتاملوا في لفظ الثلاثة فوجدوه دالا على الافراد الكاملة وذلك في الحمل على الحيض
فحملوه عليه ولقائل ان يقول معنى الجمع يدل على الطهر لا على الحيض لان الطهر هو الجامع والدم ليس بجامع بل هو مجتمع قوله
لمعنى زائد ثبت شرعا كالربوا فانه اسم للزيادة وهي بنفسها ليست بمرادة لان البيع وضع للاسترباح وكالصلوة
فانها اسم للدعاء او تحريك الصلوين وليس ذلك بمراد بنفسه او لانسداد باب الترجيح لغة كالاسم المشترك للعطشان
والريان والصريم للصبح والليل وكالوصية للموالي وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ومات قبل ان يبين
بطلت الوصية لان المولى مشترك يتناول الاعلى والاسفل حقيقة واستعمالا ولا يمكن ادخالهما جميعا في الايجاب
لاختلاف المعنى لان الاعلى منعم والاسفل منعم عليه ولا يمكن التعيين لان مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى
بالوصية مجازاة وشكرا للانعام ومنهم من يقصد الاسفل اتماما للانعام فلا يوقف على مراد الموصي وربما
يؤدي التعيين الى ابطال مراده فلذلك بطلت الوصية وقال زفر رحمه الله ان الوصية للفريقين وجعله
قياس ما لو حلف لا يكلم مواليه حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل ولكن الفرق بينهما ان المقصود في الايصاء
مختلف فاما المقصود في اليمين واحد وهو الامتناع فلا يختلف فيمكن ان يجعل كلامه مجازا عن احدهما بالنظر الى اتحاد
المقصود ويتعمم باعتبار هذا المجاز وعن ابي يوسف رحمه الله انه اجاز الوصية وصرفها الى الموالي الذين اعتقوه
لان شكر الانعام واجب واتمامه مندوب فصار صرفها الى اداء الواجب اولى والجواب ان هذا الوجوب
لا يرفع الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم وعن محمد رحمه الله انه قال اذا اصطلحوا على اخذ صح لان الجهالة تزول به كما في
مسئلة الاقرار لاحد رجلين كذا في جامع المصنف وشمس الائمة وامثاله قوله اصل المجمل قسمان ما ليس لفظه ظهور اصلا
كالصلوة والزكوة والربوا وماله ظهور من وجه كالمشترك الذي انسد فيه باب الترجيح فانه ظاهر في ان المتكلم اراد هذا
وذاك ولم يرد شيئا اخر ولكنه مجمل في تعيين ما اراده من المعنيين فقوله لمعنى زائد ثبت شرعا اشارة الى القسم الاول
وقوله او لانسداد باب الترجيح لغة اشارة الى القسم الثاني قوله واما المأول فكذا قيل بقوله من المشترك
بغالب الراي وسماه ليس بلازم فان صاحب الميزان ذكر فيه ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل
قطعي تسمى مفسرا واذا زال الاشكال اي الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس تسمى مأولا وذكر في التقويم بعد
ذكر المأول وتفسيره كما فسره الشيخ هنا وكذا المراد من الكلام متى خفي لدقته فاوضح بالراي كان مأولا وقال
صدر الاسلام المأول اسم لمشترك تناول بعض ما دخل تحته بدليل غير مقطوع به من القياس ونحوه فثبت بما ذكرنا ان التعيين
ليس بلازم وان تخصيص المشترك بسبق ذكره لا لانه لازم وكذا القيد الاخر فعلى هذا يكون المراد من قوله من المشترك
ما فيه نوع خفاء ومن غالب الراي ما يوجب الظن فيكون تعريف الكلام المأول ما ترجح ما فيه خفاء بعض وجوهه بدليل ظني فقوله
ما ترجح بعض وجوهه بمنزلة الجنس فيتناول المفسر فبقوله بدليل ظني احترز عنه وقوله ما فيه خفاء ليس بلازم ايضا لان
الظاهر والنص يقبلان التأويل ايضا قال شمس الائمة رحمه الله المفسر فوق الظاهر والنص لان احتمال التاويل قائم

فيها منقطع في المفسر فالاولى ان يجعل قوله فخرج المشترك زايد الاعبارة عما فيه خفا او يجعل بمعنى المجمل اي المشترك الذي مانتح من
اللفظ المحتمل لبعض محتملاته ليتناول الجميع ولكنه خلاف الظاهر فان سياق كلامه يدل على ان المراد هو المشترك الذي سبق ذكره
فان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى وقيل في حد التاويل هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير
اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر قيل انما دخل المأول في اقسام النظم لان الحكم بعد التاويل يضاف الى
الصيغة واللغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا كان الحكم في المنصوص عليه مضافا الى النص لا الى العلة
لانه اقوى منها وان كان في غير محل النص مضافا الى العلة بخلاف المفسر لان التفسير اللاحق به مثله في القوة فيجوز اضافة
الحكم الى المفسر وهذا كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب الحكم بنفسه
قطعا لان بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى ان خبر الواحد وهو قوله عليه السلام
اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك لما التحق بيانا بقوله تعالى اقيموا الصلوة ثبت فرضية القعدة الاخيرة
لما ذكرنا قال الشيخ الامام المصنف علاء الملة والدين عبد العزيز قدس الله روحه اما قولهم المأول من اقسام النظم
بالطريق الذي ذكروا فمشكل لانه ان كان يستقيم فيما اذا ترجح بعض وجوه المشترك بالراي فلا يستقيم فيما اذا ظهر المراد من
الخفي والمشكل بالراي ولا فيما اذا حمل الظاهر او النص على بعض محتملاته بدليل ظني لانها ليست من اقسام الصيغة واللغة الا
ان يجعل قوله من المشترك فقط الا انه عند المصنف وفيه تعسف واما قولهم المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون
الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكرنا ولان بمثل هذا البيان لا يحصل الكشف لكونه ظنيا مثل القياس فكيف تثبت
الفرضية فانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة والثبوت فان خبر الواحد لا يثبت الفرضية وان كان قطعي الدلالة وكذا بالعام
المخصوص وان كان قطعي الثبوت واي فرق بين معرفة المراد من المشترك بالراي الذي هو ظني وبين معرفة المراد من المجمل
بخبر الواحد الذي هو ظني واما استدلالهم بالقعدة فقاسد لانا لا نسلم انها فرض بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان
واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض في
العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لا تفسد الصلوة فالقعدة من القسم الاول فلذلك
سميناها فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها او يضلل فلا الا ترى ان ابا بكر الاصم ومالكا لم
يكفر بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضي الله عنهما بانكاره ابوة الجد مع لحوق البيان باية ابوة الاب
التي ولم يكفر من انكر تقدير فرض المسح بالربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
حتى قال بعض اصحابنا بالتقدير بثلاث اصابع والشافعي بالقطرة ومالك بالاستيعاب فكيف يثبت قطعا بمثل هذا
البيان وفي ثبوته بيانا شبهة اولته بضم التاء اذا رجعته وصرفته بفتح التائين ومآل ذلك عاقبة الاحتمال
اي احتمال اللفظ اياه قال الله تعالى هل ينظرون الا تاويله اي عاقبة امر الكتاب وما يؤول اليه من تبين صدقه
وظهور صحة ما نطق به من الوعد والوعيد **قوله** وليس هذا كالمجمل اي ليس المأول عند التفسير الذي تمكن كالمجمل
الذي عرف معناه ببيان المجمل فان ذلك مفسر وليس بمأول ولهذا الظاهر او النص او المشكل او غيرها اذا التحق

بيان قاطع به هو مفسر لا مأول وهذا الكلام وان ذكر مختصا بالمجمل ولكن غرضه اثبات الفرق بين التفسير والتاويل لان الحديث
المذكور يقتضي حرمة تفسير القران بالراي باكد الوجوه واجماع الامة من حيث العمل على استخراج معاني القران بالراي
يقتضي الجواز ولابد من التوفيق فيما بينهما وقالوا النهي وارد على التفسير دون التاويل ثم اختلفوا في الفرق بينهما
فقيل التفسير هو الاخبار عن شان من نزل فيه وعن سبب نزوله وذلك علم الصحابة رضي الله عنهم لانهم شهدوا ذلك فهم
يقولون فيه بالعلم وغيرهم بالراي والتاويل هو تبيين ما يحتمله اللفظ من المعاني ولهذا قيل التفسير للصحابة
والتاويل للفقهاء وقيل التفسير بيان لفظ لا يحتمل الا وجها واحدا والتاويل توجيه لفظ يتوجه الى معان
مختلفة الى واحد منها بما ظهر عنده من الادلة وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله التفسير هو القطع على ان
المراد باللفظ هذا وان قام دليل مقطوع به على ان المراد يكون تفسيرا صحيحا مستحسنا وان قطع على المراد
لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالراي وهو حرام لانه شهادة على الله بما لا يؤمن ان يكون كذبا فاما التاويل فهو
بيان عاقبة الاحتمال بالراي دون القطع فيقال يتوجه اللفظ الى كذا وكذا وهذا الوجه اوجه لانها شهادة على الاصول
فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى بكذا في شرح التاويلات فالشيخ اختار قول الشيخ ابي منصور رحمه الله **قوله**
ما خوذ من كذا معاد تركيب الفسر يدل على الكشف لما ذكر ومنه يقال سفرت البيت اي كنسته ومنه السفير
لانه يكشف مراد اثنين وسافر الرجل لانكشافه عن البنيان ومنه السفر لانه يكشف عن اخلاق اهل واحواله فيكون
هذا اللفظ اي التفسير مقلوبا من السفر ومعناهما واحد وهو الكشف والاظهار على وجه لا شبهة فيه فيكون من
باب الاشتقاق الكبير كجبذ وجذب وطمس وطسم الا انه قيل التفسير كشف الظاهر كما ذكرنا والفسر كشف الباطن
ومنه التفسرة للقارورة التي يؤتى بها عند الطبيب لانها تكشف عن باطن العليل فسمي كشف المعاني تفسيرا لانه
كشف باطن الالفاظ **قوله** وهذا معنى قول النبي عليه السلام اي ما ذكرنا ان التفسير هو الكشف بلا شبهة
هو المراد من التفسير المذكور في الحديث وقوله عليه السلام فليتبوأ امر بمعنى الخبر اي فقد تبوأ اي اتخذ النار منزلا
فقضي بتاويله الباء للاستعانة والضمير في انه راجع الى الحاصل بالتاويل والاجتهاد اي حكم بان حاصل فتيا اللفظ
الله واجتهدت في استخراجه هو مراد الله تعالى وفي هذا اي الحديث ابطال قولهم لما ذكر وما روي عن ابي حنيفة
رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب اراد به في حق العمل اي يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده ويؤجر عليه وان كان
خطأ عند الله تعالى او اراد ان كل مجتهد مصيب في المقدمات ولكنه يقع في الخطاء بعد ذلك اي اصاب الحق عنده
**قوله** الظاهر اسم لكذا المراد من الظاهر هو المصطلح اي الشيء الذي يسمى ظاهرا في اصطلاح الاصوليين
ومن قوله ما ظهر الظهور اللغوي فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه اذ الاول بمنزلة العلم ولا يراعى فيه المعنى وقيل
هو ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا وقيل هو ما لا يتوقف في افادته لمعناه
على غيره **قوله** واما النص فكذا اعلم ان اكثر متصدي شرح هذا الكتاب في المختصر ذكروا ان قصد
المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا وشرطوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه

ومن النص ما لو قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق
ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق وهذا لأن الكلام إذا سيق للمقصود
كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة إلى غير المسوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على إشارته وإلى هذا أشار
المصنف بقوله بمعنى في المتكلم لا في نفس الصيغة وبقوله فازداد وضوحا على الأول بأن قصد به وسيق له قلت
هذا كلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فإن شمس الأئمة رحمه الله ذكر في أصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس
السماع من غير تأمل ومثاله قوله تعالى يا أيها الناس اتقوا ربكم وقوله جل ذكره وأحل الله البيع وقوله عز اسمه فاقطعوا
أيديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة وهكذا ذكر القاضي الإمام أبو زيد في التقويم وصدر الإسلام
أبو اليسر في أصول الفقه أيضا ورأيت في نسخ أخرى من تصانيف أصحابنا في أصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد بمجرد
السمع من غير إطالة فكر ولا إجالة روية نظيره في النصوص قوله تعالى يا أيها الناس اتقوا ربكم وقوله تعالى
الزانية والزاني وذكر السيد الإمام الأجل أبو القاسم السمرقندي رحمه الله الظاهر ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل
احتمالا بعيدا نحو الأمر يفهم منه الإيجاب وإن كان يحتمل التهديد وكالنهي يدل على التحريم وإن كان يحتمل التنزيه فثبت
بما ذكرنا أن عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا أو لم يكن ألا ترى كيف جمع شمس
الأئمة وغيره في إيراد النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق ألا ترى أن أحدا من الأصوليين لم يذكر في تحديد الظاهر
هذا الشرط ولو كان منظورا إليه لما غفل عنه الكل وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا
إذ ليس بين قوله تعالى وأنكحوا الأيامى منكم مع كونه مسوقا في إطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم مع كونه
غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع وإن كان يجوز أن يثبت لأحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض
كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز أن يثبت لأحدهما من يتعلق الأنف بالشهرة أو التواتر أو غيرهما من المعاني بل
ازدياده بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم إليه سباقا أو سياقا تدل على أن قصد المتكلم
ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربا لم تفهم من ظاهر الكلام بل بسياق الكلام وهو قوله تعالى ذلك بأنهم
قالوا إنما البيع مثل الربا عرف أن الغرض إثبات التفرقة بينهما وأن تقدير الكلام وأحل الله البيع وحرم الربا فأنى
يتماثلان ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة بأن قيل ابتداء أحل الله البيع وحرم الربا يؤيده ما ذكرنا
ما قال شمس الأئمة وأما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك
ظاهرا بدون تلك القرينة وإليه أشار القاضي الإمام في أثنائه وقال صدر الإسلام النص فوق الظاهر في
البيان لدليل في عين الكلام وقال الإمام اللامشي النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لأجله وأريد بالإسماع
باقتران صيغة أخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى وأحل الله البيع نص في التفرقة بين البيع والربا حيث أريد بالإسماع
ذلك بقرينة دعوى المماثلة وأما قوله بمعنى في المتكلم لا في نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا أن المعنى الذي به ازداد
النص وضوحا على الظاهر ليس له صيغة في الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة اقترنت به أنه هو الغرض للمتكلم



من السوق كما أن فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة بل بالقرينة السابقة التي تدل على أن قصد المتكلم هو الغرض
التفرقة ولو ازداد وضوحا بمعنى يدل عليه صيغة يصير مفسرا فيكون هذا احترازا عن المفسر يقال الماشطة
تنص العروس فتقعدها على المنصة بفتح الميم وهي كرسيها لترى من بين النساء قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء أي ما حل لكم من النساء لأن منهن ما حرم كاللاتي في آية التحريم وقيل ما ذهابا إلى الصفة أي إن ما سؤال
عن الصفة كما أن من سؤال عن الذات من العقلاء فجرى مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم مثنى
وثلاث ورباع معدولة عن أعداد مكررة وإنما منعت الصرف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغتها وعدلها عن تكررها
وهي نكرات تعرف بلام التعريف يقال فلان ينكح المثنى والثلاث والرباع ومحلهن النصب على الحال مما طاب تقديره
فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا كذا في الكشاف وقيل
ما طاب أي ما أدرك من طابت الثمرة إذا أدركت والوجه هو الأول لأن نكاح الصغائر جائز ظاهر في الإطلاق أي
في إباحة نكاح من يستطيبه المرء من النساء لأنه أدنى درجات الأمر الإباحة وقيل في اختيار لفظ الإطلاق إشارة
إلى أن الأصل في النكاح الحظر لأن النكاح رق لكونها حرة ... وكونها مملوكة ينافي التكريم الآدمي كما قال تعالى
ولقد كرمنا بني آدم وكونها موطوءة ممتهنة لما فيه من الامتهان ينافي التكريم إلا أنه أبيح للضرورة على ما عرف فيكون قوله الإطلاق إشارة
إلى إزالة هذه الحرمة الثابتة لأن الشأن وقصد به أي قصد العدد بالسوق فازداد هذا الكلام وهو قوله تعالى فانكحوا
إلى قوله ورباع وضوحا على الأول وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء من غير ذلك لما عرف بسببه أن قصد العدد بالكلام
وسيق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الأول قوله وحكم الأول وهو الظاهر ثبوت ما انتظمه يقينا عاما
كان أو خاصا وكذا الثاني وهو النص عاما كان أو خاصا وهو مذهب مشايخ العراق من أصحابنا رحمهم الله منهم الشيخ أبو الحسن
الكرخي وأبو بكر الجصاص وإليه ذهب القاضي أبو زيد ومن تابعه وعامة المعتزلة وقال عامة مشايخ ديارنا منهم
الشيخ أبو منصور رحمه الله حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد حقية ما أراد الله تعالى
من ذلك وكذا حكم النص وبه قال أصحاب الحديث وبعض المعتزلة وهو بناء على أن العام الخالي عن قرينة الخصوص يوجب
العلم والعمل قطعا عندنا وعندهم بخلافه لاحتمال الخصوص في الجملة وكذا كل حقيقة تحتمل المجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع
كذا في الميزان وحاصله أن ما دخل تحت الاحتمال وإن كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كخبر الواحد والقياس
وعندنا لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذي لا يدل عليه قرينة لأنه ناشئ عن إرادة المتكلم وهي أمر باطن لا يوقف عليه
والأحكام لا تتعلق بالمعاني الباطنة كرخص المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة والنسب لا بالإعلاق والتكليف باعتدال العقل
لكونها أمورا باطنة بل بالسفر الذي هو سبب المشقة والفراش الذي هو دليل الإعلاق والاحتلام الذي هو دليل اعتدال العقل
وسيأتي بيان هذا بعد إن شاء الله تعالى وذكر الغزالي رحمه الله في المستصفى الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص هو الذي
لا يحتمله ثم قال النص يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه الأول ما أطلقه الشافعي رحمه الله فإنه سمى الظاهر نصا وهو
منطبق على اللغة ولا مانع في الشرع والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الظبية رأسها إذا رفعت وأظهرت

فعلى هذا اصل حد الظاهر وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب
ظاهر ونص الثاني وهو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلا فانه نص في
معناه لا يحتمل شيئا اخر فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة يسمى بالاضافة الى معناه نصا في طرفي الاثبات والنفي
اعني في اثبات المسمى ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حد النص اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى
معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا ومجملا لكن بالاضافة الى ثلاثة معان لا الى معنى
واحد الثالث التعبير بالنص عما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل
فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص بالوضع الثاني ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا وبالوضع الثالث ان لا يتطرق
اليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا حجر في اطلاق النص على هذه المعاني الثلاثة لكن الاطلاق الثاني اوجه
وابعد عن الاشتباه بالظاهر انتهى فظهر بهذا ان موجب الظاهر والنص على التفسير الذي اختاره مشايخنا ظني
عند اصحاب الشافعي واما على التفسير الذي اختاره فقطعي كالمفسر قوله الا انه يزداد اي النص لست منقطع عن
المساواة التي دلت عليها قوله وكذا الثاني فيكون بمعنى لكن اولى منه اي من الظاهر لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل
اولى ولانه جمع بين الدليلين بخلاف العكس لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولان انما نعتبر الاحتمال الذي
في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه ونظيره التعارض بين الظاهر
والنص من الكتاب قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم مع قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان
الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه واطلاقه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي قصر
الجواز على الاربع فيتعارضان فيما وراء الاربع فيترجح النص ويحمل الظاهر عليه ومن السنة قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب مع قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة فالاول ظاهر في نفي الجواز عام في كل صلوة لان لا هذه
لنفي الجنس فيتناول صلوة المقتدي والمنفرد والثاني نص لانه اشد وضوحا في افادة معناه من الاول لان استعمال لا
لنفي الفضيلة واستعمال العام في بعض مفهوماته شايع ذايع فيتعارضان في حق المقتدي فيعمل بالنص ويحمل الاول على المنفرد
او على نفي الفضيلة قوله واما المفسر فما ازداد اي فكلام ازداد وضوحا على النص لان احتمال التأويل منقطع فيه
بخلاف النص فان احتماله قايم فيه سواء كان ذلك الوضوح بسبب معنى في النص بان كان اي النص مجملا وهو شامل في العبارة
لان النص لا يكون مجملا بالنسبة الى معنى واحد وانما اراد به اللفظ او الكلام مهمة قوله بان كان مجملا بدل من قوله بمعنى
في النص بكر العامل فلحقه بيان قاطع احترازا عما ليس بقاطع ثبوتا او دلالة حتى لا يصير المجمل مفسرا بالخبر الواحد وان كان
قطعي الدلالة ولا بالبيان فيه احتمال وان كان قطعي الثبوت بل هو يدخل في حيز التأويل وان كان خرج عن حيز الاجمال ولهذا قال
فانسد باب التأويل نتيجة لقوله ببيان قاطع اي بيان قاطع لا يحتمل الكلام التأويل بعد لحوقه به او كان النص اي اللفظ
عاما وهو بيان لقوله بمعنى على طريقة اللف والنشر ومن حقه ان يعاد حرف الجر فيقال او بان كان عاما الا انه لم
لم يلتفت الى ذلك نظرا الى حصول فهم المعنى بدونه وحاصله ان البيان كما يلحق الكلام للتفسير يلحق للتاكيد والتقرير

وبيان التفسير بسبب معنى في نفس الكلام وهو الاجمال واما بيان التقرير فسببه اراده المتكلم لا معنى في الكلام لانه ظاهر في افادة
معناه فلا يحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما يثبت بارادة المتكلم فالتحق البيان به لتقطع
ذلك الاحتمال ثم فسر معنى قوله بمعنى في النص ان البيان يكون متصلا كما في قوله ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه
الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فان الهلوع الذي كان مجملا بيان متصل به قيل لاحمد بن يحيى ما الهلوع فقال
قد فسره الله تعالى ولا يكون تفسيرا ابين من تفسيره وهو الذي اذا ناله شر اظهر شدة الجزع واذا ناله خير بخل به ومنعه الناس
وكما في النظير المذكور في الكتاب ومعنى قوله بغيره ان لا يكون البيان متصلا به بل يثبت ذلك بكلام اخر كالصلوة والزكوة ثبت
تفسيرهما باقوال النبي عليه السلام وافعاله لا ببيان متصل به فالمثال المذكور في الكتاب على التفسير الاول من القسم الثاني وعلى
التفسير الثاني من القسم الاول والصلوة والزكوة على العكس من ذلك والهلوع على التفسير من القسم الاول قوله
جمع اي صيغة عام اي معنى وانما ذكرهما لان صيغة جمع قد يسلب عنها معنى العموم بدخول اللام كما في قوله لا اتزوج النساء
وقد يذكر ويراد به الواحد مجازا كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم قيل المراد جبريل عليه السلام ويصلح هذا المثال نظيرا للاقسام
الاربعة لان قوله تعالى فسجد الملائكة ظاهر في سجود الملائكة وبقوله كلهم ازداد وضوحا على الاول فصار نصا وبقوله
اجمعون انقطع الاحتمال بالكلية فصار مفسرا او هو اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وحكمه الايجاب قطعا وهذا الاطلاق
فيه لا خلاف فيه بين اهل العلم وقوله بلا احتمال تخصيص ولا تأويل اشارة الى رجحانه على النص قال المصنف رحمه الله في شرح
التقويم وحكمه اعتقاد ما في النص وانه لا يحتمل التأويل فيكون اولى من النص عند المقابلة وذلك نحو الا انه مثاله ما قال
علماؤنا فيمن تزوج امرأة شهرا انه يكون ذلك متعة لا نكاحا لان قوله تزوجت نص في النكاح ولكن احتمال المتعة فيه قايم وقوله شهرا مفسر
في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجح المفسر وحمل النص على ذلك المفسر
فكان متعة لا نكاحا وذكر غيره نظير التعارض بينهما قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله المستحاضة
تتوضأ لوقت كل صلوة قال لان الاول مسوق في مفهومه فصار نصا ولكنه يحتمل التأويل اذ اللام تستعار للوقت والثاني
لا يحتمله فيكون مفسرا فيترجح ويحمل الاول عليه ولكن الاولى ان يجعل هذا نظير تعارض الظاهر مع النص او المفسر لما بينا لانه
لا عبرة للازدياد والوضوح لا للسوق الا انه اي المفسر يحتمل النسخ اي في نفس الامر لا في هذا المثال فانه من الاخبار والخبر لا
يحتمل النسخ ونعني به المعنى العام بالغلط لانه يؤدي الى الكذب او الغلط وهو محال على الله تعالى فاما اللفظ فيجوز ان
يجري فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق بهذا النظم جواز الصلوة وحرمة القراءة للجنب وهو المراد من
نسخ اللفظ وكذا يحتمل الاستثناء فان ابليس عليه اللعنة استثني من قوله تعالى فسجد الملائكة لكن النسخ لم يذكر لان هو الا احتمال
ينقطع بعد تمام الكلام لان الاستثناء لا يصح متراخيا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الا متراخيا فاذا ازداد
اي المفسر قوة واحكم المراد به الذي يتعلق بالاراده وحمز احكم معنى امتنع او امن اي امتنع المعنى الذي اريد بالمفسر
عن النسخ والتبديل وهما مترادفان ههنا سمي محكما فظهر بما ذكرناه انه لا بد من كون الكلام في غاية الوضوح في افادة معناه
وكونه غير قابل للنسخ ليسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو

اذا تعارض النص والظاهر يرجح النص

المفسر اولى من النص عند المقابلة

فلا يحتمل الا وجها واحدا وقيل هو ما في العقل بيانه وقيل هو الناسخ وقيل هو ما يوقف عليه ويفهم مراده وقيل هو ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه والمتشابه على اضدادها وقيل هو ما في الفرايض والحدود وقيل ما فيه الحلال والحرام والاصح هو الاول لان ما ذكره يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بنا محكم اي مامون الانتقاض واحكمت الصنعة اي امنعت نقضها وتبديلها وقيل هو ماخوذ من قولهم احكمت فلانا عن كذا اي منعته قال الشاعر ابني حنيفة احكموا سفهاءكم اني اخاف عليكم ان اغضبا ومنه حكمة الفرس لانها تمنع من العثار والفساد والمحكم ممتنع من احتمال التاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل ولهذا سمى الله تعالى المحكمات ام الكتاب اي الاصل الذي يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد وسميت مكة ام القرى لان الناس يرجعون اليها للحج وفي اخر الامر فالمرجع ما ليس فيه احتمال التاويل ولا احتمال النسخ والتبديل كذا ذكر شمس الايمة رحمه الله ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبدل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته جل جلاله وحدث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي صلعم ويسمى هذا محكما لغيره **قوله** تقابل هذه الوجوه انما اختار لفظ المقابلة الذي هو اعم من التضاد الذي ذكره غيره ليمكنه بيان تحقيق التقابل ونهاية الخلاف بقوله بعارض غير الصيغة ولا يرد عليه من السوال ما ورد على غيره فلا يحتاج الى جواب ضعيف لا يقبل وقوله ما اشتبه معناه وخفي مراده قيل ما اشتبه معناه من حيث اللغة وخفي مراده من حيث الحكم الشرعي كما ان معنى السرقة لغة وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية اشتبه في حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفي في حقهما والاشتباه انما ينشا عن معنى يعتريه المراد فيه ولهذا لم يذكر الاول في المختصر والتقويم بعارض غير الصيغة اي خفي بسبب عارض لا ان يكون اللفظ خفيا في نفسه فان اية السرقة ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم اخر ولكنها خفية في الطرار والنباش لعارض اختصاصهما باسم اخر يعرفان به واختلاف الاسامي يدل على اختلاف المعاني فيتعدى بهذه الواسطة عن اسم السرقة فلهذا خفيت الاية في حقهما وقوله لا ينال الا بالطلب ما كده وقوله وذلك لان الخفي مثل الطرار والنباش تسامح لانهما ليسا بخفيين بل الاية السرقة خفية في حقهما ولكن لما حصل المقصود وهو فهم المعنى لم يلتفت الشيخ الى جانب اللفظ والاولى ان يقال وذلك مثل اية السرقة في حق الطرار والنباش كما ذكره في شرح التقويم وغيره في تصانيفهم ويجوز ان يكون ذلك اشارة الى العارض اي العارض الذي صارت الاية خفية بسببه مثل اسم الطرار والنباش ولكن فيه بعد وذكر شمس الايمة بعارض في الصيغة مكان قول المصنف بعارض غير الصيغة وعنى به ان الخفاء في الصيغة وهو السارق مثلا بالعارض وهو ما ذكرنا الا ان يكون اصلها خفيا فيكون موافقا لما ذكره الشيخ رحمه الله وقيل المراد من الصيغة في كلام المصنف نظم الاية والمراد منها في كلام شمس الايمة صيغة الطرار والنباش مثلا فلا اختلاف اذا بين كلاميهما ولكن الوجه هو الاول **قوله** ثم المشكل فيه اشارة الى تباعد رتبة المشكل في الخفاء عن الخفي لانه في ادنى درجات الخفاء وفوقه المشكل وقوله وهو الداخل في اشكاله اي امثاله المناسب قال شمس الايمة المشكل ماخوذ من قولهم اشكل علي كذا اي دخل في اشكاله وامثاله وهو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد منه الا بدليل يتميز به من ساير الاشكال وقال القاضي الامام هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى في نفسه لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاء فوق الذي كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق

بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما **قوله** وهذا الغموض في المعنى اي الاشكال انما يقع لغموض في المعنى قيل نظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل في حق الفم والانف لانه امر بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر فبقي الظاهر مرادا والفم والانف شبه بالظاهر حقيقة وشبه بالباطن كذلك على ما عرف فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقناهما بالظاهر احتياطا ووجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان له شبها بالظاهر وشبها بالباطن حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصايم او الكحل لا يفسد صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وان تجاوز عن القرحة فتاملنا فيه فوجدناه خارجا للتعذر كالباطن لان ايصال الماء الى داخل العين سبب العمى وليس في ايصاله الى داخل الفم والانف حرج فبقي داخلا تحت الوجوب هذا هو معنى التامل بعد الطلب قلت هذا معنى فقهي لطيف الا ان ما ذكروه لا يصلح نظيرا للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكروه كذلك لان معنى التطهير لغة وشرعا معلوم ولكن اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظاير الخفي لا من نظاير المشكل وذكر شمس الايمة الكردري ان من نظايره قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر والابد من ان توجد ليلة القدر في كل اثني عشر فيودي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا قيل خير من الف شهر وثلاث وثمانين لانها توجد في كل سنة لا محالة فيودي الى ما ذكرنا قلت ومثله قوله عليه السلام من قرا يس يريد بها وجه الله غفر الله له واعطي من الاجر كانما قرا القران اثنتين وعشرين مرة وفي رواية من قرا سورة يس كان كمن قرا القران عشر مرات فيفضي تفضيل الشيء على نفسه ايضا فبعد التامل عرف ان معناه فكانما قرا القران عشر مرات او اثنتين وعشرين مرة بدونها لا معها ومن نظايره قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معناه على السامع انه بمعنى كيف او بمعنى اين فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللازم اولى واما نظير الاستعارة البديعة فقوله تعالى قوارير من فضة فان القوارير لا يكون من الفضة وما كان من الفضة لا يكون قوارير ولكن للفضة صفة كمال وهي نفاسة جوهرها وبياض لونها وصفة نقصان وهي انها لا تصفو ولا تشف وللقارورة صفة كمال ايضا وهي الصفاء والشفيف وصفة نقصان وهي خساسة الجوهر فعرف بعد التامل ان المراد من كل واحد صفة كماله وان معناه انها مخلوقة من فضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها وقوله عز اسمه فصب عليهم ربك سوط عذاب فللصب دوام ولا يكون له شدة وللسوط شدة فاستعير الصب للدوام والسوط للشدة اي انزل عليهم عذابا شديدا دايما وقيل ذكر الصب اشارة الى انه من السماء اي من عند الله وذكر السوط اشارة الى ان ما حل بهم في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما اعد لهم في الاخرة كالسوط اذا قيس الى ساير ما يعذب به وقوله جل ذكره فاذاقها الله لباس الجوع والخوف فاللباس للايذاق ولكنه يشمل الظاهر ولا اثر له في الباطن والاذاقة اثرها في الباطن ولا شمول لها فاستعير .

الا ذاقه لما يصل من اثر الضرر الى الباطن واللباس للشمول فكانه قيل فاذاقهم ما غشيهم من الجوع والخوف لان اثرهما واصل
الى بواطنهم مع كونه شاملا لهم وبيان النظائر الثلاثة منقول من العلامة شمس الائمة الكردري واعلم ان معنى
الطلب والتامل ان ينظر اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في استخراج المراد منها كما اذا نظر في كلمة
فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموقع دون اين فحصل
المقصود وكما اذا نظر في قوله ليلة القدر خير من الف شهر فوجد له دلالة على مفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر
متوالية والثاني ان يكون خيرا من الف شهر غير متوالية ولا ثالث لهما ثم تامل فيهما فوجد بالمعنى الثاني لفساد في
المعنى الاول فظهر المراد وقس عليه الباقي **قوله** ثم المجمل اي بعد المشكل المجمل ومعناه فوقه لانه لما بدا بالبيان
ادنى درجات الخفاء اولا كان يجب بعده اعلى رتبة منه في الخفاء ما ازدحمت فيه المعاني اي ترافعت يعني يدفع كل واحد
سواه لانه يشمل معاني كثيرة وقوله المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين قد يصير
مجملا اذا انسد فيه باب الترجيح كما مر والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ والاولى ان يقال المراد من ازدحام
المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقي كما في المشترك في اصل الوضع الا ان التوارد ههنا اعم
منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك
فيه وباعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان المجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه
معلوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه
لانسداد باب الترجيح فيه كما مر ففي القسم الاخير توارد المعنى باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ
وابهام المتكلم الكلام وقوله هو ما ازدحمت فيه المعاني زائد في التحديد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد
اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار المجمل وقال القاضي
الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان وقال اخر هو ما لا يمكن العمل به الا ببيان تقترن به قلت
لما حصل المقصود وهو فهم المعنى لا ضير في ترك التكلف وبيان سبب الاشتباه واعلم ان البيان اللاحق بالمجمل قد يكون
بيانا شافيا ويصير المجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد يكون غير شاف ويصير المجمل به ماولا كبيان الربوا
بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي صلعم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا ومثل هذا
النوع من البيان قد يحتاج فيه الى الطلب والتامل لان المجمل بمثل هذا البيان يخرج عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال بخلاف
الاول والى ما ذكرنا اشار القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم بقوله ثم بعد البيان يلزمه ما يلزم بالمفسر او
الظاهر على حسب اقتران البيان به فالشيخ لما اراد توضيح الفرق بينه وبين المشكل قال لا يدرك الا بالاستفسار
او لانه قد يحتاج فيه ما يحتاج اليه في المشكل وهو الطلب والتامل ولهذا قدم نظير المجمل الذي يحتاج الى الطلب والتامل بعد
البيان ان الربوا اسم اجمالي لانه اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه بين الحكم في الاشياء من غير قصر عليها
بالاجماع فيبقى الحكم فيما وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغي ان يكون مجملا فيما سواها الا انه احتمل ان يوقف

المجمل نسخة

على ما ورد بها بالتامل في هذا البيان في تسميته مشكلا في الاجمال وبعد الادراك بالتامل والوقوف على المعنى المؤثر صار ماولا
فيما يفضل فصار تقدير الكلام لا بد من الرجوع الى الاستفسار في كل انواعه ثم الطلب والتامل في البعض وقيل معنى الطلب
طلب المعنى المؤثر والتامل هو التامل في صلاحيته للتعدية والاظهر ان المراد هو الطلب والتامل في اللفظ الا ان الخفي
كما في المشكل **قوله** لا يدرك بمعاني اللغة كالمعاني لغات مطلق الربوا التي يدل عليها لفظ الربوا وكذا الدعاء والنماء الذان
يدل عليهما لفظ الصلوة والزكوة لم يبق مرادا بيقين ونقلت هذه الالفاظ الى معان اخر شرعية مع رعاية المعنى اللغوي
او بدونها فلا يوقف عليه الا بالتوقيف كما في الوضع الاول انقطع به اي بالاغتراب الخ فلا يوقف عليه الا بعد الاستفسار
وذكر في نسخة وانه على مثال رجل غاب عن بلدته ودخل بلدة اخرى لا يعرفه اهل تلك البلدة بالتامل فيه بل بالرجوع الى اهل
بلدته حتى لو شهد لا يحل للقاضي ان يقضي بشهادته ولا يمكنه ان يعدله الا بالرجوع الى اهل بلدته ليعرف حاله فان طريق
دركه متوهم اي مرجو من جهة المجمل وطريق درك المشكل قائم اي ثابت بدون بيان يلحق به بل يعرف بالتامل في مواضع اللغة
**قوله** الا التسليم استثنا منقطع من الطريق قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة فان المتشابهات تنكشف يوم القيمة
وهذا اي ما ذكرنا من تفسير المتشابه وهو الذي لا طريق لدركه اصلا **قوله** وعندنا لاحظ للراسخين الا التسليم
استثنا متصل من الاحظ اي ليس له نصيب سوى اعتقاد الحقية فيه والتسليم وعلى بمعنى مع وهذا بيان حكم المتشابه وان التوقف
معطوف على قوله لاحظ وفي بعض النسخ وعندنا ان لاحظ وهو واضح واختلفوا في ان الراسخ في العلم هل يعلم تاويل المتشابه
فذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم الى انه لاحظ لاحد في ذلك وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد
حقية المراد عنده وهو مذهب عامة متقدمي اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو مختار المصنف
والنسائي بقوله وعندنا وعلى هذا الوقف على قوله الا الله واجب لانه لو وصل فهم ان الراسخين يعلمون تاويله فيتغير الكلام
وذهب اكثر المتاخرين الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه ولهذا الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله والواو
فيه للعطف لا للاستيناف وهو مذهب عامة المعتزلة فقالوا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه الا ان يقولوا امنا
به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك ايضا قالوا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون
ويأولون كل اية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القران وقالوا هو متشابه لا يعلمه الا الله بل فسروا الكل وقال ابن عباس انا
اعلم كل القران الا اربعة الغسلين والحنان والرقيم والاواه ثم روي عنه انه علم ذلك وروي عنه انه كان يقول
الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد اشتهر عن الصحابة تفسير الحروف المقطعة في اوايل السور
ويدل على ما ذكرنا ما قرا مجاهد وابن جريج والراسخون في العلم يعلمون تاويله ويقولون امنا به وقال القتيبي لم
ينزل الله تعالى شيئا من القران الا لينتفع به عباده ويدل على معنى اراده فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزم للطاعن
فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يتوجه فيه فايدة وهل يجوز ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف
المتشابه واذا جاز ان يعرفه مع قوله وما يعلم تاويله الا الله جاز ان يعرفه الربانيون من صحابته رضوان الله عليهم اجمعين
واما العامة فقالوا الوقف على قوله الا الله واجب لانه اكد اولا بالنفي ثم خص اسم الله بالاستثنا فيقتضي انه مما لا

الا الله تاويل المتشابه

يشاركه في علمه سواه فلا يجوز العطف على قوله الا الله فقوله والراسخون يكون مبتدأ خبره يقولون آمنا به علمهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده لا عطفا على اسم الله عز وجل كذا ذكر في بعض نسخ اصول الفقه والدليل عليه قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان تاويله الا عند الله وقراءة ابي وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون ولانه تعالى ذم متبع المتشابه بابتغاء التاويل كما ذم على اتباعه لابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه متاولين او غير متاولين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية قال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متاول ومتابع فيتناول الجميع وروي عنها ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يفسر من القران الا ايات علمهن جبريل عليه السلام ثم قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيما لم يكلفه الرسول عليه السلام قيل الاختلاف في هذه المسالة لفظي لانه من قال بان الراسخ يعلم تاويله اراد انه يعلم ظاهره الاصح ومن قال انه لا يعلمه اراد انه لا يعلم حقيقته وانما ذلك الى الله سبحانه وتعالى وقيل كل متشابه يمكن رده الى المحكم فان الراسخ يعلم تاويله كقوله نسوا الله فنسيهم فهذا متشابه يمكن رده الى قوله لا يضل ربي ولا ينسى الذي هو محكم لا يحتمل التاويل فيكون معناه جزاهم الله جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل متشابه لا يمكن رده الى المحكم فالراسخ لا يعلم تاويله كقوله يسالونك عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها عند ربي ثم الراسخ في العلم هو الثابت المستقيم الذي لا يتهيا استزلاله وتشكيكه وقيل هو الذي حقق العلم لا بسط الورع بالاجتهاد حتى رسخ في قلبه وقيل هو الذي حصل له المعرفة والقول والعمل وعن النبي صلى الله عليه وسلم الراسخ من برت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه وعف بطنه وفرجه قوله واهل الايمان جواب عما يقال الخطاب بالمنزل اما للتورية او للتكليف ولا بد فيهما من علم المخاطب ليمكنه العمل به او يحصل له المعرفة به فاذا انسد باب العلم اصلا خلا عن الحكمة لان من خاطب عبده بشيء لا يفهمه لا يعد من الحكمة ولم يكن اذ ذاك فرق بينه وبين اصوات الطيور فبين الحكمة بقوله واهل الايمان على طبقتين اي منزلتين في العلم منهم من يطالب اي يؤمر بالامعان اي المبالغة في السير اي الطلب من امعن الفرس اذا تباعد في عدوه لكونه مبتلى بضرب من الجهل انما قال بضرب ولم يقل بالجهل لانه لا يصح تكليف من لا يعلم شيئا اصلا فانزل المحكم والمفسر ونحوهما ابتلاء له ومنهم من يطالب بالوقف اي بالوقوف عن الطلب لان الوقف يستعمل بمعنى اللازم وان كان متعديا يقال على الامر هذه الاية وقف اي وقوف او معناه وقف النفس عن الطلب اي حبسها فانزل المتشابه تحقيقا للابتلاء اي حققه او تحقيقا للابتلاء في حق الكل فهذا هو المعنى في الابتلاء بانزال المجمل والمشكل والخفي فان الكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد والطلب ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شيء حقيقة فجعل بعضها جليا وبعضها خفيا ليتوسل بالجلي الى معرفة الخفي بالاجتهاد واتعاب النفس واعمال الفكر فيتبين المجد من المقصر والمجتهد من المفرط فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر علومهم فيظهر فضل الراسخين في العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والاقتداء بهم ولولا ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام ولذهب التفاوت بين الناس ولا يزال الناس بخير ما تفاوتوا.

في الراسخ

العلم سر

ما تفاوتوا فاذا استووا هلكوا وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما اتاكم ووجه اخر انه تعالى ابتلى عباده بضروب من العبادات بعضها على كل البدن كالصلوة ونحوها وبعضها متفرق على الاعضاء بحسب ما يليق بكل عضو اقداما وامتناعا والقلب اشرف الاعضاء فابتلاه بانزال الخفي والمشكل والمتشابه ليتعب بالتفكر في سوى المتشابه فيخرجه على موافقة الظاهر الجلي ويمتنع عن التفكر في المتشابه معتقدا حقيته فيكون ذلك عبادة له كعبادات سائر الاعضاء بالاقدام والامتناع وذكر في بعض المعاني الحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقل لان في تكليف الاحكام ابتلاء العامل وله من فهم معانيها وحكمها منزع الى العقل فلو لم يبتل العقل الذي هو اشرف الخلائق لاستمر العالم في ابهة العلم على المرود وما استانس الى التذلل لعز العبودية والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا وابهم فيما انهم منه اشكالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه انقيادا فلا يجزم باستغنائه برائه عن الاستاذ وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لبارئها استسلاما واعترافا بقصورها والتزاما قوله وهذا اعظم الوجهين بلوى اي الوقف عن الطلب اعظم ابتلاء من الامعان في الطلب لان العقل جبل على صفة يتامل في غوامض الاشياء ليقف على حقائقها فكان منعه عن ذلك اشد عليه من حمله على تحصيل ما يميل اليه كما ان الابتلاء بالترك في حق سائر الجوارح اشد من الابتلاء بالعمل لان النفس مايلة الى الشهوات فكان امتناعها عنها اشق عليها من الاقدام على العمل ولهذا كان ثوابه اجزل كما ان والنبي صلى الله عليه وسلم لترك ذنب مما نهى الله عنه افضل من عبادة الثقلين ولهذا اختص به الراسخون في العلم لان ابتلاء المرء على قدر دينه قال عليه السلام ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل واعمهما نفعا اي في الاحتراز عن الوقوع في الزيغ والزلل بسبب الاتباع وصودق في اي في الاخرة بكثرة الثواب لانه لما كان اعظم ابتلاء كان الصبر فيه اشد فيكون الثواب فيه اكثر وبلوى تجدي كلامهما بلا تنوين لدعوى فتم الخلف حكم هذه الطريقة اسلم واعم نفعا عدلوا عنها واشتغلوا بتاويل المتشابه لظهور اهل البدع والاهواء بعد انقراض زمان السلف وتمسكهم بالمتشابهات في ابتغاء تمويهاتهم الباطلة فاضطر الخلف الى الزامهم وابطال دلائلهم فاحتاجوا الى التاويل ولهذا قيل طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم قوله ومثال المقطعات اي مثال المتشابه الحروف المقطعة اي الحروف التي يجب ان تقطع في التكلم كل حرف منها عن الباقي بان يؤتى باسم كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه يجب ان يوصل بعضها ببعض لتحصيل المعنى وتمد الالف ولذا كانت اسماء حقيقة لكنها تسمى حروفا باعتبار مدلولاتها تجوزا ثم قيل هي من المتشابهات التي لم يطلع الله عليها احدا من الخلائق الا من شاء منهم فيجب الايمان بها ولا يطلب التاويل وقيل هي من اسرار الملائكة التي يفهم بعضهم من بعض والسنن الطيور والدواب فيحتمل ان يكون هذا مما لا يطلع الله تعالى على معرفته الرسول تشريفا بتعليم الملائكة اياه وقيل انها ليست من المتشابه بل هي من جنس التكلم بالرمز فيحتمل التاويل فيقبل كل تاويل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده العقل والشرع ولا يقبل تاويلات الباطنية التي خرجت عن الوجوه التي يحتملها ظاهر اللغة واكثرها مخالف للعقل والايات المحكمة لانها ترك للقران لا تاويل كما في شرح التاويلات والدليل على انها ليست من المتشابهات تاويل بعض السلف مثل ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد وانكار عليهم من الباقين ولم ينقل عن احد منهم تاويل الوجه واليد والاستواء بل كانوا يتحرزون.

عن ذلك حتى قال مالك بن انس رحمه الله حين سُئل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى الاستواء غير مجهول والكيف منه غير
معقول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة والشك فيه شرك ولما كان القول الاول قول الاكثر اختاره المصنف
بقوله ومثال اثبات رؤية الله تعالى ولم يقل وكذلك اثبات رؤية الله كما قال وكذلك اثبات الوجه واليد فرقاً بينهما
هو مختلف في كونه متشابها وبين ما هو متشابه بالاتفاق او فرقا بين ما تشابه لفظه وبين ما تشابه معناه وقوله اثبات رؤية
الله اي اثبات كيفيتها لان نفس الرؤية ليست بمتشابهة كذا قيل والمراد من الاثبات اثباتها في الاعتقاد لا في نفس الامر اذ
لا يمكن ذلك لانه يؤدي الى الحدوث بل هي في نفس الامر ثابتة وقوله لانه موجود بصفة الكمال اشارة الى علة جواز الرؤية فانه
الوجود عندنا علة وقوله وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال لان في انتفاء عدم رؤيته ما عرف موجودا
امارة العجز والنقصان لان من يستتر عن الناس ابانة لعيبه ونقصان خَلْق فيه او لعجز عن مقاومة الناس في ايذائهم اياه
والله تعالى غالب على كل شيء وهو اجمل من كل جميل منزه عن النقائص والعيوب موصوف بصفات الكمال فيجوز ان يكون مرئيا لانه
من صفات الكمال وقوله والمؤمن لاكرامه بذلك اهل اي المؤمن اهل لان يكرم بتلك الكرامة وانما قال هذا لان الشيء قد يمتنع
لعدم الاهل وان كان في نفسه ممكنا فقال الرؤية ممكنة عقلا والمؤمن اهل لها كما هو اهل لغيرها من الكرامات التي لم تخطر على
قلب بشر وقد ورد بها السمع فيجب القول بثبوتها واعلم ان اكثر المعتزلة يقولون بان الله تعالى يرى ذاته ولكن لا يُرى وطائفة
منهم انكروا ان يَرى ويُرى فقوله ان يكون مرئيا لنفسه ردّ لقول هذه الطائفة واشارة الى الالزام على الاكثر لانه تعالى لما كان
يرى ذاته كانت رؤية ذاته ممكنة في نفس الامر لانه تعالى لا يوصف بما هو مستحيل الا ترى انه جل جلاله لا يوصف بانه يرى المعدوم
لان رؤية المعدوم مستحيل ولما كانت ممكنة يجوز ان يراه المؤمنون بلا كيف وجهة كما يرى هو نفسه بلا كيف وجهة
**قوله** لكن اثبات الجهة ممتنع لان من شرط الرؤية عنده ان يكون المرئي في جهة من الرائي وان يكون مقابلا له ومحاذيا
ويكون بينهما مسافة معتدلة لا في نهاية القرب ولا في نهاية البعد وكل ذلك على الله محال فصار اثبات الرؤية بوصفه اي بكيفيته متشابها
اي بحيث لا يدرك بالعقل فنسلم ذلك الى السمع ولا نشتغل بالبحث ويدل من جوز التأويل من المحققين المتأخرين قال لا نسلم ان
ما ذكروا من اللوازم اللازمة بل هي من الاوصاف الاتفاقية وكذلك ان المرئي في الشاهد ذو جهة يتحقق فيه المقابلة
فيرى لكونه كذلك فاما الله تعالى فمنزه عن الجهة والمقابلة والمسافة فيُرى كما هو اذ الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو والدليل عليه
ان الله تعالى يرانا قال تعالى الم تعلم بان الله يرى وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة ورؤية الله تعالى ايانا منزه عن مقابلة
ولا جهة فعلم انها ليست من اللوازم اللازمة للرؤية لان ما كان من اللوازم الذاتية لا يتبدل بين الشاهد والغائب بل
هي من الاوصاف الاتفاقية ككون الباني في الشاهد محدثا وذا صورة ودم ولحم مع فوات هذه الاوصاف في الغائب فعلم انه
يبقى التشابه في الوصف ان كان والي بالبحث والله الهادي **قوله** وكذلك اي وكاثبات الرؤية اثبات الوجه واليد لله تعالى حق
عندنا فنقول عندنا احترز عن قول من قال لا يوصف الله سبحانه بالوجه واليد بل المراد من الوجه الرضا او الذات ونحوهما ومن اليد
القدرة او القوة او النعمة ونحوها فقال الشيخ بل الله يوصف بصفة الوجه واليد مع تنزيهه جل جلاله عن الصورة والجارحة
لان الوجه واليد من صفات الكمال في الشاهد لان من لا وجه له او لا يد له يعد ناقصا وهو تعالى موصوف بصفات الكمال

فيوصف بهما انتفاء الا ان اثبات الصورة والجارحة مستحيل وكذا اثبات الكيفية فيتشابه وصفه فيجب تسليمه على اعتقاد الحقية
من غير اشتغال واعلم ان في امثال ما ذكرنا نتبع اللفظ الذي ورد به النص من الكتاب والسنة وان يشتق منه الاسم
فلا يقال الله يعم متوجه الى فلان ينظر الرحمة او العناية ولا يُبدّل بلفظ اخر لا بالعربية ولا بغيرها فلا يُبدل لفظ العين بالباصرة
واللفظ القدم بالرجل ولا يقال بالفارسية جشم خداى يدروى خداى ودست خداى وغير ذلك **قوله** ولن
يجوز ابطال الاصل اي لا يجوز الحكم بان القول بالرؤية والوجه واليد باطل بالعجز عن درك الوصف اي الكيفية لما فيه من ابطال
المتبوع بالتبع والاصل بالفرع وذلك مثل ان يرى شخصا على شط نهر عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح ثم رأى ذلك
الشخص في الجانب الاخر من غير ان شاهد سفينة وملاحا لا يمكنه ان ينكر عبوره من النهر وان لم يدرك كيفية العبور فكذا
فيما نحن فيه لما ثبت بالدلائل القاطعة جواز الرؤية وصفة الوجه واليد لا يجوز انكارها بالعجز عن درك اوصافها
والجهل بطريق ثبوتها فانهم ردوا الاصول يجوز ان يكون معناه ردوا الاصول اي الصفات جميعا بان قالوا ليس له صفة
العلم والقدرة والحيوة وغيرها لجهلهم بالصفات اي بكيفية ثبوتها بان اشتبه عليهم طريقه وذلك لان الصانع القديم لو كان
لا شريك له والصفات لو ثبتت لكانت غير الذات لا محالة لان الصفة اذا لم تكن هي الذات فهو غير الذات لا محالة لكونه لما
لم يكن عينه فانه غيره لا محالة والقول باثبات الاشياء المتغايرة في الازل مناف للتوحيد ومن هذا سموا انفسهم اهل
التوحيد ولم يعلموا انهم ابطلوا توحيدهم بتوحيدهم ويدل على هذا الوجه قوله فصاروا معطلة اي فرقة معطلة اي قائلة بخلو
الذات عن الصفات والتعطيل في الاصل نزع الحلي من المرأة ماخوذ من عطلت المرأة تعطلا اذا خلا جيدها عن القلائد
الا انه يستعمل في التخلية عن الصفات لانها بمنزلة الزينة ولهذا يقال حليته كذا اي صفته التي هي صفته لان تزينه بها ويجوز
ان يكون ماخوذا من العطل اي عطلوا النصوص وتركوها بلا اعمال فصاروا معطلة لها **قوله** وتفسير القسم
الثالث اي بالنسبة الى اصل التقسيم وفي بعض النسخ الرابع اي بالنسبة الى القسم المقابل الحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له
قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل في التعريف مستبعد واعتذرنا عنه وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ
لا المعاني وكذا المجاز اذ المراد من كلمة ما في تعريفه اللفظ ايضا واعلم بان الحقيقة ثلاثة اقسام لغوية وشرعية
وعرفية والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لابد لها من وضع والوضع لابد له من واضع فمتى تعين نسبت اليه الحقيقة
فقيل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللغة كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها
الشارع كالصلوة المستعملة في العبادات المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا عاما كالدابة لذوات الاربع او
خاصا كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون
والرفع والنصب والجر للنحاة ولا ارتياب في انقسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز
لغوي والصلوة المستعملة في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي
وان كانت حقيقة لغوية واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع وهو تعيين اللفظ بازاء معنى بنفسها في التعريف
مطلق الوضع فيدخل فيهما الاقسام الستة ولابد في تعريف المجاز من قيد وهو ان يقال لعلاقة مخصوصة بين المحلين

في الحقيقة والمجاز

للمتكلمين

بلا فرق الحقيقة ولفظ المجاز

او نحوه كما ذكر صاحب المختصر لاتصال بينهما معنى او ذاتا والا ينتقض ما اذا استعمل لفظ السماء في الارض فانه ليس مجاز
وان كان مستعملا في غير موضوع له بل هو وضع جليل ولا يقال تعريف المجاز بما ذكر مع هذا القيد الذي شرطت غير
جامع لخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه اذ ليس هو مستعملا في
غير ما وضع له وخروج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير مانع
لدخول الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملتين في غير ما وضعتا له والحقيقة حينئذ حقيقة لا تكون مجازا لانا نجيب
عن الاول بان حقيقة المطلق تخالف حقيقة المقيد من حيث هما كذلك واذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله
في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بانا لا نسلم انها غير مستعملة لمعنى لانها استعملت
لتاكيد التشبيه وهو معنى وعن الثالث بانهما وان كانا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك
عن كونهما مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعا له اولا في اللغة اذ لا تنافي بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازا
باعتبار آخر واختار بعض الاصوليين في تعريفهما ان الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب
به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية والمجاز ما افيد به غير ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب
بها لعلاقة بينه وبين الاول وقد دخل فيه المجاز اللغوي والشرعي والعرفي ايضا ولكن لقائل ان يقول هذا التعريف يقتضي
خروج الاستعارة عنه وكذا التعريف المذكور في الكتاب لانا اذا قلنا على وجه الاستعارة هذا اسد قدرنا ان ضرورته في
نفسه اسدا بالبلوغ في الشجاعة التي هي خاصة الاسد الى الغاية القصوى ثم اطلقنا عليه اسم الاسد فلا يكون هذا استعمالا
للفظ في غير موضوعه ويجاب عنه ان تعظيمه بتقدير حصول نوع له مثل قوة الاسد لا يوجب تحقق ذلك والتعريف انما هو فيكون استعمال
لفظ الاسد فيه استعمالا له في غير موضوعه حقيقة وذكر صاحب المفتاح فيه ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له
من غير تاويل في الوضع كاستعمال الاسد في الهيكل المخصوص فلفظ الاسد موضوع له بالتحقيق ولا تاويل فيه وقال وانما
ذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة ففي الاستعارة تعد الكلمة مستعملة فيما هي موضوعة له على اصح القولين ولا نسميها
حقيقة لبناء دعوى المستعار موضوعا للمستعار له على ضرب من التاويل وقال والمجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة
له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن ارادة معناها في ذلك النوع قال وقولي بالتحقيق احتراز
عن خروج الاستعارة التي هي من باب المجاز نظرا الى دعوى استعمالها فيما هي موضوعة له وقولي مع قرينة مانعة عن ارادته احتراز
عن الكناية فان الكناية تستعمل ويراد بها الملزوم فيقع مستعملا في غير ما هي موضوعة له مع انا لا نسميها مجازا لعراها عن هذا القيد
واعلم ان فعيلا اذا كان بمعنى الفاعل يلحقه تاء التانيث لقرب الفاعل من الفعل الذي هو الاصل في لحوق تاء التانيث
واذا كان بمعنى المفعول غير جار على موصوف فكذلك تقول مررت بقتيلة بني فلان وقتيلتهم رفعا للالتباس وان كان جاريا
على موصوف لا يلحقه التاء تقول رجل قتيل وامراة جريح هذا هو الحقيقة اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء يحق اذا وجب وثبت واليه
والهاء ان المصنف واما بمعنى مفعول من حققت الشيء احققه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضوعها
الاصلي والتاء للتانيث اذا كان بالمعنى الاول او لنية التانيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطيحة

والاكيلة اذا كان بالمعنى الثاني لان النقل نائي كما ان التانيث ثاني وقال صاحب المفتاح هي عندي للتانيث في الوجهين
لتقدير لفظ الحقيقة قبل التسمية صفة مؤنث غير مجراة على الموصوف والمجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي
لان الكلمة اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت موضوعها وهو المراد من قوله متعد عن اصله اي عن موضوعه الاصلي ولهذا
قيل انه حقيقة عرفية في معناه مجاز لغوي لان حقيقة المفعل للموضع او للمصدر حقيقة لا للفاعل فباطلاقه على اللفظ المنتقل
لا يكون الا مجازا ولان حقيقة معنى العبور والتعدي انما يحصل في انتقال الجسم من حيز الى حيز فاما في الالفاظ فلا فثبت ان ذلك
انما يكون على سبيل التشبيه وكذا لفظ الحقيقة في مفهومه مجاز لغوي حقيقة عرفية ايضا لما ذكرنا انها ماخوذة من الحق
وهو حقيقة في الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق
لعين هذه العلة ثم نقل الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلي اذا استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع في
الرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية كذا قيل وذكر الغزالي في المستصفى ان لفظ الحقيقة مشترك قد يراد بها ذات الشيء وحقيقته
ولكن اذا استعمل في الالفاظ اريد بها ما استعمل في موضوعه وهذا يدل على ان لفظ الحقيقة في مفهومه حقيقة لغوية ايضا
وهو الاصح لان الحقيقة اسم للثابت لغة واللفظ المستعمل في موضوعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لا بالمجاز
واعلم ايضا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع اما في موضوعه
او في غير موضوعه للعلاقة كما بينا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط غني عن البيان والى ما ذكرنا اشارة في قوله اريد به ما وضع له
واريد به غير ما وضع له قوله ولا يثبت الحقيقة الا بالسماع اي لا يوجد ولا يعرف كون اللفظ حقيقة فيما استعمل
فيه الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع فيما استعمل فيه بخلاف المجاز فانه يتوقف على ما يتامل في طريقه او معناه لا يمكن
ان يستعمل اللفظ في موضوعه الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع فيه بخلاف المجاز فانه يمكن ان يستعمل اللفظ في غير
موضوعه من غير سماع انهم استعملوه فيه وحاصله ان استعمال اللفظ في مفهومه الحقيقي لغير الواضع موقوف على السماع
بالاتفاق لان دلالات الالفاظ لم تكن ذاتية اذ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف الاماكن والامم ولاهتدى
كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم لا بد فيها من الوضع ولا بد فيه من السماع فاما استعمال
اللفظ في معناه المجازي فلا يفتقر كل فرد الى السماع وان كان يفتقر في معرفة طريقه اليه كاطلاق اسم الملزوم على
اللازم والسبب على المسبب والخاص على العام وعكسها وهو المراد من قوله والمجاز يتنال بالتامل في طريقه وهو مذهب
الجمهور وذهبت طائفة الى اشتراط السماع في كل فرد من المجاز محتجين بان السماع لو لم يشترط لجاز اطلاق النخلة على
طويل غير انسان كمنارة مثلا لوجود العلاقة المعتبرة التي هي كافية في جواز الاطلاق عندكم وهي المشابهة في الصورة
ولجاز اطلاق الشبكة على الصيد واطلاق الابن على الاب وعكسهما لتحقق والملازمة وكل ذلك ممتنع ولانه لو جاز
اطلاق الاسم على الشيء للعلاقة من غير السمع كاطلاق النخلة على المنارة مثلا فان كان هذا الاطلاق لانها اطلقت على
الانسان للطول وهو موجود في المنارة لكان هذا قياسا في اللغة وهو باطل والا لكان اختراعا من المطلق وحينئذ لا يكون من
لغة العرب وكلامنا فيه واحتج الجمهور بانا نجد اهل العربية اذا وجدوا بين محل الحقيقة والمجاز العلاقة المعتبرة يطلقون الاسم
فيهما

وان لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظة ولو كان السماع شرطا لتوقفوا في الاطلاق على النقل لاستحالة وجود المشروط
بدون الشرط وبان الكل اتفقوا على ان استعمال اللفظ في مفهومه المجازي مفتقر الى النظر في العلاقة المعتبرة وما يكون نقليا
لا يكون كذلك اذ يكفي في استعمال اللفظ فيه كونه منقولا عن اهل اللغة كما في جميع المستعملات فانا اذا رأيناهم استعملوا الفاظا بازاء
معنى تابعنا هم في اطلاقه عليه من غير نظر الى شيء اخر والجواب عما ذكروا من عدم جواز الاطلاق في المذكورة ان وجود العلاقة
انما يكفي للاطلاق اذا كانت العلاقة معتبرة ولم يكن ثمه مانع وفي الصورتين الاوليين العلاقة ليست بمعتبرة لان مجرد الطول
ليس بمعتبر اذ هو معنى عام ولم يطلق على الا ان لمجرد الطول بل له ولغيره من الاوصاف وكذا الملازمة بين الشبكة والصيد
اذ الصيد قد يحصل بدون الشبكة والشبكة قد لا يحصل بها الصيد وفي الصورة الاخيرة المانع موجود لانهما من المتقابلات وفي
مثلها لا يعتبر المجاورة واما قولهم لو جاز لكان قياسا او اختراعا فلا نسلم انه لو لم يكن قياسا لكان اختراعا لانه انما يكون كذلك
لو لم يكن معلوما من مجاري كلامهم صحة الاطلاق ولكنه ليس كذلك لانا قد استقرينا كلامهم فعلمنا ان العلاقة مصححة للاطلاق
كما في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير سماع المسائل الجزئية والالزم ما ذكرتم كون رفع الفاعل فيما لم يسمع عنهم قياسا او اختراعا
وانتم لا تقولون به قوله ولا يسقط عن المسمى ابدا من امارات العلامات التي يتميز بها الحقيقة عن المجاز ومعناه لزوم الحقيقة لا تنفي
عن مسماها بحال وانما المجاز فانه يمكن نفيه عن مفهومه في نفس الامر ولهذا لم يصح ان ينفى لفظ الاسد عن الهيكل المخصوص
وصح ان ينفى عن الانسان الشجاع علمنا انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل التعريف بهذه العلامة غير مفيد لاستلزامه
الدور وذلك لتوقف صحة النفي وامتناعه على كون اللفظ مجازا او حقيقة فان من تردد في كون اللفظ حقيقة او مجازا لم يعرف صحة
النفي وامتناعه لزوم الدور لو قيل المراد من صحة النفي وعدم صحته وجدانه مجازا لا يستعمل لانه وعلم وجدانه فيهما
ليندفع الدور فهو بعيد لان الوجدان ان صلح علامة للمجاز حصل بعدم الوجدان لا يصلح علامة للحقيقة اذ عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود الذي هو المطلوب فالاولى ان يجعل امتناع النفي في الحقيقة وصحته في المجاز من الخواص لا من العلامات
بل المعتبر من العلامات ان اللفظ اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند الاطلاق بلا قرينة فهو حقيقة وان لم يتبادر الا بالقرينة
فهو مجاز لان اهل اللغة اذا ارادوا افهام المعنى للغير اقتصروا على عبارات مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخر
لم يقتصروا عليها بل ذكروا معها قرينة قوله ومنال المجاز الى اخره يعني كما ان النص لا يعرف الا بالتوقيف ولكن يمكن ان
يوقف على حكم النوع من غير توقيف بسلوك طريقه وهو التامل في النص واستخراج الوصف المؤثر فاذا وجد ذلك في الفرع
يعدى الحكم اليه فكذلك الحقيقة لا يمكن ان يثبت في محل الا بالسماع عن اهل اللغة ولكن المجاز يمكن ان يثبت في محل بالتامل في
طريقه من غير سماع وهو التامل في محل الحقيقة واستخراج المعنى المشهور اللازم له فاذا وجد في محل اخر جوز ان يستعار اللفظ
له فيصح من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد الا ان المعتبر في القياس المعاني الشرعية وفي المجاز المعاني اللغوية
قوله واما الصريح فما ظهر المراد منه ظهورا بينا اي انكشف انكشافا تاما وهو احتراز عن الظاهر وقيل لا بد فيه
من قيد وهو ان يقال بالاستعمال او بالعرف ونحوهما ليتميز عن المفسر والنص اذ الفرق بين الصريح وبينهما ذكرنا ليس الا بكون
الاستعمال في الصريح وعدمه في المفسر والنص الشائعة في الميزان الا ان الشيخ رحمه الله ترك ذكره لدلالة مورد التقسيم عليه اذ هذا التقسيم

انما يصح منه النفي لو علم كونه مجازا ويصح منه لو علم كونه حقيقة فلو توقف كونه حقيقة او مجازا عليه لزم الدور

في بيان وجوه الاستعمال فعلى هذا لا يدخل فيه الا الحقائق العرفية وقيل الحاجة الى هذا القيد لان تمام الانكشاف في المعنى
قد يحصل بالتخصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فكما يدخل فيه الحقائق العرفية يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل
واحد قسما من اقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لان الشرط فيه كون الظهور بينا اي تاما وليس هو في الظاهر كذلك بل
فيه مجرد الظهور ولهذا توصف الاشارة بالظهور فيقال منه اشارة ظاهرة ومنه غامضة ولا توصف بالصراحة اصلا
لعدم تمام الانكشاف فيها ويؤيده ما ذكره الامام السيد ابو القاسم رحمه الله ان الصريح هو الذي يعرف مراده معرفة جلية
وما ذكر الشيخان ابو زيد وشمس الائمة رحمهما الله ان الصريح اسم لكلام مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقة او مجازا
قلت هذا كلام حسن اذ لا استبعاد في تسمية النص والمفسر صريحا وقد رأيت في كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان
مورد التقسيم ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال فيتميز
ان ما ذكرنا اولا اصح ثم لما استوعب الشيخ الحقيقة والمجاز رجع الشيخ في ايراد النظائر بين ما هو مجاز لغوي وبين ما
هو حقيقة لغوية فقوله انت حر وانت طالق ونكحت من قبيل الاول وقوله بعت من قبيل الثاني وقوله وهذا اللفظ اي
الصريح موضوع لهذا المعنى اي لما ظهر المراد منه ظهورا بينا اشارة الى انه من الاسماء المقررة وهي التي قررت على موضوعها
اللغوي في العرف او الشرع كالبيع والشراء لا من الاسماء المغيرة وهي التي غيرت عن موضوعها فيه كالصلوة والزكوة وهو
فعيل بمعنى فاعل من صرح يصرح صراحة وصروحة اذا خلص وانكشف وتصرح الخمر اذا ذهب عنها الزبد وصرح فلان بما في
نفسه اي اظهره قوله والصريح اي الخالص من كل شيء كلمة من متعلق بالصريح اي الصريح من كل شيء خالصه وقيل في الصحاح وكل
خالص صريح ويجوز ان يكون من متعلقا بالخالص اي الذي خلص من كل شيء هو الصريح وكلاهما واحد فلما خلص هذا اللفظ عن
محتملاته بمنزلة المفسر سمي صريحا قوله وهو ما استتر المراد به اي خلاف الصريح لفظا ما استتر المعنى الذي اريد به
وانما فسر خلاف الصريح به لان خلاف الشيء قد يكون نقيضه وقد يكون ضده فان كان المراد من الخلاف ههنا نقيضه فهو ما لم يظهر
المراد به ظهورا بينا وانه يتناول الظاهر وهو ليس بكناية ولكنه يتناول النص والمفسر والخفي والمشكل وغيرها ان قيد
الاستعمال وقيل هو ما لم يظهر المراد به بالاستعمال ظهورا بينا وفساده ظاهر وان كان المراد ضده فهو ما استتر
المراد به استتارا تاما ولا يوجد ذلك الا في المجمل فلا يكون التعريف جامعا واما نقل الشيخ بهذا التفسير بين ان المراد من
خلاف الصريح ضده وهو الاستتار لا نقيضه ادهما اولى بالتعريف به من نقيضه وهو عدم الظهور لكن الاول وجودي والثاني
عدمي وبين ايضا بقوله استتارا تاما ان قوله ظهورا بينا في تعريف الصريح لزيادة البيان اذ هو مفهوم من تقدير قيد
الاستعمال لانه من لوازمه ثم لا بد من القيد المذكور لانه عند من قال باشتراطه في الصريح بان يقال هو ما استتر المراد به بالاستعمال
اي يحصل الاستتار بالاستعمال بان يستعملوه في حينئذ للاستتار فانه مقصود عندهم لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا
في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة وعند من لم يقل باشتراطه في الصريح لا يشترط ههنا
فيدخل فيه المشترك وامثالها وعليه يدل كلام القاضي الامام فانه قال كل كلام يحتمل وجوها فهي كناية ولهذا تسمى المجاز
قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها الا ان الصحيح هو الاول لما ذكرنا من اشتراطه في مورد

التقسيم بين الاقسام ولا يجعل ذلك الا باشتراط مثل القيد ثم اذا ثبت علمنا ان المراد من الاستعمال هو التلفظ بكلام
لاداء معنى في مورد التقسيم وهو قوله والقسم الثالث وجوه استعمال ذلك النظم مطلق الاستعمال اذ الاستعمال في
الحقيقة والمجاز غير الاستعمال في الصريح اذ هو فيه متقيد بالموضوع وفي المجاز بغير الموضوع وهو في الكناية غيره في الصريح
اذ هو فيها متقيد بقصد الاستتار فلا بد من قيد مشترك اي معنى جامع ليستقيم التقسيم وليس ذلك الا مطلق الاستعمال
فافهم وقال صاحب المفتاح في تعريف الكناية هي ترك التصريح بذكر الشيء الى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور الى المتروك
كما يقول فلان طويل النجاد لينتقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز والكناية من وجهين احدهما
ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول نجاده من غير ارتكاب تاويل
مع ارادة طول قامته والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسدا ان تريد معنى الاسد من غير تاويل والثاني ان مبنى
الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وذكر غيره ان الفرق بينهما انه
لا بد في المجاز من اتصال وتناسب بين المحلين وفي الكناية لا حاجة اليه فان العرب تكنى عن الحبشي بابي البيضاء وعن الضرير بابي
العيناء ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد ومثلها المغايبة وساير الفاظ الضمير مثل انا وانت وغيرهما لانها لما لم تميز بين
اسم واسم الا بدلالة اخرى لم يكن صريحه ولما احتملت التميز بدلالة استقامت كناية عن الصريح فكانت الفاظ الكناية من الصريح
بمنزلة المشترك من المفسر من حيث ان الفاظ الكناية لا يفهم معناها الا بدلالة اخرى والصريح اسم لما يفهم معناه منه بنفسه ولا يلزم
على قول من زاد قيد الاستعمال في التعريف ان مثل الالفاظ كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا يكون داخلا في التعريف لانا نقول
انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يفصح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بابي
فلان لانها كنايات قبل الاستعمال ايضا فيكون داخلا في التعريف قوله اخذت اي الكناية من قولهم كنوت وكنيت وقع على
مذهب الكوفيين ان المصدر ماخوذ من الفعل عندهم والفعل هو الاصل فاما على مذهب البصريين فالمصدر هو الاصل والفعل
مشتق منه ثم ان كانت لام الكلمة يا وهو المشهور فهي في الكناية اصلية كما في النهاية والسقاية وان كانت واوا وهي لغة فيها
غير مشهورة ولهذا استشهد بها دون اليا اي فهي منقلبة عن الواو على غير قياس كما انقلبت الواو عنها في جبوت الخراج جباوة
والاصل جباية والكناية لغة ان تتكلم بشيء وتريد به غيره وهي من الاسماء المقترحة والقذور المراة التي تتجنب الاقذار
والريب واعرب بحجته اي افصح بها من غير تقية من احد والمصارحة المجاهرة يعني اني ربما اذكر غيرها واريدها
خوفا من غيرتها واتقاء المحنة اياها وربما غلبني سكر الحب فافصح بها من غير تقية مراصد واذكرها صريحا وهذه جملة الحقيقة
والمجاز والصريح والكناية باقي تعذرها اي تمام تقريرها قوله وتقسيم القسم الرابع اي باعتبار اصل التقسيم او الخامس
باعتبار المقابل ان الاستدلال بعبارة النص اي بعينه ولهذا قال القاضي الامام الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام
وسياقه وكذا ذكر ابو اليسر ايضا فيكون مثل الاضافة من باب اضافة العام الى الخاص كما في قولك جميع القوم وكل الدراهم ونفس
الشيء والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد هاهنا والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال
عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اي فسرتها وكذا اعبرتها وعبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات

لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا ولانها تكلم عما في الضمير واعلم
انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقة كان او
مجازا خاصا كان او عاما اعتبارا منهم للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص وهذا هو المراد من النص في هذا
الفصل دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات الحكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او صريح او كناية استدلالا
بعبارة النص والعبارة هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له والمراد من العمل عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح كما
اذا قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله جل ذكره ولا تقربوا الزنا فهذا واضالها هو العمل
بظاهر النص والاستدلال بعبارته واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب احديها ان يدل
على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلي منه كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا منه كاباحة النكاح من هذه الاية والثالثة ان يدل على معنى هو من
لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب الحديث فالقسم الاول مسوق
ليس الا والقسم الاخير ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلفظ به لاداء معنى
غير مسوق من وجه وهو انه انما ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلي اذ لا يتاتى له ذلك الا به يوضح الفرق بين
القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في السوق بان افرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك
اصلا واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد هاهنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان
مقصودا اصليا فدخل القسم المتوسط هاهنا في السوق ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله
تعالى فانكحوا ما طاب لكم او في اباحة البيع بقوله عز اسمه واحل الله البيع كان استدلالا بعبارة النص لا باشارته ويؤيد
ما ذكرنا ما قال صدر الاسلام في اصوله الحكم الثابت بعين النص اي بعبارة ما اثبته النص بنفسه وسياقه كقوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا فعين النص يوجب اباحة البيع وحرمة الربوا والتفرقة فيسوى بين ما هو مقصود اصلي وهو
التفرقة وبين ما ليس كذلك وهو حل البيع وحرمة الربوا فجعلهما ثابتين بعبارة النص لا باشارته قوله والاستدلال
باشارته الاشارة الايماء وكان السامع غفل عن المعنى المضمون في النص لاقباله الى ما دل عليه ظاهر الكلام فالنص يشير
اليه وقوله لكنه غير مقصود نوع تعرض لجانب المعنى وقوله ولا سيق له النص تعرض لجانب اللفظ والضمير في لكنه ولكنه
راجع اليها وليس بظاهر من كل وجه لانه لما لم يسق له الكلام لا بد وان يكون فيه نوع غموض فيحتاج الى ضرب تامل وابتلاء
تشوق عليه كل احد وقال القاضي الامام وشمس الائمة رحمهما الله الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من
الصريح او المشكل من الواضح ثم ان كان ذلك الغموض بحيث يزول بادنى تامل يقال هذا اشارة ظاهرة وان كان يحتاج
الى زيادة فكر يقال هذا اشارة غامضة وقوله ليس بظاهر من كل وجه ليس من تمام التعريف بل هو ابتداء كلام
والغرض منه الاشارة الى التعليل لتسمية هذا القسم اشارة ولهذا قال فسميناه اشارة بالفاء وقوله كرجل
الى اخره تشبيه لما ثبت بالنظم غير مقصود في ضمن ما هو المقصود بما ادرك بالبصر غير مقصود في ضمن ما هو المقصود والغرض

منها التنبيه على كون هذا القسم من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما ان ادراك ما ليس بمقصود بالنظر مع ادراك ما هو المقصود
من كمال قوة الابصار والالحاظ النظر بموخر العين ويدرك عنه ما شاره لحظاته اي بلحظاته وكانها تشير الناظر الى غير ما اقبل
عليه ليدركه الضمير [illegible] راجع الى ما في قوله ما ثبت منظومة على سبيل الترجمة بفتح الجيم اي التفسير ومنه الترجمان بفتح
التاء والجيم وضمهما المفسر كلام الغير لما سبق وهو قوله تعالى ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل الا ما قبله وهو
قوله فلله وللرسول لان قوله تعالى للفقراء بدل مما ذكرنا بتكرير العامل لا من قوله فلله وللرسول والمعطوف عليه لانه تعالى
هو الغني على الاطلاق ورسوله اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير كيف وانه تعالى اخرج رسوله عن الفقراء بقوله عز وجل
وينصرون الله ورسوله اي [illegible] هو معطوف على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمرو
كذا في التيسير فعلى هذا لا يكون ترجمة لما سبق بل يكون بيانا للمصرف الخ وعلى التقدير السوق لبيان مصارف الخمس
واسم الفقراء اي وذكر هذا الاسم دون غيره اشارة الى الذين هاجروا من مكة قد زال ملكهم عما خلفوها باستيلاء
الكفار عليها لانه تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا اغنياء بمكة بدليل قوله اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقر على الحقيقة
بزوال الملك لا ببعد اليد عن المال لان ضده الغنى وهو ملك المال لا قرب اليد من المال الا ترى ان ابن السبيل غني حقيقة وان بعدت
يده عن المال لقيام الملك ولهذا وجبت عليه الزكوة والمكاتب فقير حقيقة ولو اصاب مالا عظيما لعدم الملك حقيقة فلهذا قلنا
ان استيلاءهم بشرط الاحراز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك لسماهم ابناء السبيل لانهم لم بعدت يدهم عن المال مع قيام
الملك فيه وهذه من الاشارات الظاهرة التي يعرف بادنى تامل الا ان فيه لم يعمل بها وانما قال سماهم فقراء ولم يسمهم
ابن السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل اليه وانهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت
اطماعهم بالكلية عن اموالهم فلم يستقم ان يسموا ابناء السبيل ولكنهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطع عنهم اموالهم بالكلية وان
كانت باقية على ملكهم صح تسميتهم فقراء مجازا كما لا مال لهم اصلا كما في تسمية الكفار امواتا وعميا وبكما وعديم العقل مع
ان لهم [illegible] عمي فهم لا يعقلون بهذا الطريق والدليل على صرفه الى المجاز قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
وليس المراد نفي السبيل الحسي بالاجماع فيرجع النفي الى السبيل الشرعي والتملك بالقهر الذي هو عدوان محض اقوى جهات السبيل
ومما روي ان عيينة بن حصين اغار على سرح بالمدينة وفيها ناقة رسول الله صلعم العضباء واسر امراة الراعي قالت المراة فلما جن الليل
قصدت الغرائر فوضعت يدي على بعير [illegible] ووضعت يدي على ناقة رسول الله العضباء فركبتها وقلت ان نجاني
الله عليها فلله علي ان انحرها فلما اتيت رسول الله صلعم وقصصت عليه القصة قال عم بئس ما جزيتها لا نذر فيما لا يملكه ابن ادم
ناقة [illegible] الى الهلاك على اسم الله تعالى ولكنا نقول لا حجة لهم في الاية لانها تدل على نفي سبيلهم على المؤمنين لا على اموالهم وهم
لا يملكونه بالاستيلاء ايضا انما الكلام في الاموال والمراد نفي السبيل في الاخرة كما قال ابن عباس رضي الله عنهما بدليل قوله فالله
يحكم بينهم يوم القيمة او نفي الحجة كما قال السدي ولانه ذكر حديث لانه معارض بما روي ان عليا رضي الله عنه قال للنبي صلى الله
يوم فتح مكة الا تنزل دارك يعني الدار التي ورثها النبي صلعم من خديجة رضي الله عنها وهو كان استولى عليها عقيل بعد هجرته فقال
وهل ترك لنا عقيل من دار ولا يقال انما قال ذلك لانه كان خربها ولم يبق صالحا للنزول لان قوله هل الا تنزل دارك

يابى ذلك وما قال ابن عيينة لم نحرزها بدار الحرب فلم يملكها ولم يملكها المراة فلهذا استردها منها وجعل نذرها فيما لا يملك
فلم يصح ما ذكره من القراين صار لفظ الفقراء الى المجاز يحمل على الحقيقة ادنى الاصل في الكلام فالحاصل ان الاشارة
قد تكون موجبة لموجبها قطعا مثل العبارة مثلها في قوله وعلى المولود له رزقهن وقد لا توجب قطعا وذلك عند احتمال معنى
الحقيقة والمجاز مرادا بالكلام فاما كونها حجة فلا خلاف فيه قوله وقوله عز وجل اما معطوف على قوله قوله
تعالى للفقراء او قوله سيق لكذا حال مستانف لا محل لها من الاعراب واما مبتدا او سيق خبره فيكون من قبيل المرفوع المحل واشار
عطف على سيق والضمير المستكن فيهما يرجع الى القول وكذا البارز في بقوله اي سيق هذا القول لكذا واشار هذا المسوق
بقوله وعلى المولود له الى كذا وكانه قال المسوق فيما هذا الكلام او الضمير المستكن في اشار والبارز في بقوله
يرجعان الى ما دل عليه قوله سيق من السابق وهو الله تعالى ان جاز ذلك وكانه هو مراد المصنف اي سيق هذا القول لكذا
واشار بسابق هذا القول وهو الله تعالى بقوله وعلى المولود له الى كذا او الباء في بقوله زايد واشار مسند الى القول
والضمير البارز راجع الى الله تعالى اي سيق قول الله تعالى وهو وعلى المولود له الى الخ لكذا واشار قوله وعلى المولود له الى
كذا وفي الكل تعسف ولو قيل اشير لكان احسن قوله جل ذكره وعلى المولود له اي على الذي يولد له وهو
الاب وله في محل الرفع على الفاعلية نحو عليهم في غير المغضوب عليهم رزقهن وكسوتهن اي طعام الوالدات ولباسهن بالمعروف
اي من غير اسراف ولا تقتير نظرا للجانبين او تفسيره ما ذكر بعده في الاية ان كان المراد من الوالدات في اول الاية المطلقات
وهو الظاهر بدليل ان ما قبل الاية وما بعدها في ذكر المطلقات فالمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجر
لانهن يحتجن الى ما يتقوين به ابدانهن لان الولد انما يغتذي باللبن وانما يحصل لها ذلك بالاغتذاء وتحتاج هي الى [illegible]
التستر وكان هذا من الحوائج الضرورية كذا في التيسير وان كان المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة
دون الاجر فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة التي تحتاج اليها في حال الرضاع لا اصل النفقة لان ذلك واجب بالنكاح وعلى
التقديرين الكلام مسوق لبيان ايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب وفي ذكر المولود له دون ذكر الوالد اشارة
الى ان النسب الى الاب لانه تعالى اضاف الولد اليه بحرف الاختصاص فيدل على انه هو المختص بالنسب اليه حتى لو كان الاب
قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا في باب الكفاءة والامامة الكبرى وفي العكس بالعكس ولهذا قيل شعر
وانما امهات الناس اوعية مستودعات وللانساب اباء وفيه تنبيه ايضا على ايجاب النفقة
والكسوة على الاباء اي الوالدات لما ولدن لهم وكان عليهم ان يرزقوهن ويكسوهن اذا ارضعن اولادهن كالاظئار
الا ترى انه ذكره باسم الوالد حيث نبه على هذا المعنى وهو قوله واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده الاية قوله والى هذا اشار
النبي عم انت ومالك لابيك روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي صلعم فقال ان لي مالا وولدا والدي يحتاج الى
مالي قال انت ومالك لوالدك وفي رواية لوالديك كذا في المصابيح وذكر في الكشاف شكى رجل الى رسول الله عم اباه وانه ياخذ ماله
فدعا به فاذا هو شيخ يتوكا على عصا فسأله فقال انه كان ضعيفا وانا قوي وفقيرا وانا غني فكنت لا امنعه شيئا من مالي واليوم انا
ضعيف وهو قوي وانا فقير وهو غني ويبخل علي بماله فبكى عم وقال ما من حجر ولا مدر يسمع هذا الا بكى ثم قال انت
ومالك لابيك

ابيات تام

وذكر الامام ظهير الدين البخاري رحمه الله في فوائده ان شيخا اتى النبي عليه السلام وقال ان ابني هذا له مال كثير وانه لا ينفق علي من ماله
فنزل جبريل عليه السلام وقال ان هذا الشيخ قد انشأ في ابنه ما قرع سمع عينه فاستنشدها فانشدها الشيخ وقال شعر
غذوتك مولودا ومنتك يافعا ۞ تعل بما اجني عليك وتنهل ۞ اذا ليلة ضاقتك بالسقم لم ابت ۞ لسقمك الا باكيا
اتململ ۞ كاني انا المطروق دونك بالذي ۞ طرقت به دوني وعيني تهمل ۞ فلما بلغت السن والغاية التي ۞ اليها مدى
ما كنت فيك اؤمل ۞ جعلت جزائي غلظة وفظاظة ۞ كانك انت المنعم المتفضل ۞ فليتك اذ لم ترع حق ابوتي
فعلت كما الجار المجاور يفعل ۞ تراه معدا للخلاف كانه ۞ برد على اهل الصواب موكل ۞ فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال انت ومالك لابيك فهذا الحديث يدل على ان للاب حق التملك في مال الابن لان ظاهره وان دل على ثبوت حقيقة
الملك له لكنه لما تخلف بالاجماع وهو ان علم الرجل احق بماله والابن وولده والفاسد محمول على اثبات حق التملك له في ماله
فيتملك عند الحاجة بغير عوض ان كان من الحوائج الاصلية وبعوض ان لم يكن كذلك وان لم ته تاويلا فغيره فلا يعاقب باتلاف
ولده كما لا يعاقب باتلاف عبده وقد عرف تحقيقه في موضعه فالنص المذكور باشارته ايد هذا الحديث وازيد لان
موافقة الحديث لا بد صحة الحديث لقوله عليه السلام وما وافق فاقبلوه فهذا معنى قوله واشار الى قوله انت ومالك لابيك
قوله تعالى وحمله وفصاله المراد بيان مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع به لان الرضاع يليه الفصال
ويلابسه لانه ينتهي به والغرض هو الدلالة على الرضاع التام المنتهي بالفصال ووقته ثم المراد من الحمل ان كان هو الحمل
بالايدي اذ الطفل يحمل باليد في مدة الرضاع غالبا فالمدة المذكورة للحمل والفصال جميعا ولا تعرض للحمل في البطن حينئذ
الام فلا تكون الاشارة المذكورة ثابتة فيها ويكون الاحتجاج لابي حنيفة في ان اكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا ويحمل على هذا التقدير
قوله حولين كاملين وفصاله في عامين على بيان مدة وجوب اجر الرضاع على الاب دفعا للتعارض وان كان المراد منه الحمل في
البطن كما ذهب اليه الجمهور وهو الظاهر فالاشارة ثابتة ولا يمكن التمسك لابي حنيفة بها في تلك المسألة بل يتمسك له بالمعقول
وهو ان اللبن كما يغذي الصبي في الحولين يغذيه بعدهما والفطام لا يحصل في ساعة واحدة بل يفطم درجة فدرجة حتى ينسى اللبن
ويتعود الصبي الطعام فلا بد من زيادة على حولين لمدة الفطام واذا وجبت الزيادة قدرنا تلك الزيادة بادنى مدة الحمل
وذلك ستة اشهر اعتبارا للانتهاء بالابتداء كذا في المبسوط ثم هذا النص سيق لبيان منة الوالدة لانه تعالى امر
بالاحسان الى الوالدين ثم بين السبب من جانب الام بقوله حملته امه كرها اي ذات كره على الحال وحملا ذا كره على الصفة للمصدر والكره المشقة
ثم زاد في البيان بقوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا اي مشقة الحمل لم يكن مقتصرة على زمان قليل بل هي مع مشقات الرضاع ممتدة
في هذه المدة وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر كما قال علي وابن عباس رضي الله عنهم فيما روي ان امرأة ولدت لستة اشهر
من وقت التزوج فرفع ذلك الى عثمان رضي الله عنه فهم برجمها فقال علي وابن عباس رضي الله عنهم اما انها لو خاصمتكم
بكتاب الله لخصمتكم في الخصومة قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال عز اسمه والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين فبقي ستة اشهر للحمل فاخذ عثمان بقولهما ودرأ عنها الحد وقال ابو اليسر رحمه الله وهذه اشارة فهمها علي و
عبد الله بن عباس بدقة فهمه وقد اختفى هذا الحكم على الصحابة فلما اظهر قبلوا منه ولا اتفاق لا بد في الاشارة من ان يكون اللفظ يدل على

اي غلبتكم

اليه ولعل ذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل الفروق كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى لانا نقول يلتبس بها ايضا لم يرد ان مطابقة
فيكون التشبيه بعض هو لوله مقلوبا بين النظم ولا منافاة بين بيان الفروق والاشارة فيكون بيان الفروق ايضا فان قيل
الفصال مستمر في مدة الحمل بتسعة اشهر فكان المناسب في مقام بيان المنة ذكر الاكثر المعتاد لا ذكر الاقل النادر كما في
الفصال قلنا قد قيل نزلت الآية في ابي بكر رضي الله عنه حملته امه تسعة ثم وضعته على تمام ستة اشهر وقيل نزلت
في الحسن او الحسين رضي الله عنهما وضعته امه على ما ذكر من المدة كذا في شرح التاويلات فاذا كان كذلك لا يستقيم ذكر ما هو اكثر
لئلا يؤدي الى الكذب ولان هذه المدة اقل مدة الحمل اذ الانسان لا يعيش اذا ولد لاقل من ستة اشهر فتكون مشقة الحمل
في هذه المدة موجودة لا محالة في حق كل مخاطب فيكون اعتبار ما هو المتيقن به لكونه ملزما للمنة اولى وادخل في باب
المناسبة بخلاف الفصال لانه لا يوجد في الاقل فلا يتيقن في نفس الرضاع اذ يجوز ان يعيش الانسان بدون ارتضاع
من الام فلا جرم اعتبر فيه الاكثر لانه هو الغالب بعد ذا الرضاع اختيار في الشفقة حاملا على تلك المدة فصار في التقدير
كانه قيل قد حملته ستة اشهر لا محالة ان لم تحمله اكثر منها وارضعته سنتين فوجب عليه الاحسان اليها دلالة النص هي ما ثبت
بغير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي ويسميها
عامة الاصوليين فحوى الخطاب لان فحوى الكلام معناه كذا في الصحاح وفي الاساس عرفت في فحوى كلامه اي فيما تنسمت
من مراده بما تكلم به ماخوذ من الفحا وهو ابزار القدر ويسميها بعض اصحاب الشافعي مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ
في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق قوله بمعنى النص لغة اي بمعناه اللغوي لا بمعناه الشرعي ولغة تمييز
لا اجتهادا ولا استنباطا ترادف وهذا نفي كونه قياسا واعلم ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود
من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التافيف والنهر كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما
فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق التنبيه وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم في قوله ان الذين ياكلون اموال
اليتامى ظلما ترك التعرض لها فيثبت الحكم في الاحراق والاهلاك ايضا ولولا هذا المعنى لما لزم من تحريم التافيف تحريم
الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امر بقتل ملك منازع له لا تقل له اف ولكن اقتله لكون القتل اشد في دفع
محذور المنازعة من التافيف ويقول الرجل والله ما قلت لفلان اف وقد ضربته ووالله ما اكلت مال فلان وقد احرقته
فلا يحنث ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعا كما في تحريم التافيف فالدلالة قطعية وان احتمل ان يكون غيره
هو المقصود كما في ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهي ظنية ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولا بد
في معرفته من نوع نظر ظن بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس جلي فقالوا لما توقف على ما ذكرنا
وقد وجد اصل كالتافيف مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة هو لزوم دفع الاذى يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك
الا انه لما كان ظاهرا سميناه جليا وليس كما ظنوا على ما ذهب اليه الجمهور لان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءا
من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما يخلو اصلا جزءا مما يخلو فرعا كما لو قال السيد لعبده لا تعط زيدا
ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة المنصوصة داخلة فيما فوقها ولانه كان ثابتا قبل شرع القياس

فعلم ان هذه الدلالة لفظية وليست بقياس ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته الا ما نقل عن داود
الظاهري يفهم المعنى منه على سبيل القطع او الظن **قوله** وهذا معنى نفهمه منه لغة اي ان المقصود ايصال الالم بهذا الطريق
اليه او منعه عنه ولهذا لو حلف لا يضربه فضربه بعد الموت لا يحنث والحلف ليضربنه فلم يضربه الا بعد الموت لم يبر وكذلك معنى
الاذى من التأفيف ثم تعدى حكمها اي حكم التأفيف وهو الحرمة الى الضرب والشتم بذلك المعنى للتيقن بتعلق الحرمة اليه الا اذا كان
صادرا ممن لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم هذا من لغتهم الاكرام لم يثبت الحرمة في حقه ولا تعلق الحكم بالايذاء اي التأفيف
صار في التقدير كان قيل لا تؤذيهما فتثبت الحرمة عامة ولا يقال ينبغي ان يحرم التأفيف للوالدين وان لم يعرف المتكلم
معناه او استعمله لجهة الاكرام لان العبرة للمنصوص عليه في محل النص لا للمعنى كما في اذا انتقص صاع من تمر قيمته نصف صاع من بر
بطريق القيمة يصح ... فانه لا يجوز لما ذكرنا لانا نقول ذلك فيما اذا كان المعنى ثابتا بالاجتهاد فيكون ظنيا وانه لا يظهر
مقابلة القطعي فاما اذا كان المعنى ثابتا بالنص وعرف قطعا ان الحكم متعلق به فالحكم يدور على المعنى لا غير كطهارة سؤر
الهرة لما تعلقت بالطوف في قوله عليه السلام انها ليست بنجسة الحديث كان سؤر الهرة الوحشية نجسا لعدم قيام المعنى لعدم الطوف
وحاصل فرق المصنف ان المفهوم بالقياس نظري ولهذا شرط في القياس اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه لانه ضروري
او بمنزلته لانا نجد انفسنا ساكنة اليه في اول سماعنا هذا اللفظ ولهذا اشترك اهل الراي وغيرهم ولا يكون قياسا لانتفاء
المشروط بانتفاء الشرط **قوله** واما يعمل بهذا النوع اي بهذا النوع وهو دلالة النص يثبت عند المصنف ما يثبت بالنصوص
حتى الحدود والكفارات وكذا عند من جعله قياسا من اصحاب الشافعي لانه يثبت بالقياس عندهم فاما عند من جعله قياسا
من اصحابنا فلا يثبت به الحدود والكفارات لانها لا تثبت بالقياس عندنا فهذا هو فائدة الخلاف والبيان الذي المصنف
فيما بعد وسمعت عن شيخي قدس الله روحه وهو كان اعلى كعبا من ان يجازف ويتكلم من غير تحقيق انه يثبت مثل هذا
القياس عندهم كما ثبت بالقياس الذي علته منصوصة فعلى هذا لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا ونؤيده
ما ذكره الغزالي في المستصفى وقد اختلفوا في تسمية هذا القسم قياسا وبعد تسميته قياسا لانه لا يحتاج الى
فكرة واستنباط علة ومن سماه قياسا اعترف بانه مقطوع به ولا مشاحة في الاسامي فمن كان القياس عنده عبارة عن
نوع من الالحاق يشمل هذه الصورة ولا مشاحة في عبارة **قوله** واما الثابت باقتضاء النص الى اخره الاقتضاء
الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه قيل في تفسير المقتضى هو ما اضمر في الكلام ضرورة صدق المتكلم ونحوه
وقيل هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ وقال القاضي الامام هو زيادة على النص
لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلغو ومن العبارات ما يؤدي معنى واحدا ولابد من زيادة
قيد في التعريف على ما سيجيء ليخرج المحذوف وقسم الخ وهو ان يقال هو ما ثبت زيادة على النص لتصحيحه شرعا واعلم
ان الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضي
والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكر بعض المحققين وقيل الكلام
الذي لا يصح شرعا الا بالزيادة هو المقتضي وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضي ومثاله

اي الاذى نفهم من التأفيف لغة لا ذا بالمعنى الايلام من الضرب معنى اذا قيل اضرب فلانا او لا تضربه نفهم منه لغة ح

المشهور قولك لغيرك اعتق عبدك عني بالف فنفس هذا الكلام هو المقتضي لعدم صحته في نفسه شرعا وطلبه ما يصح به اقتضاء
وما زيد عليه وهو البيع مقتضى وما ثبت بالبيع وهو الملك حكم المقتضي وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى واذا عرفت
هذا فاعلم ان المراد من لفظ الثابت ان كان هو المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص فمعنى **قوله** واما الثابت
باقتضاء النص واما المقتضى والضمير المستكن في لم يعمل والبارز في عليه راجعان الى النص ويقرأ بشرط تقدم على
الاضافة ويكون التنوين في تقدم عوضا عن المضاف اليه وهو الضمير العائد الى ما اي بشرط تقدمه كما يقتضيه هذا المقام
وكذا ذكر المصنف فيما بعد وذلك اشارة الى الثابت والمقتضى بالفتح في قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لان ذلك
المفعول جاء في المصادر في المنشعبات واللام في بل الاضافة والفاء في فاشارة الى التعليل فسميته بهذا الاسم او
الى التعليل اشتراط تقدمه عليه وهي في مصار البيان كونه نتيجة للجملة الاولى في تقدير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لم يعمل
النص اي لم يفد شيئا ولم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص وانما سمي هذا الشيء بالمقتضى لانه امر اقتضاه النص
او انما شرط تقدمه عليه لان ذلك امر اقتضاه لصحة ما تناوله النص اياه فتكون صحة النص متوقفة عليه توقف المشروط
على الشرط فيتقدم لا محالة ولما اقتضى النص ذلك الشيء لصحته صار ذلك الشيء مضافا الى النص بواسطة اقتضاء النص اياه
ونؤيد هذا الوجه ما ذكره شمس الائمة رحمه الله المقتضى عبارة عن زيادة على المنصوص شرط تقدمه ليصير المنظوم مفيدا او
موجبا للحكم وبدونه لا يمكن اعمال المنظوم وقد يأتي في بعض الشروح واما الثابت بطلب النص لنفسه فشيء لم يعمل النص بدون
تقدمه على النص فان النص اقتضاه ليكون متناولا له صحيحا فصار متناول النص مضافا الى النص لكن بواسطة المقتضي
اذ لو لم يكن المقتضي لما صح ما تناوله النص واذا لم يصح لا يكون مضافا الى النص كقوله علم شراء القريب اعتاق اضاف
الاعتاق الى الشراء بواسطة مقتضاه وهو الملك اذ الملك هو الذي يوجب العتق في القريب لا الشراء ولولا المقتضي لما صح
اضافة الاعتاق الى الشراء فجعل هذا الشارح الضمير المستكن في فصار راجعا الى ما في ما تناوله وهذا احسن ايضا وان كان
المراد من الثابت حكم المقتضي كما ان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم فالاقتضاء بمعنى المقتضي ويقرأ بشرط بالتنوين والجار يتعلق
صفة له وذلك اشارة الى النص وهذا اشارة الى الثابت والمقتضي بمعنى المفعول والفاء في فصار للاشارة الى التعليل التقدم لا غير
[illegible] فصار للاشارة الى كون اضافة الحكم نتيجة للاقتضاء او تقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص في اثباته
[illegible] يوجب الا بشرط تقدم على النص وانما تقدم ذلك الشرط لانه امر اقتضاه النص لصحة متناوله ولما كان مثبت ذلك الحكم
مضافا الى النص لان النص اقتضاه صار الحكم مضافا الى النص لكن بواسطة فلا يكون ثابتا بالراي واليه اشار بقوله
فكان كالثابت بالنص اي الحكم الثابت بالمقتضي او المقتضى على الوجه الاول كالثابت بالنص قال شمس الائمة فعرفنا
ان الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس ونؤيد هذا الوجه ما قال صدر
الاسلام ابو اليسر رحمه الله واما الحكم الثابت بمقتضى النص فهو ما ثبت بشيء زائد على النص اقتضاه النص فيكون الحكم ثابتا
بالنص لان المقتضي ثابت بالنص والحكم ثبت بالمقتضي فيكون المقتضي مع حكمه ثابتين بالنص **قوله** وعلامته الى اخره
اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي وجميع المعتزلة جعلوا ما يضمر في الكلام لتصحيحه ثلاثة اقسام ما اضمر

وهذا

ضرورة صدق المتكلم كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ الحديث وما اضمر لصحته عقلا كقوله تعالى اخبارا واسأل القرية وما اضمر لصحته شرعا كقول الرجل اعتق عبدك عني بالف وسموا الكل مقتضى ولهذا قالوا انه تحذف هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وهو مذهب القاضي الامام ابي زيد رحمه الله ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم في الاقسام الثلاثة وهو مذهب الشافعي وبعضهم الى القول بعدم جوازه في جميعها وهو مذهب القاضي الامام وشمس الائمة رحمهما الله وصدر الاسلام وصاحب الميزان في ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما اضمر لصحة الكلام شرعا فقط وجعلوا ما وراءه قسما واحدا وسموه محذوفا او مضمرا وقالوا بجواز العموم في المحذوف دون المقتضى الا ان السرخسي فانه لم يقل بعموم المحذوف ايضا وان سلم انه غير المقتضى وسيأتيك الكلام في مشروحاته في السعاية فلما كان كذلك كان دأب الشيخ ان يفرق بين المقتضى والمحذوف ببيان العلامة فقال وعلامته اي وعلامة المقتضى ان يصح اي بالمقتضى المذكور اي يصير معناه المعنى وموجبا لما تناوله وفي بعض النسخ والاليق عند ظهوره اي لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به اي لا يفيد بل يبقى كما كان قبله ويصلح بنصب الحال اي المذكور لما اريد به من المعنى اي لا يتغير معناه ايضا وبمجموع ما ذكر يقع الفرق بينه وبين المحذوف لان المحذوف وان كان يصح المذكور الا انه ربما يتغير به ظاهر الكلام عن حاله واعرابه كما في قوله واسأل القرية وربما لا يتغير ولكنه لا يبقى صالحا لما اريد به لتغير معناه كما لو تزوج عبد بغير اذن سيده فاخبر المولى فقال طلقها لا يثبت الاجازة اقتضاء وان كان يصح المذكور به ولا يتغير ظاهره عن حاله لكنه لا يبقى صالحا لما اريد به لان ولاية حال العبد وهو تمرده على مولاه بهذا التزوج تدل على ان غرض المولى رد العقد والمتاركة فانه سمي طلاقا لا ابقاء النكاح واجازته فيصح الامر فلو يثبت الاجازة اقتضاء لم يبق قوله طلقها صالحا لما اريد به وهو اي المتاركة بل يصير امرا للعبد بالطلاق وليس ولاية ذلك فلا يصح الامر بخلاف ما اذا زوجه فضولي فبلغ الخبر فقال طلقها حيث يثبت الاجازة اقتضاء لانه يبقى الكلام صالحا لما اريد به كما كان لانه يملك التطليق بعد الاجازة كما كان يملكه قبلها فيملك الامر به ايضا وان قرأ ويصلح بالرفع وجعل الضمير عائدا الى المقتضى مع انه يلزم منه انتشار الضمير فمعناه ويصلح المقتضى لما اريد به من تصحيح الكلام وذلك بان يكون اثباته تبعا للمقتضى قال ابو اليسر رحمه الله الشيء انما يثبت بطريق الاقتضاء اذا كان تابعا للمصرح لان المقتضي يصير تابعا في الحكم حتى يصلح ان يصير تابعا له في الثبوت او يكون منه لان الشيء قد يستتبع مثله ولا يجوز ان يكون اصل الشيء ولهذا قلنا لو قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق ولا يقتضي ذكر اليد ذكر النفس وان تكون الطلاق لا يقع على اليد الا بعد وقوعه على النفس لان النفس اصل اليد فلا يجوز ان يصير تابعا لها في الذكر والثبوت لانه يؤدي الى ان يصير الاصل تبعا والتبع اصلا وكذا حكم النكاح والبيع وهذا بلا اختلاف بيننا وبين من قال الا ان عنده يقع الطلاق باضافته الى اليد بطريق اخر وانما الاختلاف في عمومه هذا اللفظ وعن هذا قلنا اذا قال العبد لكفر بهذا العبد عن مسكك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا ولذلك قلنا ان الكفار لا يخاطبون بالشرائع اذ لو خوطبوا لثبت الايمان تبعا لها ولا يصح اذ جميع الاحكام الشرعية تبع للايمان وكذلك في دعوى البايع اذا ادعى على اخر انك اخي لابي وامي فان كان يدعي عليه حقا صحت الدعوى وقبلت الشهادة على ذلك والا فلا لان الاخوة حق يبتنى على البنوة على الغائب

مقتضى

بنزام

ودلك اصلا وهذا تابع فلم يجز ان يصير ذلك مقتضى هذا فبقي حقا على غائب فلم يسمع فان ادعى حقا مقصودا صارت الاخوة والبنوة مقتضاه وتبعا له فوجب القضاء به غير مقتضى ولكن شبه المقتضى من وجه لا لا اي لان الاصل اذا ثبت صريحا ثبت به ما اضيف السامع السؤال الذي نسبه الى القرية وتعلق بها والضمير اليه راجع الى القرية على تأويل المذكور او المسؤول هذا هو المشهور في مثل هذا الضمير ولكن التحقيق فيه ان التانيث انما يجب مراعاته حتما اذا كان مرتبا على المذكور بزيادة حرف على صيغة التذكير كضارب وضاربة او بصيغة غير صيغة التذكير اي لم يكن له مذكور في استعمال فاذا كان كذلك يلزم مراعاته نحو التذكير والتانيث واذا لم يكن كذلك سقط اعتباره لعدم الترتيب وتعذر المراعاة كما في لفظ المعرفة والنكرة فلا يقال نكرتها لما لم يكن مرتبا على التذكير اذ ليس لها مذكر لا بنقصان حرف التانيث ولا بصيغة اخرى استوى فيهما التذكير والتانيث سواء وصفت به حوا اسم معرفة واسم نكرة او جعلته خبرا نحو زيد معرفة والرجل معرفة بخلاف المعرفة والمنكرة لان تانيثهما مرتب فامكن المراعاة ونظيرهما لفظا اسم وشيء وكذا الفعل والحرف فتقول ضرب شغل وضرب فعل ورب حرف ومن حرف فلا يقول هذا اسم وهذه اسمة وهذا شيء وهذه شيئة وضرب فعل وضربت فعلة ومن حرف وربة حرفة فتبين ان التذكير والتانيث اذا لم يكونا مرتبين لم يراع حقهما كذا في المحصل في شرح المفصل ولهذا قال جار الله في المفصل المضمرات والضمير في قوله ربه رجلا نكرة مبهم ولم يقل مبهمة ولما كان تانيث القرية غير مرتب استوى فيها التذكير والتانيث وليكن هذا على ذكر منك فانك تحتاج اليه في هذا الكتاب كثيرا **قوله** ضرب بالاضمار جعل من باب الاضمار ههنا وسماه فيما بعد محذوفا والاضمار ما له اثر في اللفظ كقوله وبلى اي ورب بلى وقوله الله لافعلن بالجر والحذف بخلافه كقوله تعالى واختار موسى قومه اي من قومه وقول الرجل الله لافعلن بالنصب وما ذكر من النظير من هذا القبيل فكان تسميته بالمحذوف اولى وما ذكر ههنا توسع وفي بعض النسخ لان صحة المقتضى انما يكون بصحة المقتضي وتعلقه بمحذوف في التقدير بل هذا من باب الاضمار لان الاقتضاء لان صحة المقتضى انما يكون بصحة المقتضي ولا صحة ههنا للمقتضي بوجوده فلا يكون مقتضى ومثاله اي مثال المقتضى الامر بالتحرير وهو قوله تعالى فتحرير رقبة لان في المعنى الامر اي فحرروا رقبة مقتضى للملك لان تحرير الحر لا يتصور وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير فعليه تحرير رقبة مملوكة له ثم اذا قدر مذكورا لم يتغير موجب الكلام وبقي صالحا لما اريد به وهو التكفير وذكر السيد الامام ابو القاسم رحمه الله والثابت مقتضى نحو قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا ولا يتحقق المصاحبة الا بالانفاق وترك القتل فيثبت حرمة القتل ووجوب الانفاق مقتضاه سابقا عليه هذا اشارة الى ما سبق من قوله الى ههنا كذا الى ما انتهى اليه وبيان ترتيبها اي في البعض لانه لم يبين الترتيب في الكل والفصل الرابع اي من البيان فكانه جواب لبيان معانيها لغة فصلا وبيان معانيها شرعا وبيان ترتيبها عند التعارض فصلا وبيان الاحكام رابع الفصول والله اعلم

## باب معرفة احكام الخصوص

الباب النوع ومنه قوله علمه من تعلم بابا من العلم اي نوعا **قوله** يتناول المخصوص اي مدلوله قطعا تمييزا اي على وجه انقطع ارادة الغير عنه ويقينا اي ثبوتا في ذاته من غير شك واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقنا لازم ومتعد بلا شبهة تاكيد اخر بيان لبيان النتيجة لانه اذا ثبت في ذاته وانقطع عنه ارادة الغير لا يبقى فيه شبهة لا محالة والغرض من التاكيد حرز المبالغة في نفي قول من قال انه ليس

بقطع لبقاء الاحتمال ولهذا قدم قطعا على اليقين وان كان قضية الكلام تقديم اليقين على القطع لان المنازعة لم تقع في ثبوت
موضوعه بل هي وقعت في قطع الاحتمال وكان هذا الغرض الاصلي فلهذا قدمه لما اريد اي لاجل ما اريد بالمخصوص من الحكم
الشرعي ومن للبيان وذلك كلفظ الثلاثة يتناول مخصوصها وهو الافراد المعلومة لما اريد به من تعلق وجوب التربص به
توضيحه ما قال شمس الائمة رحمه الله حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة لانه
عامل فيما وضع له بلا شبهة وهذا على مذهب المصنف ومن لم يعتبر نفس الاحتمال قادحا في اليقين فاما عند من اعتبر
ذلك فهو يوجب العمل بظاهره ولكن لا يوجب اليقين لانه اي من حيث هذا اللفظ يتناول المخصوص بطريق القطع في اصل الوضع
لانه وضع لذلك وفيه اشارة الى دلالة الخاص على المخصوص باعتبار اصل الوضع لا باعتبار الحقيقة والمجاز لانهما من
باب الاستعمال والخصوص من باب الوضع والوضع مقدم على الاستعمال وان احتمل التغيير قبل ان يراد به غير موضوعه
مجازا اذا قام الدليل فان قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال قلنا لما لم يقم عليه دليل الحق بالعدم فلا يمتنع القطع به
الا ترى انه يمتنع اصله دخول المسقف مع ان احتمال السقوط ثابت جزما لكنه لما لم يقم عليه دليل الحق بالعدم وهذا هو الموضوع
من اللغات وتحقيقه ان الاحتمال صفة اللفظ وهو صلاحيته لان يراد به غير الموضوع له واراد ان الغير هو المحتمل فقولنا
قطعي راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال بيانه ان لفظ الاسد الموضوع للحيوان المخصوص صح فوالك رايت اسدا من غير قرينة يقبل
ان يراد به الشجاع مجازا فهنا هو الاحتمال وارادة الشجاع هو المحتمل فاذا قلنا المراد منه موضوعه قطعا فالمراد به القطع
قطع المحتمل لان ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منقطعا لا محالة لا قطع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ باقية حتى
لو انقطع الاحتمال ايضا يسمى محكما فثبت ان القطع يجتمع مع الاحتمال **قوله** لكن لا يحتمل التصرف اسند الى كونه محتملا
وان احتمل التغيير بطريق البيان وذلك ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقته او ازالة الخفاء وهي لازمه فلو احتمل
التصرف بطريق البيان مع كونه بينا يلزم اثبات الثابت او نفي المنفي وكلاهما فاسد من ذلك اي من الخاص الذي ذكرنا
ان العمل يجب بموجبه ولا يحتمل البيان قوله تعالى والمطلقات الاية وقوله ولنا نحن جملة مستانفة لا محل لها من الاعراب
**قوله** تع والمطلقات يتربصن خبر في معنى الامر اي وليتربص المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء ثلاثة قروء
اي مضي ثلاثة قروء على انها مفعول به كقولك المحتكر يتربص الغلاء او مدة ثلاثة قروء على انها ظرف والمراد بالقروء
الحيض عندنا وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابي الدرداء رضي الله عنهم وعند الشافعي المراد بها الاطهار وهو مذهب زيد
بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة رضي الله عنهم واللفظ يحتملها بالاتفاق والشان في الترجيح فقلنا لو حمل اللفظ على الاطهار
انتقض العدد لانه اذا طلقها في الطهر وان كان في اوله ينتقض ذلك الطهر من العدة اجماعا اذ المراد من الطهر هو الطهر
الشرعي المتخلل بين دمين وهو ثبت بالاتفاق لا مسمى الطهر اذ لو كان كذلك لانقضت العدة في طهر واحد او اقل ولما انقضت
عدة المستحاضة ثم هو محسوب من العدة عند من حمل القرء على الاطهار فتصير العدة قرئين وبعض قرء والثلاثة اسم خاص
لعدد معلوم لا يحتمل غيره سواء كان اقل منه او اكثر فلا يجوز ان يراد بالثلاثة الاربعة ولا الستة مع ان اطلاق اسم الكل على
البعض وبالعكس جائز وذلك لان اسماء الاعداد اعلام ولهذا يقال ستة ضعف ثلاثة واربعة نصف ثمانية من غير انصراف

للعلمية والتأنيث والنقل الاجري في الاعلام بخلاف ما اذا حملنا على الحيض لانه لو طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة بالاتفاق
فيكمل الاقراء لا محالة فيكون عملا بهذا اللفظ الخاص وهو الثلاثة فيكون العمل على جهة توافق الكتاب اولى من الحمل على وجه تخالفه
ولا يلزم عليه قوله تع الحج اشهر معلومات حيث اريد شهران وبعض الثالث وهو عشر ذي الحجة مع ان اقل الجمع ثلاثة لان الاشهر اسم
علم ويجوز ان يذكر ويراد به البعض كما اريد في قوله تع واذ قالت الملائكة يا مريم حيث جبريل عليه وفي قوله اغرقناهم وقد صغت قلوبكما
قلبا كما فاما اسماء الاعداد فاعلام فلا يجوز فيه ذلك ولهذا جاز اذا راى رجلين ان يقول رجالا ولا يجوز ان يقال رايت ثلاثة
رجال فان قيل في الحمل على الحيض مخالفة للنص من جهتين احدهما انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة لانه اذا طلقها في
الحيض لا تحتسب تلك الحيضة بالاجماع فيجب التربص حينئذ بثلاثة اقراء وبعض الرابع وانتم الثلاثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل
الزيادة والثاني ان الهاء علامة التذكير في مثل هذا العدد نحو ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنث والطهر مذكر
فدلت العلامة في الثلاثة على ان المراد من القرء الاطهار قلنا الجواب عن الاول بان ذلك الازدياد ثبت ضرورة وجوب التكميل
فلا يعبأ به وذلك لان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ولهذا قلنا لو قال لامراته انت طالق اذا حضت نصف حيضة
لا تطلق حتى تطهر كما لو قال حيضة وقد وجب تكميل الاول بالرابع فوجب تمامها ضرورة عدم التجزية والعدة قد تحتمل مثل تلك
الزيادة احترازا عن النقصان كما في عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين وهو في تنصيف القرء كذا في
الاسرار وعن الثاني ان الحيضة وان كانت مؤنثا فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شي واحد باسم
التذكير والتانيث كالبر والحنطة والذهب والعين فلما اضيفت الى المذكر ادخل علامة التذكير ومما يدل على ان المراد من
القرء الحيض قوله عليه دعي الصلاة ايام اقرائك وقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولم يقل طهران وقوله تع
واللائي يئسن من المحيض الاية فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار ولان الغرض الاصلي في العدة استبراء الرحم والحيض
هو الذي يستبرا به الارحام دون الطهر ولذلك كان الاستبراء في الامة بالحيض بالاتفاق ويقال اقرات المراة اذا حاضت
كذا في الكشاف **قوله** والواحد لا يحتمل المثنى تاكيد لقوله كالفرد لا يحتمل العدد وانما اكده بالمثنى لان الفرد يطلق على الاعداد
التي ليست بزوج كما يطلق على الواحد يقال ثلاثة عدد فرد واربعة عدد زوج فلما احتمل الفرد العدد ازال الابهام بقوله
والواحد لا يحتمل المثنى ومعناه لفظ الفرد لا يتناول العدد واسم الواحد لا يتناول المثنى فكان هذا اي الحمل على الاطهار بمعنى
الرد والابطال اي لموجب الكتاب لان الكتاب يقتضي الكمال والنقص ضده **قوله** ومن ذلك اي من الخاص الذي لا يحتمل
التصرف بطريق البيان قوله تع واركعوا قيل هو امر لليهود بالركوع اي اقيموا صلوة المسلمين وزكوتهم واركعوا مع الراكعين منهم
وذلك ان اليهود لا ركوع في صلوتهم ويجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها بالسجود ويكون امرا بان يصلي مع المصلين
يعني في الجماعة كانه قيل واقيموا الصلوة وصلوها مع المصلين لا منفردين كذا في الكشاف فعلى هذا فرضية الركوع بهذه الاية ثابتة
عليه بطريق الاشارة او الدلالة فانه تع لما اوجب الركوع عليهم متابعة لنا فيكون ذلك علينا اوجب واراد قوله تع اركعوا
واسجدوا الاية تفرضية الركوع كما ورد تسمية الاية احسن وقوله اركعوا خاص في حق المامور به وان كان عاما في حق المامور
**قوله** وهو الميلان عن الاستواء قال لكنه النخل اذا مالت وركع البعير اذا طاطا راسه وركع الشيخ اذا انحنى من الكبر

ما لم يطلق عليه اسم الاستواء حتى لو طأطأ رأسه قليلا ثم رفع رأسه ان كان الى القيام اقرب منه الى الركوع لم يجز لعدم انقطاع
الاستواء وان كان الى الركوع اقرب جاز وفي المبسوط قدر الركن من الركوع ادنى الانحطاط على وجه يسمى به في الناس
راكعا فلا الحق اي الحاق التعديل وهو الطمأنينة في الركوع والسجود واتمام القيام بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين
به اي بالركوع او بقوله واركعوا الخبر الواحد وهو حديث تعليم الاعرابي على وجه يكون فرضا كالركوع بيانا صحيحا لان من
شرط التحاق خبر الواحد بيانا بالكتاب ان يكون فيما التحق به اجمال لما لو لم يكن كذلك يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وقد علم
منه لا يتبين بنفسه فلم يصح لعدم شرطه وقوله لكنا استدراك من مفهوم هذا الكلام وتقديره ان الحاقه بالنص على وجه
التسوية فاسد فلا نلحق لكنه اي التعديل يلحق بالنص او بالركوع اي نلحق الفرع بالاصل وذلك بان لا يؤدي الى ابطال الاصل
ليصير واجبا ملحقا بالفرض حتى لا ينتقض الصلوة بدونه ويأثم هو بتركه ولكن لا يبطل لان الحكم يثبت على حسب الدليل كما هو
خبر الواحد من الكتاب وذلك بان يكون تبعا للكتاب لا مبطلا له **قوله** ومن ذلك اي من امثال ما ذكرنا قوله تعالى وليطوفوا
اي طواف الزيارة وطاف يطوف بمعنى بالبيت العتيق اي من الجبابرة والغرق لانه رفع الى السماء وقت الطوفان او الكريم
لكونه وشرفه ظاهر او القديم لانه اول بيت وضع للناس وهذا فعل اي الطواف الذي هو مدلول وليطوفوا وتسميته فعلا
توسع اذ المراد منه لفظ الطواف بدليل قوله وضع لكذا قال شمس الائمة الطواف موضوع لغة لمعنى معلوم فلا يكون [illegible] اي الحكم
بان الطواف متوقف على الطهارة كما قال ان فيه عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها ولا بيانا لانه ليس فيها اجمال وذكر
في الاسرار انما يقال انه بيان اذا كان النص يحتمل بوجه والامر بالطواف لا يحتمل الطهارة بل نسخا محضا لان الكتاب يقتضي جواز
الطواف مع الحدث واشتراط الطهارة ينفيه فيكون نسخا فلا يصح بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا يطوفن بهذا البيت محدث
ولا عريان وقوله عليه السلام الطواف صلوة الا انه ابيح فيه الكلام لكنه اي شرط الطهارة يزاد على الطواف واجبا وهو الصحيح بدليل
ايجاب الدم عند تركه وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا في المبسوط فان قيل النص مجمل لان نفس الطواف ليس بمراد بالاجماع
فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد بذلك القدر حتى ينتهي الى الحجر وكذا
يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فثبت انه مجمل لمعنى زائد ثبت شرعا كالربا فيجوز ان يلتحق خبر الواحد
بيانا به قلنا اما التقدير بسبعة اشواط فقد ثبت بالاحاديث المتواترة فكان كالمنصوص في القران فيجوز الزيادة
ولهذا قال الشافعي لا يجوز النقصان عن هذا العدد كحدود الا ان علماءنا رحمهم الله قالوا يحتمل ان يكون التقدير للاكمال
ويحتمل ان يكون للاعتداد به فيثبت القدر المتيقن وهو ان يجعل ذلك شرط الاتمام ولئن كان شرط الاعتداد فالاكثر منه
يقوم مقام الكل لترجح جانب الوجود على جانب العدم كالنية قبل انتصاف النهار في الصوم المتعين وكما ان المعظم من افعال
الحج يقوم مقام الكل في حق الخروج عن عهدة الامر حتى لم يفسد الحج بعد عرفة بوجه كأنه اتى بالكل واما الابتداء من غير الحجر فمن
اصحابنا من يقول بانه معتد به ولكنه مكروه ولئن سلمنا انه غير معتد به كما ذكر محمد رحمه الله في الرقيات فذلك بما روي
ان ابرهيم قال لاسمعيل عليهما السلام ابتغ لي حجرا اجعله علامة افتتاح الطواف فاتاه بحجر فالقاه ثم بالثاني ثم بالثالث
فناداه قد اتاني بالحجر من اغناني عن حجرك ووجد الحجر الاسود في موضعه فعرفنا ان ابتداء الطواف منه [illegible] اداه قبل الاتيان

به لا يكون معتدا به كذا ذكر في المبسوط ولكن لا تزول الشبهة به لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد والاشبه ان يقال
انه ليس بمجمل في نفسه ولكنه في حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل لان الامر صدر بصيغة التطوف وهي للتكلف
والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا به لانه يصلح
لبيان اجماله فاما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان لما ذكرنا ان الطواف لا يحتمل الطهارة بل هو شرط زايد فلا يثبت بخبر الواحد
ونظيره مسح الرأس فانه لما كان في حق المقدار مجملا التحق فعل النبي عليه السلام بيانا به لانه يبين اجماله دون خبر التثليث لان
اللفظ لا يحتمله واما وجوب الاعادة في طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان
الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة التي اديت مع الكراهة ولهذا يجبر بالدم اذا رجع عن اعادته اجبارا لنقصان
الصلوة بالسجدة **قوله** ومن ذلك اي ومن الخاص الذي تقدم ذكره والفاء في فاغسلوا اشارة الى التعليل كون
مفهوم الاية من هذا الباب وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم اي كل واحد منهما لمعنى كما في قول المتنبي شعر
حشاي على جمر ذكي من الهوى ... وعيناي في روض من الحسن ترتع ... اي كل واحد والمعنى المعلوم الاسالة
للغسل والاصابة للمسح فلا يكون شرط النية كما قال الشافعي رحمه الله في ذلك اي في الوضوء بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات
او بالقياس على التيمم لان اشتراطها في البدل يدل على اشتراطها في الاصل لان البدل لا يخالف الاصل في الشرط عملا
بالكتاب لانه ساكت عنها ولا بيانا لانه بين والعادي وهو [illegible] النية عنده ان يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث
او استباحة الصلوة او فرض الوضوء حتى لو توضأ للتبرد او للتعليم او نوى غير مقارن لغسل الوجه لا يعتد
بذلك الوضوء عنده بل اعراض عن مفهوم الكلام على الوصف الذي ذكرنا اي الحاق الفرع بالاصل وذلك بان يجعل واجبا
او سنة على حسب اقتضاء الدليل لا فرضا كما قال الخصم ولا يلزم على ما ذكرنا اشتراط النية في التيمم مع انه خاص لان ذلك
ثبت باشارة النص اذ التيمم القصد ويبطل شرط الولاء وهو ان يتابع في الافعال ولا يفرق والذي يقطع التتابع
جفاف العضو مع اعتدال الهوى وانما شرطه مالك وابن ابي ليلى والشافعي في قوله القديم بفعل النبي عليه السلام فانه واظب
على الموالاة قالوا فلو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز قال ابن ابي ليلى ان اشتغل بطلب الماء اجزاه لان
ذلك من عمل الوضوء وان اخذ في عمل اخر غير ذلك وجب اعادة ما جف وجعل قياس اعمال الصلوة اذا
اشتغل في خلالها بعمل اخر كذا في المبسوط والترتيب وهو ان يراعي النسق المذكور في كتاب الله تعالى وقد شرط الشافعي
بقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه او قال ذراعيه وحرف ثم
للترتيب والتسمية وهو ان يسمي الله تعالى في ابتداء الوضوء والمختار ان يقول بسم الله العظيم والحمد لله على الاسلام
وانما شرط التسمية اصحاب الظواهر وفي رواية هو قول مالك ايضا بقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم لما ذكرنا انه ليس تعلق
بالكتاب لا بيانا له بل هو نسخ له فلا يجب بخبر الواحد فان قيل فهلا قلتم بوجوب النية واخواتها كما قلتم بوجوب
التعديل في الصلوة والطهارة في الطواف قلنا المانع من القول بالوجوب وهو لزوم المساواة بين التبعين مع ثبوت
التفرقة بين الاصلين وذلك لان الوضوء احط رتبة من الصلوة لانه فرض لغيره اذ هو شرط والشرط اتباع ولهذا

يسقط بسقوط المشروط من غير عكس والصلوة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا بالوجوب في مكمل
الصلوة تلزم التسوية اذ يصير كل واحد منهما واجبا لغيره فقلنا بالسنة في مكمل الوضوء اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا
وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد من ان يكون ادنى حالا من غلام الامير لكون الوزير ادنى رتبة من الامير قلت والاقرب
الى التحصيل ان ذلك لتفاوت درجات الدلايل فان الادلة السمعية انواع اربعة قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة
وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت والدلالة
كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب
ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر الاعرابي بالاعادة ثلاثا فقال له كل مرة ارجع
فصل فانك لم تصل مع علمه ومثل لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال عنه فاذا كان ظني الثبوت يثبت به الوجوب
ولهذا قال ابو حنيفة اخشى ان لا تجوز صلوته يعني اذا تركه وكذا خبر الطهارة وهو قوله عليه السلام لا تطوفن بهذا البيت محلج
لتاكده بالنون المؤكدة فاما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فمن القسم الرابع لان معناه اما ثبوت الاعمال او اعتبار الاعمال
على ما ستعرفه فيكون مشترك الدلالة وكذا خبر التسمية لانه معارض بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن
توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة كيف واستعمال مثله في نفي الفضيلة شايع وكذا دليل الموالاة
لان المواظبة لا تدل على الركنية فانه عليه السلام كان يواظب على المضمضة والاستنشاق كما كان يواظب على غسل الوجه وخبر الترتيب
ايضا معارض بما روي انه عليه السلام نسي مسح الراس في وضوئه فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه فلما كانت هذه الدلايل ظنية الثبوت
والدلالة يثبت بها السنة لا الوجوب قوله وصار مذهب المخالف غلطا من وجهين لانه سوى بينهما في الرتبة حيث
اثبت بخبر الواحد ما اثبت بالكتاب فلزم حط درجة الكتاب بالنظر الى رتبة الخبر او دفع درجة الخبر بالنظر الى رتبة الكتاب فكان كمن سوى بين
شريف ومن هو ادنى منه في المكان فيلزم رفع درجة الادنى ان اجلسه في مكان الشريف او حط درجة الشريف ان اجلسه في
مكان الادنى ولكنهم يقولون انما يلزم ذلك لو قلنا بان ما ثبت بخبر الواحد ثابت علما وعملا ونحن لا نقول به بل نقول ما ثبت
بالكتاب قطعي موجب للعلم والعمل وما ثبت بخبر الواحد فموجب للعمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده كما قال ابو حنيفة رحمه الله
بفرضية الوتر وفرضية الترتيب بين الفوايت فاني يلزم ما ذكرتم وجوابه سياتي في باب العزيمة والرخصة قوله ومن ذلك
اي ومن الخاص الذي ذكرنا اعلم بان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في هدم الزوج الثاني ما دون الثلاث فقال عبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم وطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدا كان ام ثلثه وبه قال ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله وقال عمر وعلي وابي بن كعب وعمران بن الحصين وابو هريرة رضي الله عنهم لا يهدم ما دون الثلاث وبه
قال محمد وزفر والشافعي ومبنى المسئلة ان الزوج الثاني اي اصابته في الطلاق الثلاث يثبت حلا جديدا ام هو غاية
للحرمة الثابتة بها فقط فعند الاولين هو مثبت للحل وعند الاخرين هو غاية تمسك الفريق الاخر بان الله تعالى جعل الثاني
غاية للحرمة بقوله جل ذكره فان طلقها اي الطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد اي من بعد ذلك التطليق حتى تنكح اي تتزوج زوجا غيره
اي رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار العاقبة كتسمية العنب خمرا وكلمة حتى للغاية وضعا ولا اثر للغاية في اثبات ما بعدها

بل هي نهاية فقط فاذا انتهى المغيا يثبت الحكم فيما بعده بالسبب السابق كما في الايمان الموقتة ينتهي الحرمة الثابتة بها بالوقت
ثم يثبت الاباحة بالسبب السابق وكما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بعده بالاباحة الاصلية
وكذا الحكم في تحريم البيع الى قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم الى انتهاء الاحرام والظهار الموقت الى التكفير فكذا ههنا
باصابة الزوج تنتهي الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونهن من بنات ادم خالية عن اسباب الحرمة ولا يقال
قد اضمحل الحل الاول بالعدم فلا بد من ان يثبت حل اخر فيضاف الى الزوج بعد استحالة عود الحل الاول لانا نقول نحن لا ننكر
ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب السابق الذي يثبت به الاول وهو انها من بنات ادم لا بالزوج الثاني الذي هو غاية لان اضافة
الحكم الى السبب الذي ظهر اثره حقيقة اولى من اضافته الى سبب يظهر اثره حاصلا كمن اجر داره فخرجت المنافع عن ملكه ثم انتهت
مدة الاجارة صارت المنافع مملوكة له بملك جديد غير الاول لزوال الاول بالتمليك وعدم ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب
السابق وهو ملك الدار لا بانتهاء مدة الاجارة فمن جعل الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بالكتاب لانه لا يقتضي
ذلك بل يقتضي كونه غاية فقط بل كان ابطالا له لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده
وعدمه قبل الثلاث بمنزلة وجعله حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا له ولما ثبت ان الزوج الثاني غاية لم يكن له عبرة قبل
الثلاث لان غاية الشيء بمنزلة البعض لذلك الشيء لتوقف صيرورتها غاية عليه كما توقف البعض على الكل وبعض الشيء لا ينفصل
عن كونه اذ لو انفصل لم يبق بعضا حقيقة فتلغو بالثاني اي الغاية قبل وجود الاصل وهو المغيا كمن حلف لا يكلم فلانا
في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا في حق التمييز حتى لو كلمه في رجب قبل الاستشارة
حنث لان اليمين اوجب تحريم الكلام بعد دخول رجب والغاية الاستشارة فالاستشارة وعدمها قبل دخول رجب سواء واعلم
ان هذا متروك الظاهر لانه يقتضي ان يكون نفس التزوج غاية كما ذهب اليه سعيد بن المسيب وليس كذلك اذ الاصابة بعده شرط للحل
بالاجماع وقول سعيد مردود حتى لو قضى القاضي به لا ينفذ ولا يستقيم التمسك به لانا نقول قد زيد على النص الاصابة
بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة موقتة وكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية وكانه قيل
من الحرمة مغياة الى التزوج والاصابة فيصح التمسك ومن جعل الضمير البارز راجعا الى الزوج المفهوم من الكلام الاول
والنكاح كله حتى ضعف لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية فيكون الزوج الثاني غاية ثم جعل الزوج ولكنه استدراك
رحين المعنى ايضا كما ذكرنا والهاء راجعا الى كله حتى والمراد الزوج او زكاته بطريق التوسع لان حتى لا يكون غاية بل الغاية ما دخل
عليه حتى والتعدي ثم جعل محدثا حلا جديدا لا يكون حلا بل يكون ابطالا فلا يكون الزوج الثاني محدثا حلا جديدا لكنه يكون
غاية ونهاية فالنهاية تاكيد للغاية ووقع في محله لانه في بيان الخلاف كما مر مثله قوله والجواب له الخ اتفق العلماء سوى
سعيد بن المسيب على اشتراط الوطي للتحليل لكنهم اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورة فذهب الجمهور منهم الى انه ثابت
بالسنة وذهبت طائفة منهم الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة في الوطي فيحمل على حقيقته الا انه لا يسند الى المرأة
منها باعتبار التمكين كما اسند الزنا الذي هو الوطي الحرام اليها بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما يقال نهاره صائم
وليله نائم ولا يصح ان يحمل على النكاح لان قوله زوجا يابى ذلك لان المرأة لا تزوج نفسها زوجا فصار معناه على هذا التقدير

مثبتا مع

بعضه

حتى يمكن من وطيها زوجا فكان ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطي قالوا وفيه تقليل المجاز الذي هو خلاف الاصل
لانه لم يبق الا في الاسناد فيجب اعتباره وتمسك الجمهور بان النكاح وان كان حقيقة في الوطي الا انه اريد به العقد هنا بدليل
اضافته الى المراة والنكاح المضاف الى المراة ليس الا العقد يقال نكحت اي تزوجت وهي ناكح في بني فلان اي ذات زوج
منهم كذا في الصحاح واما تجوز ارادة الوطي منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطي يتصور منه فاما المراة فلا يجوز اضافة الوطي اليها
البتة لانه لم يسمع في كلامهم اضافة الوطي والنكاح الذي بمعناه الى المراة ولو جاز ان تسمى واطئة بالتمكين لجاز ان تسمى المركوب
راكبا والمضروب ضاربا وهو خلاف اللغة واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق المجاز لانه اسم للتمكين الحرام من المراة كما لوم
للوطي الحرام من الرجل ولهذا لا يصح نفي الزنا عنها اذا زنت كما لا يصح نفي التمكين عنها وليس سلمنا ان النكاح بمعنى التمكين هنا فلا
يحصل المقصود لان الحل متعلق بالوطي الذي هو فعل الزوج ولا يلزم الوطي من التمكين لا محالة فيثبت انه ثابت بالسنة وفي هذا الطريق
اعمال السنة والكتاب بحقيقة فكان اولى اجماعا لو الان فيه اهمال احدهما وفيه عمل بالحقيقة من وجه لان الوطي انما سمي بالنكاح
لمعنى الضم وفي العقد ضم كلام الى الكلام شرعا واعلم ان الشيخ انما اختار هذه الطريقة بعد كونها اولى بالاعتبار من الاولى لان كلام
الفريق الاول لا يتضح الا بان يجعل الوطي مثبتا للحل ولو ثبت بالكتاب كما ذكروا الا لاحصل المقصود اذ ليس دليل على المطلوب وبيان ذلك
كلام اعجم حينئذ وانما يثبت الدخول بالسنة وهي ما ذكر الشيخ في الكتاب والمراة هي تميمة بنت ابي عبيد القرظية وقيل عائشة بنت
عبد الرحمن بن عتيك النضيرية ورفاعة هو ابن وهب بن عتيك ابن عمها وقيل ابن سموال والزبير بفتح الزاء الاعز وابوها
له ما الغنى قولها ما معه الا مثل هدبة الثوب وهو نظير ما حكت امراة عثمن فعالت حللت منه بواد غير ذي زرع والعسيلتان
كنايتان عن العضوين لكونهما مظنتي الالتذاذ وصغرت بالهاء لان الغالب على العسل التانيث وان كان يذكر ايضا وقيل
انما انث لانه اريد به العسلة وهي القطعة منه كما يقال للقطعة من الذهب ذهبة والتاكيد بالتوين من الجانبين اشارة الى انه
هو المقصود في باب التحليل وقوله تذوقي ويذوق اشارة الى ان الشبع وهو الانزال ليس بشرط وكذا التصغير اشارة الى
ان القدر القليل كاف وراوي الحديث عائشة رضي الله عنها وكذا روى ابن عمر وانس بن مالك رضي الله عنهم خبر قصة رفاعة
وفي عامة الروايات ان ترجعي مقام ان تعودي وكلاهما واحد وفي بعض الروايات انها جاءت بعد ذلك وقالت كان غشيني
فقال عليه السلم كذبت في قولك الاول فلن اصدقك في الاخر فلبثت حتى قبض النبي عليه السلم ثم اتت ابا بكر رضي الله عنه فقالت ارجع
الى زوجي الاول فان زوجي الاول قد مسني فقال ابو بكر قد عهدت رسول الله حين قال لك ما قال فلا ترجعي اليه فلما
قبض ابو بكر اتت عمر رضي الله عنهما فقال لها لئن اتيتني بعد مرتك هذه لارجمنك فمنعها كذا في التيسير قوله وفي ذكر
العود اضافة المصدر الى المفعول اي في ذكر رسول الله عليه السلام العود وتركه لفظ الانتهاء الذي هو مدلول الكتاب بان لم يقل
اتريدين ان ينتهي حرمتك اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل وذلك لانه نفى عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق
يثبت العود لا محالة لان حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لانه لم يكن قبله ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد الدخول
فيضاف اليه بخلاف اصل الحل الذي كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونها من بنات ادم الا ان حكمه تخلف باعتراض الحرمة
فاذا انتهت امكن ان يقال يثبت الحل بالسبب السابق فاما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعد الاصابة فيكون حلا

وعبارة بعض الشروح ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيلزم فعل
الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم لانه صار بعده وهو معنى ما قال بعض الائمة رحمهم الله ففي اشتراط الوطي للعود
اشارة الى السبب الموجب للحل قوله لعن الله المحلل والمحلل له سماه محللا والمحلل حقيقة من يثبت الحل كالمحرم
من يثبت الحرمة والمبيض من يثبت البياض فتبين له هذه الصيغة بعبارة النص كذا قيل والاوجه انه اشارة ايضا لان الكلام
لم يسق له بل لاثبات اللعن الا انه بمعنى اشارة طاهر والاولى غامض والحاق اللعنة لا يمنع الاستدلال لانه لكن ليس
للتحليل بل لشرط فاسد الحقه بالنكاح وهو ذكر الشرط الفاسد ان تزوجها بشرط التحليل او لقصد تغيير المشروع
الا لم يشرط لانه شروع للتناسل والبقاء وهو انما قصد غرضا ويدل عليه قوله عليه السلم ان الله لا يحب كل ذواق مطلاق واما
الحاق اللعن المحلل له فلانه سبب لمثل هذا النكاح والمسبب شريك المباشر في الاثم والثواب والاشبه ان الغرض من اللعن
اظهار خساسة المحلل بمباشرته مثل هذا النكاح والمحلل له بمباشرة ما ينفر عنه الطباع من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها
واستمتاعه بها لا حقيقة اللعن اذ هو الاليق بكلام الرسول عليه السلم في حق امته لانه عم ما بعث لعانا ويدل عليه قوله عليه السلم الا
انبئكم بالتيس المستعار وعلى هذا قوله عليه السلم لعن الله السارق يسرق البيضة فيقطع يده ثم هذا الحديث وان كان من الاحاد
لكنه لما لم يكن مخالفا للكتاب ولم يلزم منه نسخه يجب العمل به وذلك لان الكتاب انما اثبت الزوج الثاني غاية فلم ينف كونه مثبتا
للحل وليس في كونه مثبتا كونه غاية ايضا اذ لا منافاة بين كونه غاية وبين كونه مثبتا للحل لان انتهاء الشيء كما يكون بنفسه
يكون بثبوت ضده كما في قوله ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فالاغتسال مثبت الطهارة ومنه للجنابة لانه لما
الطهارة لم تبق الجنابة وكما في قوله تعالى حتى تستانسوا اي تستاذنوا والاستيذان منه لحرمة الدخول واثبات الحل ابتداء
والحديث اثبت كونه مثبتا للحل فيجب العمل به ولما ثبت الحل بما ذكرنا لم يزل الابتلاء بتطليقات كما في الحل الاول فان قيل
المثبت للحل مانع للحرمة ضرورة والرافع للشيء لا يكون غاية له كالطلاق للنكاح قلنا ما يرفع الشيء قصدا فهو قاطع له ولا
يطلق عليه اسم الغاية كالطلاق فاما ما يثبت حكما اخر ضرورة ثبوته انتفاء الثابت لتضادهما فهو غاية له كما كان ثابتا لما
ذكرنا ان الشيء ينتهي بضده كالليل بالنهار وعكسه وسلمنا من هذا القبيل فان قيل سلمنا انه مثبت للحل ولكنه يقتضي عدم
الحل لان اثبات الثابت محال الا ترى انه ان تزوج منكوحته لم ينعقد لان الحل ثابت فلا يملك اثباته ثانيا وهنا الحل ثابت كما
غير منتقص لان زوال متعلق بالثلاث فقبل الثلاث لا يثبت شيء من الحكم لان اجزاء الحكم لا يتوزع على اجزاء الشرط والعلة قلنا السبب
اذا وجد وامكن اظهار فايدته لابد من اعتباره وقد وجد السبب وفي اعتباره فايدة وهي انه لا تحرم عليه الا بثلاث تطليقات
مستقبلات فيجب اعتباره كالايمان بعد اليمين والظهار بعد الظهار منعقد وان لم يمنع الفعل باليمين الاولى والحرمة بالظهار الاول
لان في الانعقاد فايدة وهي تكرار التكفير وكذا اذا اشترى ما له من المضارب قبل ظهور الربح او ضم مالي الى مال العبد فاشتراه
يصح لانه يفيد ملك التصرف او جواز العقد في مال الغير فان قيل فعلى هذا وجب ان يملك ادعاء او خمسا من التطليقات
قلنا بهذا الحديث واحد او ثنتين بالاول قلنا اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من الفايدة اقتضى انتفاء
الاول اذ لم يبق فيه فايدة فينتفي مقتضا كما اذا عقدا البيع بالف ثم جدداه بالنقص اذا كرر يصح الثاني وينفسخ الاول اقتضاء

او يقال لما عرف الثلاث محرما للمحل بالنص حكمنا بتاثير كل واحد من الطلقتين فيه فيهما جميعا الاول بالطلقة او الطلقتين لتمام علة زوال والثاني بالباقي كما قلنا في تداخل العدتين وهو مشهور **قوله** فيثبت الدخول زيادة اي على النص وانما تركه لكونه مفهوما بخبر مشهور وهو حديث امرأة رفاعة ويحتمل الضمير راجع الى المفهوم من قوله زيادة وهو النص وما يتبعه اي لم يثبت الدخول بدليله وهو الحديث الا بصفة التحليل ويثبت شرط الدخول اي بالحديث بالاجماع فان المتقدمين اتفقوا على ان ثابت بالحديث واثباته بالكتاب تخريج بعض المتاخرين ومن صفته اي صفة الدخول التحليل ويكون الواو في قوله ويثبت في قوله ومن صفته للحال اي والحال ان الدخول يثبت بالحديث موصوفا بصفة التحليل وانتم ابطلتم هذا الوصف وهو التحليل عن دليله وهو الحديث حيث علمتم باشتراط الدخول والكرتم صفة التحليل عملا اي لا باجل العمل عما هو ساكت وهو نفس الكتاب عن هذا الحكم فكان الطعن عليكم عليكم **قال** القاضي الامام ابو زيد رحمه الله حتى نظرت الى السنة كان الامر على الوضع ومتى نظرت الى موجب الاية اشكل وانه اولى الامرين قولا بظاهر كلمة حتى ومسئلة اختلفت فيها كبار الصحابة رضي الله عنهم يصعب الخروج عنها وبالله التوفيق **قوله** ومن ذلك اي ومن ذلك الذي ذكرنا قوله الطلاق مرتان اي الطلاق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة ولم يرد بالمرتين التثنية ولكن التكرير كقوله تعالى فارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة ونحوه قولهم لبيك وسعديك وحنانيك وقوله جلد الى فامساك بمعروف او تسريح باحسان تخيير لهم بعد ان علمهم كيف يطلقون بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بمواجبهن وبين ان يسرحوهن السراح الجميل الذي علمهم وقيل معناه الطلاق الرجعي مرتان لانه لا رجعة بعد الثلاث فكان المراد بالمرتين حقيقة التثنية والى هذا الوجه مال المصنف ويدل عليه قوله تعالى فامساك بمعروف اي رجعة برغبة لا على قصد الضرار او تسريح باحسان بان لا يراجعها حتى تبين بالعدة او بان لا يراجعها مراجعة يريد بها تطويل العدة عليها واضرارها وقيل بان يطلقها الثالثة في الطهر الثالث وهو قوله تعالى فان خفتم اي علمتم او ظننتم وهو خطاب للحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية بما يحدث من نشوزها او نشوزه فلا جناح عليهما اي لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها اي لا يكون دفعها اسرافا واخذه ظلما بمثل هذه الاية **ثم** اعلم بان الخلع طلاق عندنا وهو مذهب عامة الصحابة واكثر الفقهاء رضي الله عنهم وقال الشافعي رحمه الله في قوله القديم هو فسخ وهو قول ابن عمر وابن عباس واصح الروايتين عن عثمان رضي الله عنهم وفائدة الخلاف تظهر في انتقاص عدد الثلاث به تمسك الشافعي بانه عقد محتمل للفسخ فانه يفسخ بخيار عدم الكفاءة وخيار العتق وخيار البلوغ عندكم فينفسخ بالتراضي ايضا وذلك بالخلع قياسا على البيع والشيخ رحمه الله تمسك في اثبات كونه طلاقا بالنص على ما ذكر في الكتاب **قوله** ذكر الطلاق مرتين بقوله عز وجل والمطلقات يتربصن وذكر بعد الاية واعقبها الضمير البارز راجع الى الطلاق المرتين لا الى المرتين فحسب اي اعقب الموضع بالخلع بقوله ولا يحل لكم وبعوقبهن والمرتين بقوله فامساك بمعروف ليعلم ان الخلع مشروع بعد تطليقتين كما هو مشروع بعد تطليقة كما قال والطهر ان حالة من الذكور مرة ومرتين الذكر بهذه الاية لا غير اذا السوق يدل عليه لانه في بيان قوله تعالى الطلاق مرتان ودلالته على ان الخلع طلاق لانه بيان مواعه ولكن والمطلقات يتربصن فلا حاجة الى التمسك به وانما يحسن ذلك التفسير لو قال ومن ذلك قوله تعالى والمطلقات يتربصن وقوله الطلاق مرتان انه تعالى ذكر الطلاق مرة او مرتين ولم يقل كذلك ويدل على ما ذكرنا بيان وجه الفصل ايضا والنوعين جميعا

المرة الى المرتين مع ان المقصود يتم بدونه الاشارة الى ان التثنية وان كانت مقصودة كما ذكرنا فالتفريق فيهما مقصود ايضا حتى لا يحل ارسال التطليقتين لانه تعالى قال مرتان وارسالها جميعا لا يسمى مرتين كمن اعطى فقيرا درهمين لا يقال اعطاه مرتين الا ان يفرق فعلى ما ذكرنا يكون معنى قوله ومرتين اي مع الاولى لا بدونها كما يقال نصحتك مرة ومرتين فلم تسمع وانيت بابك مرة ومرتين كما ذكرنا وان يكون اصحابنا فحسب وعلى التقدير ثبات الرجعة بقوله فامساك بمعروف لا غير فانهم **قوله** فانما بدا بيان وجه الفصل اي بدا الله تعالى في اول الاية بذكر فعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء وتحته الافراد اي افراد المرأة بالذكر تخصيصها بالافتداء اي الا يكون الافتداء الا من جانبها لانها هي المحتاجة الى الخلاص ويصير تقدير الكلام فلا جناح عليهما فيما اختصت هي به وهو الافتداء وفيه اي الافتداء تقرير فعل الزوج على الوصف الذي سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله الا يقيما ثم خص جانبها مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعله هو الذي سبق في اول الاية وهو الطلاق في مثل هذا البيان في حكم المنطوق كما في قوله عز اسمه وورثه ابواه فلامه الثلث فصار كانه صرح بان فعله في الخلع طلاق لا فسخ فعلى هذا الخلع فسخ لا يلزمنا في ذلك علم بهذا الخاص المنطوق حكما وهو الطلاق بل يكون رفعا فان قيل في كونه اول الاية الطلاق لا فعل الزوج صريحا فيثبت بالبيان بالسكوت هذا القدر ويصير في القدر كانه قيل فان خفتم ان لا يقيما حدود الله ولا نطلقها مجانا فلا جناح عليهما فيما افتدت به بتحصيل الطلاق فيكون الاية بيانا للطلاق على مال لا بيانا للخلع وكلامنا في الخلع **قلت** بل هي بيان الخلع بدليل سبب النزول فانها نزلت في جميلة بنت عبد الله بن ابي كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وكان يحبها فتخاصما الى النبي عليه السلام وطلبت التفريق فقال ثابت قد اعطيتها حديقة فلترد علي فقال عليه السلام اتردين عليه حديقته وتملكين امرك فقالت نعم وازيد فقال عليه السلام اما الزيادة فلا الحديقة فقط ثم قال يا ثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سبيلها ففعل وكان اول خلع في الاسلام **فان قيل** لو كان الخلع طلاقا صارت التطليقات اربعا في سياق الاية **قلنا** المراد بقوله مرتان بيان الشرع لا بيان الوقوع بدليل انه تعالى ذكر الطلاق في مواضع ولا يقتضي ذلك ان يكون الطلاق متعددا بتعدد الذكر فكذلك ههنا كذا ذكر في بعض الشروح واما قول الشافعي انه يحتمل الفسخ فغير مسلم فان النكاح بعد تمامه لا يقبل الفسخ الا ترى انه لا ينفسخ بالهلاك قبل التسليم وان الملك الثابت به ضروري لا يظهر الا في حق الاستيفاء واما الفسخ بعدم الكفاءة فهو فسخ فكانه في معنى الامتناع من الاتمام وكذلك خيار العتق والبلوغ فاما الخلع فانما يقع بعد تمام العقد والنكاح فلا يمكن ان يجعل فسخا فيجعل قطعا للنكاح في الحال فيكون طلاقا **قوله** ومن ذلك قوله تعالى فان طلقها الاية الصريح يلحق البائن عندنا وعند الشافعي لا يلحقه وانما يتحقق الخلاف في المختلعة والمطلقة على مال اذ لا بينونة فيما سواهما عنده هكذا سمعت من الثقات وقد اليه يشير لفظ التهذيب فقد ذكر فيه اذا طلق امرأته طلاقا رجعيا ثم طلقها في العدة يقع لان احكام النكاح باقية وان حرم الوطء اما المختلعة اذا طلقها زوجها في العدة فلا يلحقها لانها صارت اجنبية منه بالخلع ورايت في بعض الشروح ان عند الشافعي يقع الطلاق بعد الطلاق على مال فلو صح هذا لم يبق الخلاف الا في المختلعة وما ذكرته اولا اصح **قال** ان الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده كما بعد انقضاء العدة

واستدل الشيخ بالآية فقال وصل الطلاق بافتداء بالمال وهو الخلع بحرف الفاء وهو للوصل والتعقيب فيكون هذا تنصيصا
على صحة ايقاع الطلاق الثالث بعد الخلع متصلا به وصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع ثم وصل اى الطلاق او قوله
فان طلقها بالرجعي يعني باول الآية لا يكون وصلا عملا بالفاء ولا بانا واعلم بان ما ذكره الشيخ مشكل فانه ذكر في شرح التاويلات
هذه الآية رجعت الى الآية الاولى وهو قوله تعالى الطلاق مرتان اى فان طلقها بعد التطليقتين بتطليقة اخرى وذكر في الكشاف
فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار في قوله الطلاق مرتان واستوفى نصابه او فان طلقها مرة ثالثة بعد المرتين
موصولة بالآية الاولى وكذا في عامة التفاسير ثم المراد من قوله فان طلقها اما بيان لمباشرة الطلقة الثالثة ان كانت شرعيتها
ثابتة بقوله تعالى او تسريح باحسان على ما روي عن ابي رزين العقيلي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة
فقال او تسريح باحسان او بيان النوع كما ذهب اليه اكثر اهل التاويل وعلى الوجهين يجب وصله باول الآية لا بالخلع فلا يصح
التمسك به في الطلع كيف والترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية لانه لو وجب ذلك لما تصور شرعية الطلقة
الثالثة قبل الخلع عملا بالفاء وانها ثابتة بالاجماع وكذا الخلع متصور ومشروع قبل الطلقتين فعرفنا ان موجب حرف الفاء
ساقط وانه لمطلق العطف ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب حرف الفاء لصار عدد الطلاق اربعا لانه
يصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتبا على الطلقتين وذلك خلاف النص والاجماع واجاب الامام البرغري
في طريقته عن هذا بان بيان الطلقة الثالثة في قوله فان طلقها فلا تحل له لا في قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت
به ينصرف الى الطلقتين المذكورتين في اول الآية لانه بيان لطلقة اخرى لانه لم يذكر تطليقا اخر من جهة الزوج وكانه قيل فلا
جناح عليهما فيما افتدت في الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اكثر من الثلاث
ويبقى النص حجة من الوجه الذي ذكرنا والى هذا اشار القاضي الامام ابو زيد الا انه مع ذلك نوع عن سياق النظم ومخالفة لاقوال
المفسرين فلا يستقيم ههنا لانا لو حملناه على هذا الوجه يتوجه في الطلقة الاولى وقد بينت في تلك المسئلة ان المراد منه الخلع
لا الطلاق على مال بدليل سبب النزول فاذا كان الاولى ان يتمسك في المسئلة بما رواه ابو سعيد الخدري رضي الله عنه وغيره
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط
وغيره **قوله** تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم اى سوى هؤلاء المحرمات ان تبتغوا مفعول له بمعنى بين لكم ما يحل مما يحرم
ارادة ان تكون ابتغاؤكم باموالكم ويجوز ان يكون ان تبتغوا بدلا مما وراء ذلكم والاموال المهور محصنين في حال كونكم ناكحين
غير زانين لئلا تضيعوا اموالكم ~~ويجوز ان يكون ان تبتغوا بدلا مما وراء ذلكم~~ وتفقروا انفسكم فيما لا يحل لكم فتخسروا دنياكم
ودينكم ومفعول ان تبتغوا محذوف وهو النساء فالمراد اصل الابتغاء اى الطلب بالمال والباء للالصاق فيقتضي
ان يكون الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد يقع لا بالاجارة والمتعة وغيرهما لفوات غيرها فيجب المال بعد
العقد اما تسمية واما وجوبا بايجاب الشرع وقوله على الطلب الصحيح احتراز عن النكاح الفاسد لانه لا يجب فيه المهر بنفس
العقد بالاجماع بل يتراخى الى الوطي **قوله** في المفوضة بكسر الواو وفتحها واعلم ان التفويض هو التزويج بلا مهر
وهو على نوعين صحيح وفاسد فالصحيح هو ان تاذن المراة المالكة لامرها ثيبا كانت او بكرا لوليها ان يزوجها بلا مهر او تقول

زوجني بلا ذكر المهر فيزوجها وليها ويقول زوجتكها بلا مهر او يسكت عن ذكر المهر او السيد يزوج امته بلا مهر او يسكت
عن ذكره فيصح ولا يجب المهر بالعقد على الصحيح من المذهب ولو دخل بها وجب لها مهر المثل ولها المطالبة بالفرض ولو
طلقها قبل المسيس والفرض لا مهر لها والفاسد هو ان يزوج الاب الصغيرة او المجنونة مفوضة او الاب زوج البكر
البالغ دون رضاها مفوضة ففي انعقاد النكاح قولان ان صححنا انه يصح ويجب مهر المثل بالعقد كذا في التهذيب للامام
محيي السنة رحمه الله ثم في التفويض الصحيح يجوز ان تسمى المراة المالكة لامرها مفوضة بكسر الواو لانها فوضت
اي اذنت في التفويض بلا مهر ومفوضة بفتحها لان وليها فوضها اي زوجها بلا مهر والامة المزوجة بلا مهر لا
تسمى مفوضة بالفتح فهذا هو معنى فتح الواو وكسرها فاما ما ذكر في بعض الشروح ان المفوضة بالكسر هي التي
زوجت نفسها بغير مهر وبالفتح هي الصغيرة التي زوجها وليها بلا مهر فغير صحيح لان نكاح الاولى فاسد عند عدم
الولي فلا يكون من باب التفويض وفي نكاح الثانية يجب المهر بالعقد كما ذكرنا فلا يتاتى الخلاف وقد ذكر في الطريقة المنسوبة
الى الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله ان التمسك بهذه الآية من اصحابنا لا يستقيم في المفوضة لان فيه دليلا على كونه
مشروعا بمال وليس فيه نفي كونه مشروعا بلا مال بل هو مسكوت عنه موقوف الى قيام الدليل وقد قام الدليل
على كونه مشروعا بلا عوض وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وانكحوا الايامى منكم فانه باطلاقه يدل على ما ذكرنا والمطلق
يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده **قلت** المطلق يحمل على المقيد عندنا في الحكم الواحد في حادثة الواحدة بالاتفاق
كما في كفارة اليمين وههنا كذلك فيجب حمل المطلق على المقيد بالمال الا ترى انه شرط فيه الاتيان مع ان اطلاقه لا يدل عليه
فكذا يشترط المال **قوله** تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم اي قد علم الله تعالى ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء
كذا في الكشاف وقيل النفقة والكسوة والمهر وفي التيسير اي ما اوجبنا من المهور في انكاح ازواجهم ومن العوض
في ايمانهم واحللت لك الواهبة نفسها من غير مهر وما اطلقنا لك الاصطفاء من الغنيمة ما شئت فعلى هذا القول استدل
الشيخ رحمه الله في تقدير المهر فقال الفرض لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو التقدير فيقتضي ان يكون المهر مقدرا شرعا
لا يجوز النقصان عنه الا انه في تعيين المقدار مجمل فالتحق السنة بيانا به وهو ما روى جابر بن عبد الله رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة فصار تقدير العشرة تقديرا لازما غير
محتمل فجعله مقدرا كان مبطلا لا عاملا به ولكن لنا ان نقول لا نسلم ان الفرض خاص في المعنى الذي ذكرت بل الفرض
الحز في الشيء ومنه قيل فرض القوس للحز الذي يقع فيه الوتر والمفرض للحديدة التي يحز بها والفريض للسهم المفروض
فوقه وفرضة النهر لثلمته التي يستقى منها والفرض الايجاب ايضا وهو مشهور والفرض البيان ايضا قال تعالى سورة
انزلناها وفرضناها اي بيناها في قول غير واحد من المفسرين وقال قد فرض الله لكم فيما فرض الله له اي بين في قول
جماعة والفرض التقدير كما ذكرت فيكون مشتركا لا خاصا او هو خاص في القطع حقيقة وفيما قال صاحب الكشاف
في اول سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من اهل اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الواجب
مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازا فيهما ثم حمل على التقدير يحمل على معنى الايجاب حملا بقوله وما ملكت ايمانهم

للخصم

اولى بحمله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم في حق الاما كما يستقيم في حق الازواج لان ما يتوا فيهن من النفقة والكسوة
واجب لهن عليهم كوجوبه ووجوب المهر للازواج عليهم ولهذا افترض عامه اهل التاويل بالايجاب ههنا فاما معنى التقدير فلا يستقيم
في حق الاما لانه لم يتقدر على الموالى للاما شى ويدل ايضا على ان الايجاب هو المراد ههنا بكلمة على فانها صلة الايجاب لا صلة التقدير
يقال فرض عليه اى اوجب ولا يقال فرض عليه بمعنى قدر فاذا ثبت ان حمله على الايجاب اولى لا يكون ترك القول بالتقدير ابطالا للمطلق
قوله فيكمل ذلك اى مجموع قوله فرضنا على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب بالاضافة الى ذاته والتقدير بلفظ
الفرض وان تقديره للعبد امتثال به قيل معناه ان جمهور النساء معلوم عند الله ولكنه غيب عنا فباصطلاح
الزوجين على مقدار يظهر ذلك المقدار المعلوم لانهم يقدرون حال الزوجين بمقدار واعتبر هذا بقيم الاشيا فانها مقدرة معلومة عند
الله تعالى ثم يظهر بتقويم المقومين ونظيره كفارة اليمين فان الواجب احد كل احد معلوم عند الله تعالى مستور عنا ويظهر بتعيين الفعل ولكن
فيه بعد لان الغرض اثبات تقدير المهر وانه معلوم قبل الفعل ليتحقق الامتثال كالمقدر بنصاب السرقة وما ذكره لا يفيد هذا الغرض
ويلزم منه انهما لو اصطلحا على الخمسة يكون ذلك اظهارا للمقدار ايضا كما لو اصطلحا على العشرة والذى يخطر ببالى ان هذا جواب
سؤال مقدر وهو ان يقال لو كان المهر مقدرا بما ذكرتم ينبغى ان لا يجوز الزيادة عليه كما لا يجوز النقصان عنه اعتبارا باعداد الركعات
ولما جازت الزيادة جاز النقصان ايضا فلا يكون المهر مقدرا فاجاب بان المقادير التى تمنع النقصان دون الزيادة كمقادير
الزكوات الا ترى انه يتوجه جانب القلة بالنفى بقوله لا مهر اقل من عشرة وحذف الكثرة اذ لم يقل ولا اكثر منها فيكون التزام الاكثر امتثالا لا
بهذا التقدير لا محالة كالتزام الزيادة فى الزكوة بخلاف جانب النقصان لانه ترك للامتثال فلا يجوز فهذا معنى قوله وان تقديره
العبد امتثال به اى بتقدير الشرع ثم جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك فى المهر اى اثباته وتركه كما جعل مالك وعلى هذا حرج
من اصحاب الشافعى حتى قالوا ان ما اوجب المهر فى العقد او سكت يجب المهر ويصح العقد لو شاء نفاه فيصح نفيه ايضا ولو نفى
فى فساد العقد كنفى الثمن عن البيع يصح ويفسد البيع والتقدير فيه اى فى المهر كما جعل ان فى رضاهما حتى قال ايجابا اصلا بالعقد
وبيان مقداره مفوض الى رضا الزوجين كان ابطالا ويجوز ان يكون التقدير منصوبا عطفا على الاختيار وان يكون مجرورا عطفا على
الايجاب اى ثم جعل الى العبد اختيار الايجاب واختيار التقدير قوله ومن ذلك اى ومن الجنس المذكور قوله تعالى والسارق
والسارقة الاية رفعهما على الابتداء والخبر محذوف وفيما فرض عليكم السارق والسارقة اى حكمهما او الخبر فاقطعوا ايديهما
ودخول الفاء لتضمنهما معنى الشرط اذ التقدير يعنى والذى سرق والتى سرقت فاقطعوا ايديهما وفى قراءة عبد الله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم جزاء
والصواب وبكلا المفعول لهما كذا فى الكشاف وذكر فى التيسير
اما جمع الايدى لان السارق اسم جنس وكذا السارقة وارد بهما الجمع فلذلك قال الايدى لانه افراد مضافا الى الجمع وقال ايديهما
على التثنية ولم يقل ايديهم لظاهر اللفظ وهذا جمع بين اعتبار اللفظ واعتبار المعنى فى كلام واحد وهو سايغ لغة ثم بين بذكر المعنى
اللفظ وفى غير المعانى وقرا ابن عباس والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم والصواب ايمانهم الا انه اراد ايمان اثنين منهم
والعضوان يجمع فى اثنين لانهما اثنان من اثنين واعلم بان عند نا حكم السرقة قطع ينفى الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده
قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن كما لو اتلفه حمرا وهو ظاهر المذهب وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يضمن اذا استهلك

وقال الشافعى القطع لا ينفى الضمان العين عنه بل العين فى حق الضمان كما لو لم يكن قطع وكذا الحكم فى السرقة الكبرى وهى الزنا
قال لان الشرع امر بالقطع بقوله فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم وهو الابانة
ولا دلالة له على انتفاء الضمان وانقطاع العصمة اصلا ولا هو جزء ذاته ايضا لانهما مختلفان ذاتا ومحلا وموضوعا ومقصودا
لان احدهما شرع جبرا للمحل والاخر شرع زاجرا بطريق العقوبة ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة وسببا لان
سبب احدهما الجناية على حق الله تعالى وسبب الاخر الجناية على حق العبد واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله ومستحق
الاخر العبد واذا اختلفا من كل وجه لا يقتضى احدهما ثبوت الاخر ولا انتفاءه وقد دل الدليل على ثبوته وهو العمومات الموجبة
للضمان كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وكقوله عليه السلام فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وكقوله عليه على اليد ما اخذت حتى
تؤدى فيجب العمل بها ومن قال بان القطع يوجب انتفاء الضمان وابطال العصمة لا يكون هذا عملا بهذا اللفظ الخاص بل يكون
زيادة عليه بالراى او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على سارق بعد ما قطعت يمينه وقد ابيتم ذلك وفيه ترك العمل بالعمومات
الموجبة للضمان ايضا وقوله انى بمعنى كيف وهو استفهام بمعنى النفى اى لا يكون ابطال عصمة المال عملا به والجواب
ان ذلك اى ابطال العصمة ثبت بنص يشير الى ابطالها مقرون بقوله والسارق والسارقة وقد يجوز ان يتغير النص بنص يتصل
به كقولك انت حر فانه نص فى اثبات الحرية فاذا اتصل به الاستثناء او الشرط تغير موجبه فكذلك ههنا غير هذا النص الذى لم
يوجب سقوط عصمة المحل وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهما بدليل زايد اقترن به وهو قوله جزاء وفى قوله مقرون بها اشارة
الى نوع من التشنيع على الخصم وهو انه غفل عن الدليل القطعى المتصل بهذا الكلام من غير فصل ولم يطلع على اشارته ثم طعن
من غير روية فيكون الطعن عائدا عليه ثم بيان اشارته الى ما ذكرنا ان الجزاء قد اطلق ههنا والجزاء اذا اطلق فى موضع
العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة افعال العباد فتبين به ان وجوب القطع حق الله تعالى على الخلوص ولهذا لم يتقيد
بالمثل وما يجب حقا للعبد يتقيد به ما لا كان او عقوبة كالغصب والقصاص ولهذا لا يملك المسروق منه الخصومة بدعوى
الحد واثباته ولا يملك العفو بعد الوجوب ولا يورث عنه وما يجب لله تعالى على الخلوص انما يجب بهتك حرمة هى لله تعالى على الخلوص
ليكون الجزاء وفاقا وذلك بان يثبت الحرمة لمعنى فى ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لحق العبد لانه حينئذ يصير حراما لغيره مباحا
فى ذاته بالاباحة الاصلية ومثل هذه الحرمة لا توجب الجزاء لله تعالى كشرب عصير الغير والوطى فى حالة الحيض ثم ان الله تعالى جعل هذا المال
قبل السرقة محترما لحق العبد على الخلوص ولم يستبق لذاته حقا حتى صح بذل العبد واباحته ووجب الضمان له بالاتلاف ولا
يجب لله تعالى ضمان ثم اوجب الجزاء وهو القطع بسرقته حقا لنفسه خالصا فعرفنا ضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه واذا
استخلصها لذاته وهى حرمة واحدة لا تبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر وصار محترما حقا لله تعالى لا تبقى حقا للعبد وكالارض
تتخذ مسجدا او صارت لله تعالى لا تبقى للعبد وكما لا تبقى للبايع اذا ثبتت للمشترى بالبيع فهذا معنى قول الشيخ رحمه الله وهى
ضرورية تحويل العصمة اليه وظهر بهذا ان معنى قوله ابطال العصمة ابطالها على العبد بنقلها الى الله تعالى لا ابطالها مطلقا
فان قيل لا نسلم ان الحرمة واحدة بل المال محترم لحق الله تعالى بوجود النهى فيجب القطع ومحترم ايضا لحق العبد كما كان فبقاء احد
الى موجب الضمان كما فى قتل الصيد المملوك فى الحرم او الاحرام وشرب خمر الذمى عندكم وكوجوب الاثم مع الكفارة قلنا بل الحرمة

واصله لانا لا نجعل القطع يجب لا لاجل محترم حقا للعبد وقد اوجب لهم القطع به لنفسه يتحقق الصيانة على العبد واشتغلت بملك
الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد بخلاف وجوب الضمان فيه بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق العبد في الصيد
بل بالجناية على الاحرام او الحرم بدليل انه يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يصر حقه مقضيا به وجب الضمان وكذلك وجوب
الكفارة بالجناية على حق الله تعالى لا لحق العبد فانها تجب في قتل المسلم الذي لم يهاجر الينا وان لم يكن حقه مضمونا بالدية وكذلك
شرب خمر الذمي لان الحد يثبت بها لم يجب لحق العبد فانه لو شرب خمر نفسه يجب الحد ايضا واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان ثم
استدل الشيخ رحمه الله بوجه اخر فقال لان الجزاء يدل بمعنى لغة على كمال المشروع وهو القطع في مسئلتنا فلا مشروع له وهو السرقة
او الزجر والقصر المستكن راجع الى المشروع والبارز الى ما بمعنى تسمية الشيء جزاء يدل على انه كامل وتام في المقصود الذي شرع له
لانه ماخوذ من جزى بالياء اي قضى والقضاء الاحكام والاتمام قال الشاعر وعليهما مسرودتان قضاهما داود او صنع
السوابغ تبع اي احكمهما واتمهما كذا قيل فعلى هذا اصل جزاء بالياء الا انها قلبت همزة لوقوعها بعد الالف كالقضاء
اصله قضاي وجزى بالهمزة اي كفى والشيء انما يكون كافيا اذا كان تاما وكاملا فعلى هذا يكون الهمزة اصلية والاول اظهر لانه مقابله
جرى يجري يقال جزيته بما صنع جزاء فاما كونه مهموزا فما وجدته في كتب اللغة التي عندي ولعل الشيخ وقف عليه واذا دل لفظ الجزاء
على الكمال لغة استدعى كمال الجناية لان كمال الشيء باعتبار كمال سببه وذلك بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة
حقا للعبد لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته وذلك اعظم شبهة في سقوط الحد
فلا يجب معها الحد كما لا يجب بالغصب والفرق بين النكتتين ان الاولى استدلال باطلاق لفظ الجزاء والثانية استدلال
بمعناه اللغوي وحاصلهما يرجع الى معنى واحد وهو الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية لان الاطلاق يرجع الى الكمال ايضا
واستدل شمس الائمة رحمه الله في المبسوط بوجه اخر فقال في لفظ الجزاء اشارة الى الكمال فلو وجب الضمان معه لم يكن القطع جميع
موجب الفعل فكان نسخا لما هو ثابت بالنص قوله ولا يلزم ان الملك لا يبطل جواب سؤال وهو ان يقال الملك شرط لانعقاد
السرقة موجبة للقطع كالعصمة ولهذا لا يقطع السارق عندكم باعتبار شبهة في الملك ثم لم يقتض وجوب القطع نقل الملك الى الله تعالى
بل بقي للعبد كما كان حتى يثبت له ولاية الاسترداد ان كان قائما بعينه فكذلك لا يقتضي نقل العصمة حتى يثبت له ولاية التضمين
ان كان هالكا فاجاب وقال اشتراط الملك ليس لعينه وانما هو لتحقق العصمة التي هي محل الجناية وذلك لان القطع
يجب جزاء على الجناية على المحل بوصف كونه مملوكا بل بكونه معصوما متقوما الا ان العصمة لا تتحقق بدون الملك لان ما ليس
بمملوك للعبد ليس بمعصوم فثبت ان اشتراطه لتحقق العصمة لا لذاته فلا يلزم من انتقال العصمة انتقاله لان الصيد يتم وهي
تحقق الجناية الكاملة قد انتقلت به وذلك كالعصير اذا تخمر بقي الملك لصاحبها وان انتقلت عصمتها الى الشرع وكالشاة
اذا ماتت بقي ملك صاحبها في الجلد وان صارت محرمة العين حقا لله تعالى قوله فاما تعيين المالك فشرط جواب
سؤال اخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال لما كان الملك شرطا لغيره والاصل هو العصمة في تحقق الجناية وقد انتقلت
الى الشرع حتى صار كالخمر على ما قلتم ينبغي ان لا يشترط فيه دعوى المالك ويثبت بالبينة من غير دعوى كالزنا وشرب الخمر وسائر
محارم الله تعالى فقال تعيين المالك ليس بشرط لعينه ايضا بل ليظهر السبب بخصومته عند الامام فان السرقة هي الجناية



على مال الغير ولا يتصور الجناية موجبة للحد الا بذلك لحل هو المال المتقوم المحرز وملك الغير لا يثبت الا بخصومة الغير واثباته
فكانت الدعوى شرطا لاثبات محل الجناية الا غير كذا في الاسرار ولهذا لو وجد الخصم بلا ملك كان كافيا عندنا كالمكاتب
ومتولي الوقف والغاصب والمستعير والمستودع والعبد المستغرق بالدين والمضارب والمرتهن ووجه اخر لتقرير الجواب
وهو ان يقال انما لا يبطل الملك لان محل الجناية العصمة والعصمة لا يكون المسروق مملوكا للعبد لان ما هو ملك الله تعالى
خالصا لا يوصف بالعصمة بل بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك اليه لبطلت العصمة اصلا وفي بطلانها بطلان الجناية
والمقصود من النقل تحقيقها لا ابطالها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة وقوله فلذلك تحولت العصمة
دون الملك متصل باول الكلام ومعناه على التقرير الاول تحولت العصمة دون الملك وعلى الوجه الثاني اوفق لظاهر اللفظ
فان قيل قد ذكر الشيخ انه لا عصمة الا بكونه مملوكا وقد وجدت العصمة بدون الملك في الوقف فانه اذا سرق مال الوقف من المتولي
يجب القطع ولا ملك فيه لاحد لانه اذا تم الوقف خرج من ملك الواقف ولم يدخل في ملك الموقوف عليه قلنا الفتوى على ان
الموقوف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه والغلة مملوكة للموقوف عليه ان كان اهلا للملك وان لم يكن اهلا
كالمسجد والرباط بقي على ملك الواقف ايضا تبعا للاصل كذا ذكر الامام العلامة استاذ الائمة حميد الملة والدين رحمه الله في فوائده
وقوله رحمه الله وان كان مخالفا لظاهر الرواية وذكر الامام فخر الدين البرغري في طريقته في جواب سرقة مال الوقف وسرقة
التركة المستغرقة بالدين فانها توجب القطع ولا ملك فيها لغيره ولا وارث ان الملك ما شرط لعينه وانما شرط لمكان الخصومة فانها
شرط لظهور السرقة وفيما ذكرنا ان عدم الملك فالبد ثابتة وهي كافية للخصومة ثم استوضح الفرق بين العصمة والملك فقال الا ترى
الى الخمر اي النقل انما يثبت ضرورة تكامل الجناية وانها واقعة على المال فينتقل ما هو من اوصاف المال وهو العصمة فاما الملك
فصفة للمالك وذلك لا يتصور ان يكون محلا للجناية فكيف ينتقل اي لا ينتقل وهكذا ذكر ابو اليسر فقال الجزاء انما يجب بالجناية على
المال لا على المالك والملك صفة المالك لانه عبارة عن القدرة وهو من اوصاف القادر لا من اوصاف المال فجاز ان لا يسقط الملك
فاما العصمة وهي الاحترام فوصف المحل ومن جنايته على المحل فجاز ان يسقط كما في الخمر فان قيل العصمة صفة للعاصم لا للمال
كالملك صفة للمالك ولهذا يقال مال معصوم ولا يقال مال عاصم كما هو مال مملوك لا مالك فاني يستقيم هذا الفرق قلنا الفرق
يحتاج الى زيادة كشف وهو ان الفعل المتعدي كالضرب مثلا له تعلق بالفاعل وهو تعلق التاثير وتعلق بالمفعول وهو تعلق
التاثر ولهذا يوصف كل واحد منهما بذلك الفعل فيقال زيد الضارب وعمرو المضروب فاذا وصف به الفاعل يعني به
الفعل المؤثر قائم به واذا وصف به المفعول يعني به ان التاثر بذلك الفعل قائم به والمصدر الذي دل على كل واحد منهما
لفظا مشترك لا محالة فمصدر الضارب ضرب بمعنى التاثير ومصدر المضروب ضرب بمعنى التاثر ثم قد يكون المقصود تعلقه
بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما في قولك فلان يعطي ويمنع اي يحصل منه الاعطاء والمنع وقد يكون المقصود تعلقه
بالمفعول دون الفاعل كما اذا بني الفعل للمفعول فنقول المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل
لان العصمة هي الحفظ والمقصود منه صيرورة المال محفوظا لا اتصاف الفاعل به وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك
علي وهو تعلقه بالفاعل واتصافه به من غير نظر الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضروراته ايضا لان الغرض اتصاف العبد

بالمالكية لا اتصاف المال بالمملوكية فلهذا جعل الشيخ العصمة صفة المال والملك صفة المالك **قوله** وكيف ينتقل وهو غير
مشروع يعني لو كانت الجناية مقصورة الوقوع على الملك لا يمكن القول بانتقاله فكيف اذا لم يتصور وذلك لانا لم نعهد في
الشرع انتقال ملك العبد الى الله لانه لا شبهة في الاسلام كيف وانه يستلزم اثبات الملك ثابتة ادخال جميع الاشياء ملك والهذا لا
يجوز ان يقال هذا مملوك العبد لا مملوك الله ۲ اذا العبد وما في يده لمولاه فاما العصمة تثبت للعبد فيتحقق في الشرع
انتقالها الى الله تعالى كالعصير اذا تخمر ولهذا يجوز ان يقال هذا معصوم للعبد لا لله تعالى فلهذا قلنا بانتقال العصمة دون
الملك واعلم بان انتقال العصمة عندنا انما يثبت حال النعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك
الحالة وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة ولكن انما يتقرر هذا بالاستيفاء لان حاجته تعالى تمامه بالاستيفاء
فكان حكم الانعقاد مراعى الى ان يستوفي القطع تبين ان حرمة المحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان تعذر الاستيفاء
تبين انها كانت خالصا للعبد فيجب الضمان له وبهذا يندفع كثير من الاسولة ثم هذا الانتقال ضروري لما ذكرنا انه يتحقق الجناية
فلا يظهر في حق غيره حتى لو وهب المسروق منها العين المسروقة للسارق او باعها منه وهو غير صحيح ولو استهلكه غيره ان رق بعد
وكذا لو استهلكه ان رق بعد القطع في رواية الحسن عن ابي حنيفة لان الاستهلاك فعل اخر غير السرقة فيظهر حكم التقوم في حق هذا الفعل
ولا يعارض ينبغي ان لا يظهر الانتقال في حق الضمان ايضا لان الفرق قد اندفعت بما ثبت في حق وجوب القطع لانا نقول
قد تبين ان العصمة شيء واحد وقد ظهر انتقالها وابطالها في حق احد الضمانين فلا يمكن اعتبارها في حق الضمان الاخر لئلا يؤدي الى
تكرار الضمان بازاء شيء واحد بسبب واحد ولهذا قلت اذا استهلكه لا يضمن في ظاهر الرواية لان الاستهلاك اتمام للمقصود بالسرقة
فيظهر سقوط حق العبد في حقه ايضا بخلاف البيع والهبة فانه ليس باتمام للمقصود بالسرقة بل هو تصرف اخر ابتداء كذا في المبسوط
فان قيل لما انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما في سرقة الخمر قلنا انما لا يجب القطع في الخمر لان
من شرطه ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة والهذا لا يجب في صيد الحرم وحشيشه والخمر ليست كذلك فعدم الحكم
لعدم شرطه فاما المال المسروق فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد مفتقرا الى الصيانة فوجب القطع لوجود شرطه
فان قيل ان القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة وبطلان الضمان ابطال حقه فيمتنع القول به قلنا الذي
كان فيه ابطال صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه لانه لما لم يمكن الجمع بينهما لان الحرمة واحدة كما ذكرنا كان القطع انفع من الضمان
لانه يتحقق الحفظ حالة السرقة بجعل المحل محرم التناول لحق الله تعالى فيصير تناوله مضمونا بالقطع فيتحقق معنى الحفظ ويدل
حيز له من حفظ ماله بايجاب الضمان له كما ان ايجاب القصاص خير له من ايجاب الدية لان الزجر وصيانة النفس فيه اتم ولهذا كان حق
فلذلك هذا واعلم ان ما ذكرنا من سقوط الضمان في الحكم فاما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيما رواه هشام عن محمد ۲
لان المسروق منه قد لحقه النقصان والخسران من جهته بسببه وهو متعدي فيه ولكن تعذر على القاضي القضاء بالضمان لما اعتبر
المالية والتقوم في حق استيفاء القطع فلا يقضي بالضمان ولكن يفتى برفع النقصان والخسران الذي الحق به فيما بينه وبين ربه
كذا في المبسوط والله اعلم **قوله** ومن هذا الاصل اي ومن القسم الذي نحن في بيانه وهو الخاص **باب**
**الامر** ذكر الشيخ رحمه الله في اول الباب لفظ ذلك وهو للاشارة الى البعيد ولما طال الكلام وبعد ذكر الاصل ذكر لفظ



هذا وهو للاشارة الى القريب وكذا فيما باب النهي وكان عكسه اولى الا انه ذكر في شرح التاويلات لزمان الاخنس بالبصر والاشارة
اليه بلفظ ذلك وهذا سواء الا ان حيث لا يحس بالبصر اشبه المحسوس الغائب ومن حيث هو حاضر كالعقل او بالسمع
اشبه المحسوس الحاضر فصح فيه استعمال اللفظين وذلك كما يقال حين دخل الامير البلد وسمع السامع صوته هذا
صوته وذلك كان صحيحا لانه اشارة الى الاخبار عن دخول الامير وهو مما لا يحس بالبصر وكذا قال مجاهد ومقاتل وابن
جريج والكلبي والاخفش وابو عبيدة ان معنى قوله تعالى ذلك الكتاب هذا الكتاب واعلم ان عبارات القوم اختلفت في
الامر الذي هو معنى القول ولهذا لم يذكر الشيخ تعريفه كما ذكر تعريف الاقسام المتقدمة فقيل هو القول المقتضي طاعة المامور
باتيان المامور به ورد بان تعريف الامر بالمامور والمامور به المتوقف معرفتهما على معرفة الامر لاشتقاقهما منه وبالطاعة
المتوقف معرفتها على معرفة الامر ايضا لانها لا تتوقف الا على موافقة الامر وعلى التقدير يلزم الدور وقيل هو قول القائل لمن
دونه افعل ونحوه وهو غير مطرد لصدقه على التهديد والتعجيز والاباحة ونحوها وقيل هو اللفظ الداعي الى تحصيل
الفعل بطريق العلو ويلزم على اطرادها واطراد الاول ايضا ان صيغ الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع
والخضوع لا يسمى امرا وعلى انعكاسهما انها لو صدرت من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء يسمى امرا ولهذا ينسب قائلها الى
الحمق وسوء الادب وقيل هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء واحترز بلفظ الاستعلاء عن الالتماس
والدعاء وهذا اقرب الى الصواب واختار بعض المتاخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واراد بالاقتضاء
ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغ سميت به مجازا واحترز بقوله فعل غير كف عن
النهي وبقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء كما ذكرنا وذكر في القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم والامر
والنهي كلام فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن لا يعرف الفقهاء وانما يعرفون
قوله افعل حقيقة في الامر وقوله لا تفعل حقيقة في النهي **قوله** فان المراد الخ فيه اشارة الى التعليل كون الامر من
هذا الاصل وهو الخاص ان المراد بالامر اي الوجوب لان عندنا وعند عامة اهل العلم لا موجب له الا الوجوب مختص بصيغة لازمة
اي لازمة مختصة بذلك المراد فان اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هاهنا كما سنشير اليه ثم اللفظ
قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون
الاختصاص من الجانبين كما في الالفاظ المتباينة فالشيخ بالتعرض للجانبين اشار الى انه من القسم الاخير والغرض من
التعرض لجانب اللفظ وهو قوله بصيغة لازمة هو اثبات كونه من هذا الاصل لانه في بيان خصوص اللفظ ولا يلزم من خصوص
المعنى خصوص اللفظ فلا بد من ذكره لتستقيم التعليل ومن التعرض لجانب المعنى وهو قوله المراد بالامر مختص هو الاشارة الى
الخلاف الذي نذكره بعد في خصوص المعنى لا في خصوص اللفظ فانهم لم يخالفونا في ان صيغة افعل خاصة في الوجوب ولكنهم
قالوا انه يستفاد من الصيغة ايضا كما يستفاد منها ولهذا قدم ذكره لانه هو المقصود الكلي من هذا الباب لا بيان كونه من
الخاص وهذا هو الغرض من العدول عن لفظ المخصوصة الى لفظ اللازمة ايضا لان الصيغ لما كانت لازمة له لا يوجد
بدونها وكانت هذه الالفاظ ادل على المقصود ويحتمل ان الشيخ جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى بالصيغة

من عمد نظر الى جانب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو الذي يدل عليه ظاهر اللفظ فعلى هذا كان قول الائمة بالكيا انه اللزوم يستفاد
من الاختصاص بالصيغ واعلم ان المحققين اتفقوا على ان الامر اسم لما هو موجب ولكن الايجاب لا يستفاد الا بالامر
فصار الاستلزام منه وان الصيغ المخصوصة تسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب ولكن الاختلاف في ان الفعل هل يسمى امرا
حقيقة حتى يحصل به الايجاب فعندنا لا يسمى امرا الا مجازا فلا يستفاد منه الايجاب وعندهم يسمى امرا بطريق الحقيقة فيفيد
الايجاب بهذا معنى قول الشيخ رح وحاصل ذلك اي حاصل هذا الاختلاف ان افعال النبي عم عندهم اي عند ذلك البعض
الذي دل عليه قوله من الناس موجبة كالامر اي كالامر المتفق عليه وهو صيغة افعل وصورة المسألة انه اذا نقل الينا فعل
فعل من افعاله عم التي ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هي من خصائصه مثل وجوب الضحى والسواك
والتهجد والزيادة على الاربع ولا بيان لمجمل مثل قطع يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيممه
الى المرفق فانه بيان لقوله جل ذكره فامسحوا بوجوهكم وايديكم هل يسعنا ان نقول فعل النبي عم كذا وهل يجب علينا اتباعه
في ذلك ام لا فعند مالك في احدى الروايتين عنه وابي العباس بن سريج وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن ابي هريرة وابي علي
بن خيران من اصحاب الشافعي يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة ويجب علينا الاتباع وعند عامة العلماء لا يصح اطلاقه
بطريق الحقيقة ولا يجب الاتباع واما اذا كان بيانا لمجمل فيجب الاتباع بالاجماع ولا يجب في الاقسام الاخر بالاجماع ثم اختلفوا
فقال بعضهم لفظ الامر مشترك بين الصيغ المخصوصة والفعل بالاشتراك اللفظي كاشتراك لفظ العين بين مسمياته
وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان والفرس فاذا صار الايجاب حقيقة
الامر مطلقا فان يثبت كل واحد بثبوت الاخر وينتفي بانتفائه فيلزم من اختصاص الايجاب على الصيغ انتفاء الاشتراك في
لفظ الامر ومن ثبوته بغير الصيغ ثبوت الاشتراك فلهذا يتعرض في الدلائل تارة لنفي الاشتراك واثباته وتارة لنفي الوجوب
عن غير الصيغ واثباته فافهم واحتج من قال بالاشتراك اللفظي بالكتاب وهو قوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله
وطريقته لانه وصفه بالرشيد والفعل انما يوصف به لا القول وقوله عز ذكره وامرهم شورى بينهم اي فعلهم وقوله جل ذكره
وشاورهم في الامر اي فيما تقدمون عليه من الفعل وقوله عز اسمه اخبارا تعجبين من امر الله اي صنعه فاطلق لفظ الامر في هذه الايات
على الفعل والاصل في الاطلاق الحقيقة وهذا هو المشهور من وجه التمسك في هذا المقام وما ذكره الشيخ راجع اليه ايضا وتقرير
ولو لم يكن للامر اي حقيقة الامر وهو الطلب او الايجاب مستفادا بالفعل اي حاصلا به ومفهوما منه لما سمي الفعل بالامر اي
لما اطلق لفظ الامر عليه لانه اذ ذاك يصير لغوا من الكلام واذا ثبت ان معنى الامر مستفاد منه ولا يجوز ان يكون ذلك بطريق
المجاز لانه لا اتصال بينهما صورة بلا شبهة ولا معنى لان معنى الامر الطلب ومعنى الفعل تحقيق الشيء ولا اتصال بينهما بوجه ثبت
انه بطريق الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة في الفعل يكون الفعل موجبا لانه من لوازم حقيقة الامر ولئن سلمنا جواز الاطلاق
بطريق المجاز فالحمل على الحقيقة اولى لانها هي الاصل وبالسنة وهي ما روي انه عم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق
فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وما روي انه عم قال في حجة الوداع خذوا عني مناسككم فاني امرؤ مقبوض
فيجعل المتابعة لازمة فثبت بالنصوص ان فعله موجب وان لم يكن موجبا لذاته كما ثبت بالنصوص وهو قوله اطيعوا الله واطيعوا

الرسول انه قوله موجب وان لم يصلح ان يكون موجبا لذاته لانه بشر مثلنا وبان اختلاف الجمع في لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين
يدل على انه حقيقة في كل واحد منهما فان العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان وبمعنى اللهو على اعواد وقد جمع الامر بمعنى الفعل
على امور وبمعنى القول على اوامر فيكون الامر حقيقة فيهما واحتج من قال بالاشتراك المعنوي بان القول المخصوص
والفعل مشتركان في عام كالشيئية وهو الامر وان يجب جعل لفظ المطلق عليهما وهو الامر للمشترك بينهما دفعا للاشتراك اللفظي
والمجاز لان كل واحد منهما خلاف الاصل واحتج الجمهور في نفي الاشتراك اللفظي بان الامر لو كان مشتركا بين القول المخصوص
والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الاخر لان تناول المشترك للمعاني على السواء والامر بخلافه وبانه حقيقة في القول
المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وفي نفي الاشتراك المعنوي بانه لو كان مشتركا بالاشتراك المعنوي
لما فهم منه احدهما عينا عند الاطلاق لان ما به الاشتراك اعم من كل واحد منهما ولا دلالة للاعم على الاخص كما لا دلالة للحيوان
على الانسان هذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب وهو تعرض لنفي الاشتراك عن الامر وانتفاء الايجاب عن الفعل من لوازمه
ولكن الشيخ رح تعرض فيما ذكر من الدليل لنفي الايجاب عن غير الصيغ على عكس ما ذكروا ليطابق ما ذكره في اول الباب فقال
واحتج اصحابنا بان العبارات انما وضعت دلالات على المعاني المقصودة فكانه اراد بقوله كلها انما حصر الدلالة على العبارات
وان كان لا استغناء له عن اللفظ واراد بالمعاني مدلولات الالفاظ يعني الموضوع للدلالة على المعاني التي قصد المتكلم افادتها
الى السامع واراد انه ينبغي ان يكون لها اي للمعاني عبارات لا غير ولا يجوز قصور العبارات عن المعاني اي ولا يجوز عقلا ان يوجد معنى بلا
لفظ فتحتاج في الدلالة عليه الى شيء اخر لان المهملات اكثر من المستعملات وكذا في المترادفات كثرة واما وقوع المشترك
في اللغة فليس من قبيل قصور العبارة الا ترى ان لكل معنى من المشترك اسما على حدة اذا ضم الى المشترك صار مترادفين وكانه
جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال قد سلمنا ان العبارات هي الموضوعة للدلالة على المعاني الا ان العبارات قاصرة
عنها لانها متناهية لتركبها من حروف متناهية والمعاني غير متناهية فلا بد من ان يكون غير العبارة دالا عليها ايضا فقال
ليس كذلك لانا نجد المهملات اكثر من المستعملات ولا نجد معنى لا يمكن التعبير عنه بلفظ عند الحاجة اليه ولا نسلم ان المعاني التي
يعقلها الذهن واحتيج الى التعبير عنها غير متناهية لاستحالة تعقل الذهن ما لا يتناهى والمراد بقوله المعاني المقصودة
واذا ثبت ان الوضع للدلالة على المعاني المقصودة محصور على العبارات وانها لا تقصر عن المعاني لا يكون للفعل دلالة على معنى
الامر ولا استفادة ذلك منه اصلا لانه لو استفيد منه لم يبق الحصر في العبارات وقدم الاستدلال ولكن الشيخ ادرج
دليلا اخر للتوضيح فقال فقد وجدنا لكل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها
مثل ضرب ويضرب وسيضرب بالواو وهذا على مذهب الفقهاء فان عندهم صيغة المضارع للحال واذا انضم اليه سوف او السين
صار للاستقبال وقد يعرف ذلك في شرح اللمع الصغير للمصنف ولكن لا حاجة اليه هاهنا لانه في بيان خصوص المعنى لا في بيان خصوص
اللفظ وانما يحتاج اليه في خصوص اللفظ وهو ان يقال ضرب مختص بالماضي ويضرب بالحال وسيضرب بالاستقبال واراد بقوله
مختصة بعبارات ان معنى الماضي مختص بالصيغ الموضوعة له وكذلك معنى الحال والاستقبال فوجب ان يكون معنى الامر وهو الطلب
او الايجاب مختصا بالعبارة الموضوعة له كذلك لانه من اعظم المقاصد اذ الثواب والعقاب مبني عليه وثبوت اكثر الاحكام

بنهوما لاختصاص بالصيغ اولى واذا ثبت اختصاصه بالصيغ لم يثبت بالفعل ويحتمل ان يكون كلها للتاكيد لا للحصر ولهذا لم يذكر في بعض النسخ ولكون الكل دليلا واحدا وتقريره ان العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة والعبارات غير قاصرة عنها لما بينا ان المهملات اكثر من المستعملات فيكون للمعنى الثابت بالامر صيغ موضوعة لا محالة لانه معنى مقصود بل هو من اعظم المقاصد واذا كان له صيغ موضوعة كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارات الموضوعة لها فوجب ان يكون معنى الامر مختصا بالعبارة الموضوعة له لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصا بها لا يثبت بالفعل قوله واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة فيه واذا ثبت ان لهذا المعنى عبارة موضوعة في اصل اللغة وهي صيغة افعل مثلا كان حقيقة في هذا المعنى لا محالة فتكون لازمة له والضمير في كان ويكون عائدا الى اصل الموضوع وانما قال لازمة دون لازما لان اصل الموضوع هي الصيغ المخصوصة فانث على تاويل الصيغ واذا كانت الصيغ التي هي اصل الموضوع لازمة لهذا المعنى لا يوجد بدونها فيمتنع ثبوته بالفعل ضرورة قوله الا بدليل اي لزوم الصيغ المخصوصة لهذا المعنى ثابت نظرا الى اصل الوضع الا ان يقوم دليل انه قد يستفاد بغير الصيغ كما يستفاد بها فحينئذ ينتفي اللزوم ثم تعرض الشيخ رحمه الله لنفي الاشتراك عن لفظ الامر المستلزم لنفي الايجاب عن الفعل بطريق التوضيح فقال الا ترى الى اخره وهو ظاهر وقال المصنف في شرح التقويم لا يجب ان يكون موجبا لان الامر لطلب الوجود والغير والفعل يحتمل الوجود وليس فيه دليل طلب الوجود فلا يكون سببا لطلب الوجود وان دام على ذلك لان ما لا يدل على طلب الوجود اصلا لا يدل عليه وان كثر الا انه يدل على كونه مرضيا محمودا عنده قوله وقد قال النبي عليه السلام معارضة لما تمسكوا به من السنة وهو ما روي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال خلع النبي عليه السلام نعليه وهو يصلي فخلع من خلفه فقال ما حملكم على خلع نعالكم فقالوا رايناك خلعت فخلعنا فقال ان جبريل اخبرني ان في احديهما قذرا فخلعتهما لذلك فلا تخلعوا نعالكم كذا في شرح الاثار وروي عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه بينا رسول الله صلعم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم فقالوا رايناك القيت نعليك فالقينا نعالنا فقال ان جبريل عم اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما كذا في المصابيح وما روي انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال وايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني ففي انكار النبي عليه السلام دليل واضح على ان فعله ليس بموجب اذ لو كان موجبا كالامر لم يكن للانكار معنى كما لو كان امرهم بذلك وامتثلوا وقال الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا وقوله عليه السلام يطعمني ربي ويسقيني يحتمل ان يكون ذلك حقيقة الطعام والشراب كما ثبت ذلك بل دونه من الاولياء بطريق الكرامة ويجوز ان يكون ذلك كناية عما يتقوى به الروح من القربة والمنادمة والانس بذكره وطاعته وغير ذلك قال بعضهم

وذكرك للمشتاق خير شراب … وكل شراب دونه كسراب

قوله ولا ننكر تسميته مجازا جواب عن تمسكهم بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد قال انا لا ننكر تسمية الفعل بالامر مجازا لان الفعل يجب بالامر ويجوز ان يسمى بالامر اطلاقا لاسم الشيء على المسبب وفي التاكيد شبه الداعي الذي يدعو الى الفعل من يتولاه بامر يامره فقيل له امر تسمية للمفعول بالمصدر كما قيل مامور به كما قيل شان وهو مصدر شانت اي قصدت سمي به المشؤون اي المطلوب والمقصود

اشار شمس الائمة رحمه الله ايضا على انه قد قيل ان المراد من الامر في الاية المذكورة القول بدليل قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم والرشد الصواب وقد يوصف القول به وفي المطلع فاتبعوا امر فرعون هو ما امرهم به من عبادته واتخاذه الها وما امر فرعون برشيد اي بذي رشد بل هو غي وضلال وقيل برشيد قوله والنبي عليه السلام دعا الى الموافقة بلفظ الامر جواب عن تمسكهم بقوله صلى الله عليه وسلم صلوا اي المتابعة انما وجبت بقوله صلوا لا بالفعل ولو كان الفعل موجبا بنفسه لما احتيج الى قوله صلوا بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج بعد قوله افعلوا الى شيء اخر يوجب الامتثال به قال الغزالي في جوابه وجواب امثاله ان قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وهذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي بيان من النبي صلعم ان شرعه وشرعهم فيه سواء فلهموا وجوب الاتباع بذلك لا بمجرد حكاية الفعل واما في قولهم اختلاف الجمع يدل على اختلاف المسمى فلا تمسك لهم فيه لان الامور جمع الامر بمعنى الشان والقصد لا بمعنى الفعل والاعواد والعيدان كلاهما جمع عود مطلقا كذا في الصحاح واما الاوامر فقد ذكر في المعتمد انها جمع آمرة لا جمع امر وهو حق لان فواعل في الثلاثي جمع فاعل اسما كالكواهل او فاعلة اسما وصفة كالكواثب والضوارب فاما فعل فلم يجمع على فواعل البتة لكنه يسأل وانه جمع امر مجازا اي تصنع افعل جعلت آمرة وجمعت على اوامر كما جمع نهي على نواهي بهذا التاويل ولهذا يقال ما له ناهية اي نهي وأما قولهم هو متواطي اي مشترك معنوي ففاسد ايضا لان ذلك يؤدي الى رفع المجاز والاشتراك اصلا لانه لا اشتراك في امر عام قد يوجد في كل مشترك وكل مجاز وصفوه وقولهم المجاز والاشتراك خلاف الاصل قلنا كل ما هو خلاف الاصل يصير موافقا له اذا دل عليه الدليل وقد قام الدليل على المجاز بينهما كما ذكرنا والله اعلم قوله ومن ذلك اي ومن الخاص

## باب موجب الامر اي حكم الامر

الباب المتقدم في بيان لزوم الصيغ للمراد بالامر بحيث لا يوجد ذلك المراد بدونها وبدون الاختصاص ذلك المعنى بالصيغ ولكن ليس فيه بيان ذلك المراد مرة وهذا الباب في بيان المراد انه متعدد ام واحد متعين ام مبهم قوله واذا ثبت خصوص الصيغ اي لزومها للمعنى واختصاصها به يثبت خصوص المراد اي انفراد المعنى وتعينه في اصل الوضع لانه لو لم يكن معناه منفردا او متعينا مع ان الصيغ المخصوصة لازمة له يلزم الاشتراك او الاجمال في الصيغ وكلاهما خلاف الاصل وهذا لان الغرض من وضع الالفاظ الافهام للسامع والاشتراك والاجمال مخلان به الا ان الاشتراك والاجمال وقعا لعوارض قد ذكرناها وسنذكرها انشاء الله بالسؤال فان قيل انه في بيان خصوص اللفظ ولهذا قال الخاص لفظ وضع لكذا وما ذكر في هذا الباب من اقسام خصوص المعنى فكيف يستقيم ان يجعل من اقسام الخاص اللفظي قلنا لا يتم خصوص اللفظ الا ببيان خصوص المعنى اعني تفرده لانه قال في تحديد الخاص لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد فلا بد من التعرض لجانب خصوص المعنى ليتم خصوص اللفظ فلهذا صح من اقسام الخاص واعلم بان صيغة الامر استعملت لوجوه والمشهور منها ثمانية عشر وجها للوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى واستشهدوا اذا تبايعتم والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب الاخرة والارشاد للتنبيه على مصالح الدنيا ولا ينقص ثواب بترك الاشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله وللاباحة كقوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين

ولالامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وللاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا وللتعجيب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اي ما اسمعهم وما ابصرهم وللتكوين وكمال القدرة كقوله تعالى كن فيكون وللاحتقار كقوله تعالى اخبارا عن موسى القوا ما انتم ملقون وللاخبار كقوله عليه السلام فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وللتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت منهم وللتعجيز وهو قريب من الانذار كقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا والتعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وللتسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين وللتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس رضي الله عنه كل مما يليك وهو قريب من الندب اذ الادب مندوب اليه وللدعاء كقولك اللهم اغفر لي اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من مجرد الصيغة بل انما فهم ذلك من القرائن انما النزاع وقع فيما وراء ذلك من امور اربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية الامر مشترك بين هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن سريج من اصحاب الشافعي وبعض الشيعة واليه اشار الشيخ حيث جعل التوبيخ من هذا وقيل هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة فعلى هذين القولين يكون في التهديد مجازا وقيل هو مشترك بين الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي وقيل معنى بان يجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقال ابو الحسن الاشعري في رواية والقاضي الباقلاني والغزالي ومن تبعهم لا يدرى انه حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك فعلى هذا القول لا حكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق لا بحمل لازدحام المعاني فيه وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه وقال مشايخ سمرقند منهم الشيخ ابو منصور رحمهم الله ان حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا وهو ان لا يعتقد فيه بندب ولا ايجاب بطريق التعيين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه من الايجاب والندب فهو حق ولكن يؤتى بالفعل لا محالة حتى انه اذا اريد به الايجاب يحصل الخروج عن العهدة وان اريد به الندب يحصل الثواب فهذا بيان اقوال الواقفية واما عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين فقالوا انه حقيقة في احد هذه المعاني بعينه من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب اكثر الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابي الحسين البصري والجبائي في احد قوليه الى انه حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه وعامة المعتزلة الى انه حقيقة في الندب مجاز فيما سواه وذهب طائفة الى انه حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن بعض اصحاب مالك

قوله واحتجوا اي الطائفة الاولى من الواقفية بان صيغة الامر استعملت في معان مختلفة وهي ما ذكرنا في الكتاب من غير ان يثبت ترجيح لاحدها على الباقي والاصل في الاستعمال الحقيقة فيثبت الاشتراك الذي هو من اقسام الاجمال عندهم فلا يجب العمل بها الا بدليل زائد يرجح احد المعاني على سائرها بالاستدلال بترجيح احد المعاني والفرق بين التعجيز والانعام والتوبيخ والتهديد والفرق بينهما ان التقريع لا يكون المأمور قادرا على الاتيان بالمأمور به ولهذا يلحق به افعل كذا ان استطعت كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله فان المراد من التعجيز الاتيان بالسورة او الشمس من المغرب لمن يدعي مقدورا اصلا وفي التوبيخ لان المأمور قادر على الاتيان بالمأمور كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فان المأمور قادر على الايمان والكفر الا ان المأمور به في التوبيخ ليس بمطلوب

في الفرق بين التوبيخ والتقريع

بل المراد النهي اي لا تفعل بعدما علمت ان فعلته يتحقق عقوبته ولهذا يلحق به افعل فانك تستحق به العقاب ثم قوله واستفزز اي استخف واستزل ومن استطعت منهم على المعاصي بوسوستك ودعائك الى الشر وقيل التهديد لا من التوبيخ ذكره الشيخ كذا في الكشاف والمطلع وعين المعاني وعامة التفاسير والتقويم واصول شمس الائمة واصول ابي اليسر وغيرها الا ترى ان الشيطان كان قادرا على الوسوسة والدعاء الى الشر وان لم يكن قادرا على الاضلال والاغواء فانى يكون من باب التقريع ولا حاجة الى ذكر التقريع ههنا وان ذكر في بعض الكتب لانه في بيان المعاني الاصلية ليثبت الاشتراك على زعم الخصم وهذا من المعاني المجازية بالاتفاق فلا حاجة الى ذكره وما ذكرنا هو المتمسك للباقين من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا حمله على الاباحة او التهديد الذي هو المنع بعيد لانا ندرك التفرقة في اللغات كلها بين قوله افعل وقوله لا تفعل وقوله ان شئت فافعل وان شئت لا تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغ منقولة عن غائب لا في فعل معين من قيام او قعود او صلوة او صيام حتى يتوهم فيه قرينة دالة بل في الفعل مطلقا سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعا انها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما انا ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل وان كان قد تعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقرائن تدل وكما ميزوا الماضي عن المستقبل ميزوا الامر عن النهي وقالوا الامر قولك افعل والنهي لا تفعل وانهما لا ينبئان عن معنى قولك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل وهذا امر نعلمه بالضرورة من اللغات فعلم بما ذكرنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك والتهديد الذي هو المنع خلافه وكذا قوله ايضا لكان ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فبقي الاشتراك بين الندب والوجوب ومن قال انه مشترك بالاشتراك المعنوي قال جعله حقيقة في الاذن المشترك بين الثلاثة او الطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك والمجاز ثم الواقفية انما قالوا بوجوب الصلوة بقوله تعالى اقيموا الصلوة بقرينة ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وبما ورد من التهديدات في ترك الصلوة وما ورد من تكليف الصلوة في حال شدة الخوف والمرض الى غير ذلك واما في الزكوة فقد اقترن بقوله واتوا الزكوة قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله الاية واما في الصوم فبقوله كتب عليكم الصيام وقوله عليه السلام صوموا وايجاب تداركه على المريض وكذلك في الزنا والقتل وغيرهما من المحرمات وردت فيها تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة لا تخفى قوله ولعامة العلماء اي الذين قالوا بان الامر موجب متعينا ان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل والاولى ان يقال صيغة الامر لفظ من تصاريف الفعل كما قال شمس الائمة لان النزاع وقع في خصوصه فلا يستقيم ان يجعل مقدمة الدليل وكما ان العبارات لا تقصر عن المعاني حيث كانت كافية في الدلالة على المعاني ولم يحتج الى شيء آخر على ما بينا في الباب المتقدم فكذلك العبارات تختص بالمعاني اي كل عبارة تختص بمعنى في اصل الوضع والمراد بالمراد الجنس ولا يثبت الاشتراك اي في العبارة الا بعارض لان المراد من وضع الكلام افهام المراد للسامع والاشتراك مخل به فلم يكن اصلا ولكنه قد يقع بعارض وهو توارد الوضع مع غفلة الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية وذلك بان كان الواضع نسي وضعه الاول وقد اشتهر ذلك او كان الواضع متعددا وقد غفل كل واحد عن وضع صاحبه واشتهر الوضعان بين الاقوام او الابتلاء ان كانت توقيفية وقد مر بيانه فكذلك صيغ الامر لا بد ان يكون مختصا بمعنى خاص في اصل الوضع

واللام في المعنى اشارة الى اختصاص الصيغ بالمعنى ثم الاشتراك يثبت بعد قيام الدليل المغير كساير الفاظ الخصوص السائر بمعنى
الجميع قال سائر الناس اي جميعهم كذا في الصحاح او بمعنى الباقي كما هو اصله قال صاحب الكشاف هو اسم فاعل من سار
اذا بقي ومنه السور وهذا مما يغلط فيه الخاصة فتضعه موضع الجميع والمصدر بمعنى الفاعل والتشبيه متعلق بقوله المعنى خاص
اي صيغة الامر لمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها الا بدليل مغير كما قلنا ويجوز ان يكون معناه كساير الالفاظ التي
يحصل بها الخصوص في العام فيكون اضافة الالفاظ الى الخصوص اضافة السبب الى المسبب كقولك قتال ظهر والتشبيه
متعلق بقوله بعد قيام الدليل المغير والى هذا الوجه اشار شمس الائمة رحمه الله فقال فلا بد من ان يكون صيغة الامر لمعنى
خاص في اصل الوضع فلا يثبت الاشتراك فيه الا بعارض مغير بمنزلة دليل الخصوص في العام ويجوز انه لم يرد بالاشتراك الاشتراك
الحقيقي المصطلح وانما اراد به الاشتراك الصوري الذي يحدث للالفاظ بسبب الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي
فان لفظ الاسد باعتبار ظاهر الاستعمال مشترك بين الحيوان المخصوص وبين الشجاع وهذا الاشتراك لا يمنع خصوص اللفظ
وانما يثبت بعد ما ثبت خصوص اللفظ في معناه الموضوع له بدليل يقترن باللفظ انه غير موضوع الاصل وابدل هذا المعنى الاخر
ولهذا لا يخل هذا الاشتراك بالفهم لان قيام الدليل الذي يفهم به شيء لازم له فيدل على المراد لا محالة بخلاف الاشتراك الحقيقي
فانه لا يثبت مع الخصوص ويثبت بالاستعمال الخالي عن القرينة ولهذا يخل بالفهم الا ترى انك اذا قلت رايت اسدا يفهم منه
الهيكل المخصوص لا غير واذا قلت رايت اسدا يرمي يفهم منه الانسان الشجاع لا غير فاما اذا قلت رايت عينا فلا يفهم منه شيء
معين فثم الخصوم لما استدلوا باستعمال الامر في المعاني المختلفة انه مشترك حقيقي نظرا الى ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
واستدل الشيخ على انه خاص بان الاصل في الكلام الخصوص دون الاشتراك اجاب عما تمسكوا به فقال بعد ما ثبت خصوص الصيغ
بما ذكرنا من الدليل والبيان بقوله قد يثبت الاشتراك الصوري اي المجازي بالدليل المغير وهو القرينة كما في الالفاظ التي تعرف
الى المجاز بالقرائن المنضمة اليها فيثبت بالاستعمال الذي تمسكتم به بعد ما ثبت الخصوص هذا النوع من الاشتراك لا الاشتراك
الحقيقي لانه لا يجتمع مع الخصوص واي سبيل لهذا الاستعمال بدل على الاشتراك وعلى المجاز فحمله على المجاز اولى لانه لا يخل بالفهم
قوله واما الذي قالوا بالاباحة قالوا الف في جواب ما قالوا لازم لكن المتنازع فيه ليس كونه كذا لان نظرهم كان الى المعنى الا الى اللفظ
كذا كان يقول شيخي العلامة حافظ الملة والدين نور الله مضجعه قالوا ان ما يثبت كونه اي الذي ثبت كونه امرا من الصيغ
الموضوعة وقيل هو احتراز عن السؤال والدعاء والتوبيخ ونحوها فان الصيغة في هذه المعاني ليست بامر على الحقيقة
بان نقول لا يمكن مقتضيا لموجبه لا محالة فيثبت ادناه اي ادنى ما يصلح ان يثبت بالامر وهو الاباحة كما اذا وكل رجلا
في مال يثبت به الحفظ لانه ادنى ما يراد بهذا اللفظ وهو متيقن به وفي العموم قالوا الامر لطلب وجود المامور به ولا وجود
الا بالايتمار وذلك ضرورة على انفتاح طريق الايتمار عليه وادناه الاباحة واما الندب فقالوا لا يجوز ان لا يكون موجبا الاباحة
لان الامر لطلب الفعل ولا بد في مراد الكلمة جانب الايجاد والفعل راجحا على جانب الترك وليس في الاباحة ذلك لان كليهما فيها سواء
ولما لم يكن بد من الترجيح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب يثبت ادناهما لانه المتيقن به ولا يثبت الزيادة لان معنى الطلب قد تحقق
فلا معنى لاثبات صفة زايدة بعد ذلك من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب

قال الشيخ رحمه الله الا ان هذا اي القول بالندب مع دليله فاسد مختص بالحكم بالفساد دون القول الاول لان دليل النادبين
فقد تضمن افساد القول الاول فلا حاجة الى التعرض له قوله لانه الخ لان ذلك اذا ثبت ان الامر موضوع لمعناه
المخصوص وهو طلب الفعل على ما ذكرنا عن الدليل كان الكمال اصلا في ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجه دون وجه وكمال الوجوب
لا الندب لان استحقاق العقاب بما لا يترتب على تركه كما يترتب استحقاق الثواب على فعله دل ان الفعل مطلوب الامر من كل وجه
فيثبت به كمال الطلب من جانبه وكذا المطلوب وهو الفعل يحصل من جانب المامور غالبا فاما الندب ففيه نقصان في
جانب الطلب لعدم ترتب العقاب على تركه وكذا لا يؤدي الى وجود المطلوب غالبا واذا كان كمال الطلب في الوجوب وجب
القول به اذ لا قصور في دلالة الصيغ على الطلب لانها موضوعة لذلك ولا في ولاية الامر لانه مفترض الطاعة بملك الالزام وفي
قوله لا قصور في دلالة الصيغ احتراز عن صيغ اقترن بها ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال ولاية المتكلم كقوله اعملوا ما شئتم
انه بما تعملون بصير فكان قصور الصيغة عبارة عن عدم دلالتها على موضوعها وهو الايجاب وقوله ولا في ولاية المتكلم احتراز
عما اذا اقترن بالمتكلم ما يمنع صرفها الى الايجاب مع كمال دلالتها عليه كما في الدعاء والالتماس قال ابو اليسر الامر لفظ
فكان المراد به خاصا كما هو لان الاصل في الاشياء الكمال والنقصان بعارض والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحمله
على الوجود فكان الوجود بواسطة الوجوب مضافا الى الامر بخلاف جعل الامر للاباحة او الندب جعل النقصان
اصلا والكمال بعارض وهذا قلب القضية ولا حجة للنادبين في قوله عليه السلام اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم
عن شيء فانتهوا حيث فوض الامر الى مشيئتنا وهو دليل الندبية لانا لا نسلم انه رد الى مشيئتنا بل رد الى الاستطاعة
فانه قال ما استطعتم ولم يقل فافعلوا ما شئتم وليس الرد الى الاستطاعة من خواص المندوب بل كل واجب كذلك ولما تبين
فساد شبهة الخصم شرع في بيان الاحتجاج على مذهبه ومدعاه لانه لا يلزم من ابطال مذهب الخصم صحة هذا القول فقال
والحجة لعامة العلماء كذا في بعض النسخ الفقهاء وهو احسن لمطابقته قوله ثم الفقهاء سوى الواقفية والاجماع
ارد الية لان الاجماع في صورة اخرى ولكن يلزم منه ثبوت الحكم في هذه الصورة قوله ثم انما قولنا لشيء اذا اردناه
الآية قولنا مبتدأ وان نقول خبره وكن فيكون من كان التامة التي بمعنى الحدوث والوجود اي اذا اردنا وجود شيء
فليس الا ان نقول له احدث فهو يحدث عقيب ذلك بلا توقف وهذا مثل لان مرادا لا يمتنع عليه وان وجوده عند ارادته
غير متوقف كوجود المامور به عند امر الامر المطاع اذا ورد على المامور المطيع الممتثل ولا قول ثم والمعنى ان ايجاد كل مقدور
على الله بهذه السهولة فكيف يمتنع عليه البعث الذي هو من شق المقدورات كذا في الكشاف وسمي المعدوم شيئا باعتبار
ما يؤول اليه واعلم بان اهل السنة لا يريدون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر بل وجودها متعلق بخلق الله وايجاده وتكوينه
وهو صفة الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجاده وكمال قدرته على ذلك بطريق الاستعارة
يعني لو كان في قدرة البشر ايجاد الاشياء على العدم بهذه الكلمة التي ليست في كلامهم ما هو اوجز منها الدالة على التكوين
منها فيكون ما ارادوا وجوده عقيب التكلم بهذه الكلمة بلا اضع آخر منهم الشيء يكون الايجاد عليهم في غاية اليسر فتكوين العالم
واشباله يسير على الله بكن وعند الاشعري ومن تابعه من متكلمي اهل الحديث وجود الاشياء متعلق بكلام الازلي وهو هذه الكلمة

كانت من خ

على لا ان كان حرف وصوت او كان الكلام وقت او حال تعالى عن ذلك كذا ذكر في شرح التاويلات في غير موضع وهذا لانهم لما
قالوا بان التكوين عين المكون لم يمكنهم تعلق التكوين بالتكوين فعلقوه بالامر وعندنا لما كان التكوين صفة ثابتة لله امكن
تعلق الوجود به ولا حاجة الى تعلقه بالامر فجعلناه عبارة عن سرعة الايجاد وسهولته وذكر في التيسير في تفسير قوله تعالى واذا قضى
امرا فانما يقول له كن فيكون لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون لهذا الخطاب لانه لو جعل خطابا حقيقة فاما ان يكون خطابا
للمعدوم وبه يوجد او خطابا للموجود بعد ما وجد ولا جايز ان يكون خطابا للمعدوم لانه لا شيء فكيف يخاطب ولا جايز ان يكون خطابا
للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن وهو كاين وانما هو بيان بانه اذا شاء كونه كونه فكان واذا عرفت هذا فاعلم ان
الشيخ رحمه الله انما اختار في هذا الكتاب ان المراد بقوله كن حقيقة التكلم بهذه الكلمة لا انه مجاز عن الايجاد والتكوين موافقا لمذهب
الاشعرية مخالفا لعامة اهل السنة لان التمسك بالاية في اثبات المطلوب على هذا القول اظهر وعن هذا اختار للتمسك من الاية
من بين ساير الايات التي فيها هذه الكلمة لانها ادل على ان المراد حقيقة التكلم اذ القول فيها مكرر مذكور في المبتدا او الخبر بخلاف
ساير الايات قوله ومنا عندنا اي معنى الامر عندنا واراد بقوله عندنا نفسه واقرانه دون السلف المتقدمين على ان الضمير
للشان والظرف خبر المبتدا اعني موضع الجار اريد به اي بالنص ذكر الامر اضاف المصدر الى المفعول اي الامر مذكور عند وجود الاشياء
بهذه الكلمة التي هي اوجز الكلمات لا بكلمة احدث وتكون ونحوها والتكلم معطوف على ذكر والظرف وهو قوله على الحقيقة
منصوب المحل على الحال وذو الحال الضمير في بها والتكلم هو العامل فيها اي اريد بالنص التكلم بهذه الصيغة حقيقة وقوله
لا مجازا وبل كلاهما معطوف على الظرف المنصوب المحل ولو قيل لا مجاز وبل كلام بالرفع على الظرف المرفوع المحل وهو قوله
على انه اريد به لكان احسن لان الخلاف انما وقع في نفس التكلم اهو موجود عند وجود الاشياء ام لا لا في وصف التكلم انه
موجود بطريق الحقيقة ام هو موجود بطريق المجاز ومجازا بالنصب يقتضي ان يكون الخلاف في الوصف لا في الاصل وقوله من
غير تشبيه نفي لقول الكرامية فانهم يقولون بانه تعالى يصير متكلما بخلق الحروف والاصوات في ذاته وهذا يؤدي الى تشبيه كلامه
بكلام المخلوقين وتشبيه ذاته بذواتهم ايضا اذ يلزم منه ان يكون ذاته محل الحوادث كذوات المخلوقين تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وقوله ولا تعطيل نفي لقول المعتزلة فانهم انكروا الكلام النفسي وقالوا انه تعالى لم يكن متكلما في الازل وانما صار متكلما بخلق هذه
الحروف والاصوات في محالها وهذا يؤدي الى التعطيل وقد مر شرحه ثم شرع في بيان وجه التمسك بهذا النص فقال
وقد اجرى سنته في الايجاد بعبارة الامر ولو لم يكن الوجود مقصودا من الامر مقرونا به لما استقام ان يكون الوجود قرينة للايجاد
اي للامر اذ الايجاد دليل الامر على هذا القول وذلك لان الفاء في مثل هذه الصورة لبيان انه نتيجة للاول ثابتة به كما
يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه فلو لم يكن الوجود مستفادا بالامر لكان قوله كن فيكون بمنزلة قولك سقيته فاشبعته
فاطعمته فارويته وهذا الاجوبة خصوصا من الحكيم الذي لا يسفه وذكر بعض الشارحين ان مذهب الشيخ غير مذهب الاشعري
فان عندهم وجود الاشياء بالخطاب بكن لا غير كما ان عند اهل السنة بالايجاد لا غير ومذهب الشيخ انه بالخطاب والايجاد معا فكان
مذهبا ثالثا والدليل عليه ان قوله وقد اجرى سنته انما يستعمل فيما اذا امكن ان يثبت ذلك الشيء بغير ذلك السبب كما ان اجراء
السنة ان لا يوجد الولد الا باب وقد امكن ان يوجد بلا اب كما وجد عيسى عليه السلام كذلك وقد قال ههنا اجرى سنته في الايجاد بعبارة

الامر وكذلك يمكن ان يكون ثبوت الوجود بدون الخطاب وليس هذا بمذهب الاشعرية ولا العامة ومنها ان الضمير المستكن
في استقام الى الامر لا الى الوجود وجعل الايجاد على حقيقته لا عبارة عن الامر وقال معناه ولو لم يكن الوجود مقرونا بالامر
لما استقام الامر قرينة للايجاد يعني لو لم يكن للامر اثر في الوجود كما ان للايجاد اثرا فيه لما يسمع ان يضم الامر الى الايجاد في تكوين
الاشياء ووجودها لان الشيء انما ينضم ويقترن بغيره ليتحقق موجب ذلك الغير اذا كان له اثر في ذلك اما اذا كان لا اثر في ذلك اما
اذا لم يكن له اثر فلا ينضم قال فان قيل فاذا حصل الوجود بالايجاد فما فايدة هذا الامر قلنا اظهار العظمة والقدرة
كما انه تعالى يبعث من في القبور بعد قوله كن وواسطة نفخ الصور لاظهار العظمة او نقول دلت الدلايل العقلية على ان الوجود
بالايجاد ووردت النصوص القاطعة على انه بهذا الامر فوجب القول بموجبهما من غير اشتغال بطلب الفايدة كما في الايات المتشابهة
وجب الايمان بها من غير اشتغال بالتاويل قال العبد الضعيف رضي الله عنه ان كان معنى الكلام ما ذكره هذا الشارح فلا يخلو اما
ان يتعلق الوجود بالامر كما يتعلق بالايجاد او لا تعلق له به اصلا بل هو علامة تعرف بها الملايكة ان عنده تحقق شيء خلق كما هو
قول بعض المفسرين على ما ذكر في المطلع وعين المعاني فان كان الاول فلا يخفى ان يكون كل منهما علة واحدة للوجود وذلك لا يجوز لانه
يؤدي الى افتقار صنع الايجاد الى شيء اخر في اثبات موجبه وذلك دلالة النقصان من صفاته عن ذلك ولا يلزم على الارادة فان الوجود
موقوف على الارادة كما هو موقوف على الايجاد ولم يلزم منه نقصان صنع الايجاد لان الارادة من اسباب الوجود وشرايطه ولا تاثير لها
في الوجود وكلامنا فيما هو موثر فيه الا ترى انه لا واسطة بين الوجود وبين الايجاد والامر على هذا المذهب فكان من قبيل
العلل لا من قبيل الاسباب بخلاف الارادة لان الوجود لا يتصف بها بلا واسطة او يكون كل واحد علة للوجود وثبوت معلول
واحد بعلتين محال وان كان الثاني فلا يستقيم التمسك بهذا النص على المدعى لان الوجود لما تعلق بالايجاد ولم يتعلق بالخطاب لا يكون
الوجود قرينة للامر وحكما له فكيف يستدل على ان الامر للوجوب فثبت ان الاولى ان يجعل الوجود متعلقا بالخطاب لا بالا بجاد
عند الشيخ كما هو مذهب الاشعري ليصح تمسكه بهذه الاية بدليل ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان المراد حقيقة هذه الكلمة عندنا
لا ان يكون مجازا عن التكوين كما زعم بعضهم فانا نستدل به على ان كلام الله تعالى غير محدث ولا مخلوق لانه سابق على المحدثات
اجمع يريد به ما تمسكت الاشعرية في اثبات ازلية كلام الله تعالى بهذه فقالوا انه تعالى اخبر انه خلق المخلوقات بخطاب كن فلو
كان هذا مخلوقا لاحتاج الى خطاب اخر وكذا الى الثاني والثالث الى ما لا يتناهى وهو محال واستدل الشيخ رحمه الله ايضا في نسخة
اخرى بهذه الاية على ان الامر للوجوب مع انه جعل الامر فيها كناية عن الايجاد فقال لكن صيغة الامر والمراد منه الايجاد
في الامر عن الايجاد والكناية لا تصح الا لمشابهة بينهما ولا مشابهة بينهما الا بطريق السببية وهو ان يكون الامر للايجاب ثم
الايجاب يجامل على الوجود فصار الوجود مضافا الى الامر بواسطة الوجوب والفرق بينهما ان الطريق الاول يدل على ان الاصل
الامر للوجود ثم نقل الى الوجوب لما سنذكره والطريق الثاني يشير الى ان اصله للوجوب ثم استعير للايجاد استعارة السبب
للمسبب فان قيل فعلى ما اختاره الشيخ في هذا الكتاب يلزم منه الامر للمعدوم وذلك لا يصح لعدم شرطه وهو الفهم الا
ترى ان الصبي والمجنون ليسا بمامورين لعدم الفهم والمعدوم اسوا حالا منهما قلت هذا امر تكوين لا امر تكليف فلا يتوقف
على الفهم بل يتوقف على الامكان الا ترى ان لزوم التكليف الذي من شرطه الوجود والفهم قد يتعلق بالمعدوم على معنى ان

ان الشخص الذي سيوجد يصير مامورا ومكلفا بالامر الازلي القايم بذات الله تعالى وبامر النبي السابق على زمان وجود هذا
الشخص ولهذا كنا مامورين باوامره عليه السلام وان كنا معدومين حينئذ وذكر في الكرم فهو معاند فكذلك يصح امر المكون على تقدير ما
تصور كونه في علمه الى هذا اشار في عين المعاني واجيب عما ذكر بان الامر للمعدوم انما لا يصح اذا لم يتعلق به فايدة وقد تعلق به
اعظم الفوايد ههنا وهو الوجود فلذلك صح وهل يسمى الامر للمعدوم في الازل امرا وخطابا الحق انه يسمى امرا لان الامر
هو الطلب وهو موجود في الازل ولا يسمى خطابا عرفا فانه يصح حسنا ان يقول امرنا النبي عليه السلام بكذا ولا يصح ان يقول خاطبنا
بكذا قوله تعالى ومن اياته الاية اي من اياته قيام السموات والارض واستمساكهما بغير عمد قال الفراء ان تدوما
قائمتين اي ثابتتين تماما لمنافع الخلق بامره بان امرهما الله تعالى فقال لهما كونا قائمتين وقيل باقامته وتدبيره وسياق كلام
الشيخ يدل على ان القيام عبارة عن الوجود عنده ثم ان كان الامر على حقيقته كما اختاره ههنا فالتمسك ظاهر وهو ما ذكر في الكتاب
ومقصودا حال عن الوجود والعامل فيها حقيقة ادنى مصدر والتقدير حتى الوجود مقصودا وان كان كناية عن الايجاد فهو ما
ذكر الشيخ في شرح التقويم ان الله تعالى كنى بالامر عن ايجاد السموات والارض فلا بد من مناسبة بينهما ولا طريق الا ان يجعل الامر
اي باخص يحمل المامور على الايجاد فيحصل الوجود فيصير الامر سببا للوجود فيصح الكناية بطريق السببية وقد تقدم مثاله
**قوله** ثم فليحذر الذين يخالفون عن امره الاية يقال خالفني فلان الى كذا اذا قصده وانت مولى عنه وخالفني عنه اذا اعرض عنه وانت
قاصده ويلقاك الرجل صادرا عن الماء فتسأله عن صاحبه فيقول خالفني الى الماء يريد انه قد ذهب اليه واردا وانا ذاهب عنه صادرا
ومن الاول قوله تعالى وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه يعني لم اكن لاسبقكم الى شهواتكم التي نهيتكم عنها لاستبد بها دونكم ومن الثاني
قوله عز ذكره فليحذر الذين يخالفون عن امره اي الذين يصدون عن امره اي يعرضون وهم المنافقون والمخالف ابدا
من يخالف فاستغنى عن ذكره بذكر المخالف عنه لان الغرض ذكر المخالف والمخالف عنه لا غير والضمير في امره لله سبحانه او للرسول
وهو الاظهر لانه اقرب على قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا والدعاء على طريق العلو ومن يخفر من الطاعة
نوبه ما ذكر عن المبرد ان معناه لا تجعلوا امره اياكم ودعاءه لكم الى شيء كما يكون من بعضكم لبعض اذا كان امره فرضا لازما
مثل قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وعلى هذا يكون المصدر مضافا الى الفاعل ان تصيبهم فتنة محنة
في الدنيا او يصيبهم عذاب اليم في الاخرة ووجه التمسك انه تعالى الحق الوعيد بمخالف امر النبي عم مطلقا ومخالفة امره هي ترك ما امر
اذ المخالفة ضد الموافقة وموافقته اتيان ما امر به فيكون مخالفته ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة الامر حراما مطلقا لما الحق الوعيد
به واذا كان مخالفة امره وهي ترك المامور به مطلقا حراما يكون اتيان المامور به واجبا ضرورة واذا كان اتيان ما امر به الرسول
واجبا كان اتيان ما امر به الله تعالى كذلك بالطريق الاولى كذا في الميزان وغيره وفي التمسك بهذه الاية اعتراضات مع اجوبتها ضعفنا
عن ذكرها احترازا عن الاطناب **قوله** وكذلك دلالة الاجماع اي الاجماع في فنون ما اخرى يدل على ثبوت المطلوب ههنا وهو ان
العقلاء اجمعوا على ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجد لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى صيغ الامر فهذا الاجماع يدل
على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له والا لم يستقم طلبهم الفعل من المامور بهذه الصيغة فهذا هو المراد بدلالة الاجماع
والدلالة تعمل عمل الصريح اذا لم يوجد صريح يخالفه فيثبت بها المدعى ونظيره ما اثبات نجاسة سور الكلب بدلالة الاجماع

فان الاجماع المنعقد على وجوب غسل الاناء من ولوغ الكلب يدل على نجاسة سوره لان اللسان يلاقي الماء دون الاناء فلما تنجس
الاناء تنجس فالماء اولى **قوله** لا يقال لانسلم انهم لم يجدوا لفظا لاظهار هذا المقصود سوى الامر لان قولهم اوجبت عليك كذا او الزمت
او اطلب منك كذا وامثاله يدل عليها ايضا الا ترى ان النبي عم لو قال اوجبت عليكم كذا او الزمت كان ذلك بمنزلة قوله افعلوا
كذا في وجوب الفعل بالاتفاق لانا نقول لا دلالة لما ذكرت على المطلوب من صيغ الامر حقيقة لانه اخبار عن الايجاب والطلب
لا انشاء وكلامنا في الانشاء ولهذا يجري فيه التصديق والتكذيب ولا مدخل لهما في الانشاء الا انه قد يراد به الانشاء فيصير كناية
عن الامر فح يثبت به الالزام بطريق الاقتضاء كما عرف وصار معناه اوجبت عليك كذا اي امرتك به كساير العبادات
من الاسامي مثل بطر وفرس وحمار والحروف مثل من وعلى والى وعن الا بدليل كلحوق حرف الشرط به في قولك لو فعلت
كذا وكعدم امكان اجرائه على حقيقته مثل الاخبار عن امور القيامة بصيغ الماضي كقوله تعالى وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا
الحزن وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده وسيق الذين كفروا وسيق الذين اتقوا عبر بها عن الماضي لتحققه وكونه ثابتا
لا محالة كانه تحقق ومضى وكذلك الحال اي وكما ان معنى الماضي لازم فكذلك معنى الحال لصيغ المضارع لازم الا بدليل واحتمال
ان يكون المضارع للاستقبال لا يخرجه عن موضوعه وهو الحال وهذا على مذهب بعض النحاة وبعض الفقهاء فانهم قالوا في
قول الرجل كل مملوك املكه فهو حر انه يتناول ما هو ملكه في الحال ولا يتناول ما سيملكه على ما عرف في شرح الجامع الصغير
فكذلك صيغ الامر لطلب المامور به فيكون المامور به حقا لازما بالامر في اصل الوضع لتعيين الامر فايدته **وقوله** الا ترى
متصل بقوله حقا لازما وهو توضيح لما ثبت بهذه الدلايل لان جميعها تدل على ان موجب الامر هو الوجود الا قوله ثم فليحذر
الذين فانه يدل على ان موجبه الوجوب فاستوضح ذلك بقوله الا ترى ان الامر فعل متعد الى اخره فان قيل لا يستقيم كون
الايتمار اي الامتثال لازما للامر لانه ان اراد به اللازم اللغوي فالايتمار ليس كذلك لانه متعد يقال ايتمر زيد عمرا واللازم
انما يسمى لازما للزومه على الفاعل وعدم تعديه الى الغير وان اراد به اللازم الحقيقي الذي ينتفي الملزوم بانتفائه فالايتمار
ليس كذلك ايضا لان الامر يتحقق بدون الامتثال الا ترى ان الامر قد تحقق من الله للكفار بالايمان بدون الايتمار منهم وانه يصح
ان يقال امرته فلم يأتمر ولا يصح ان يقال كسرته فلم ينكسر قلنا انا لا ننكر ان الايتمار متعد في ذاته ولكن ما هو متعد الى مفعول
واحد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين للزومه على الفاعل والمفعول الواحد وعدم تعديه الى المفعول الاخر
فيصلح ان يكون لازما لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القران فتعلمه واطعمته الطعام فطعمه وكسوته الثوب فاكتساه والامر
متعد الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الاخر بالباء يقال امرت زيدا بكذا فيصلح ان يكون الايتمار لازما له واما قوله الايتمار ليس
بلازم حقيقي لتحقق الامر بدونه فالجواب عنه ما ذكر في الكتاب وهو ان الايتمار لازم الامر في الاصل لما ذكرنا ان المقصود
منه حصول الفعل كما ان الغرض من الكسر حصول الانكسار ولهذا يقال امرته فائتمر كما يقال كسرته فانكسر فكما لا يتحقق الكسر بدون
الانكسار فكذلك ينبغي ان لا يتحقق الامر بدون الايتمار بالنظر الى الاصل الا ان الايتمار لو جعل لازم الامر كما هو مقتضى الاصل
حتى يثبت الايجاد بنفس الامر لسقط الاختيار عن المامور اصلا وصار ملحقا بالجمادات وهو يؤدي الى مذهب الجبر فلذلك نقل
الشرع حكم الوجود وهو كونه لازما للامر عنه الى الوجوب لكونه مفضيا الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار الوجوب

للامر بعد ما كان الوجود لازما له وقوله حقا اي ثابتا حال عن الوجوب قوله بالامر متعلق بحقا قال الشيخ
رحمه الله في نسخة اخرى فاجتمع فيها ما يوجب الوجود عقيب الامر وما يوجب التراخي لان اعتبار جانب الامر يوجب الوجود
عقيبه واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى اختياره فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر الكن ما يكون من
وجوب الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي حقيقة الوجود الى اختياره وقال ابو اليسر الايتمار
من حكم الامر كما ان الانكسار من حكم الكسر الا ان حصوله بفعل مختار فيقتضي وجوب الفعل حتى يحصل الايتمار فان الايتمار لا
يحصل بدونه والدليل على انه من حكم الامر ان المامور اذا لم يكن ذا اختيار في الايتمار يحصل الايتمار عقيب الامر بلا واسطة
كالانكسار عقيب الكسر قال الله تعالى لقوم موسى كونوا قردة خاسئين وقد حصل الايتمار عقيب الامر ولهذا ابنا عن الايتمار
عقيب الامر قوله عز ذكره كن فيكون وجعل القيام موجبا للامر فيما لا اختيار له في قوله عز اسمه ومن آياته ان تقوم السماء والارض
بامره فعرفنا ان الايتمار موجب الامر كما ان الانكسار موجب الكسر قوله ولما هو ضرب من الاختيار انما قال ذلك
لان الاختيار المطلق الكامل لله تعالى واختيار العبد تابع لذلك قال تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين وقال
الشيخ الامام نجم الدين النسفي في بيان الاعتقاد بالفارسية اختياري كه حق مختار دارد باختيار خود حران مكنسد كه او خواهد
ويجوز ان يكون هذا معنى قوله وان كان مضطرا بعينه لما لم يتيسر للعبد ان يختار خلاف ما اراد الله تعالى منه كان مضطرا في ذلك
الاختيار كالمكره على المشي الى المقتل فانه مختار في رفع الاقدام حقيقة وفي جعله على هذا الوجه نفي مذهب الجبرية والقدرية جميعا
فان الفرقة الاولى نفت اختيار العبد اصلا والفرقة الثانية اثبتوه مطلقا حتى كان للعبد ان يختار خلاف ما اراد الله تعالى منه
عندهم فاثبت الشيخ امرا بين امرين كما هو دأب اهل السنة والجماعة في ترك الغلو والتقصير ويجوز ان يكون معناه ان العبد مضطر في
ثبوت مثل هذه الصفة له كما هو مضطر في كونه عاقلا وجاهلا وابيض واسود وطويلا وقصيرا الا انه ليس في وسعه ابانة تحصيل العلم والنفي
كما ليس في وسعه اثبات تلك الصفات ولا نفيها ولما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه والى الفراغ اشار بقوله والله اعلم شرع في الجواب
عن شبهة الواقفية فقال ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في حكم النهي لوجود الدليل على زعمهم وهو استعماله في معان مختلفة
مثل التحريم لقوله تعالى لا تاكلوا الربا والكراهة كالنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة وعن الصلوة في ثوب واحد والتنزيه لقوله تعالى
ولا تمنن تستكثر والتحقير ولا تمدن عينيك والبيان بالعاقبة لقوله تعالى لا تعتذروا والارشاد لقوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء
والشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد وحصل يعني حكمهما واحدا وهو باطل لانهما ضدان بالاجماع اهل
اللسان ويستحيل ان يكون الامر الثابت بالضدين شيئا واحدا قوله يبطل الحقائق كلها لانه ما من كلام الا وفيه احتمال قريب
او بعيد من نسخ او خصوص او مجاز فلو وجب بمجرد الاحتمال التوقف لتعطلت النصوص واحكام الشرع وذلك باطل قوله الا
ترى انا لم نترك انه محكم اي نحن ما انكرنا احتمال صيغ الامر غير ما وضع له من الوجوب حيث لم نقل انه محكم ولكنا انكرنا ثبوت المحتمل
عند عدم الدليل كما حققناه في اول باب الخصوص قوله واذا اريد بالامر الاباحة او الندب الى قوله وهذا اصح جمع الشيخ
بين الاباحة والندب وبين الخلاف فيهما على نمط واحد ونحن نبين كل فصل على حدة فنقول اختلف القائلون بان الامر للوجوب
في انه اذا اريد به الندب كان حقيقة فيه او مجازا فذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء الى انه مجاز فيه وهو اختيار الشيخ ابي الحسن

الكرخي وابي بكر الجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابي اليسر والمحققين من اصحاب الشافعي رحمهم الله وقال ابو اليسر
قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به الندب فهو مجاز فيه وذهب بعض اصحاب الشافعي وجمهور اصحاب
الحديث الى انه حقيقة فيه واليه مال الشيخ وشبهتهم ان المندوب بعض الواجب لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب
على تركه والندب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فاذا اريد به الندب فقد اريد بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان
حقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه يكون حقيقة فيه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى والاشل ومقطوع الرجل يكون
حقيقة وان فات بعضه وكيف لا ومن شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا بعض من المعنى الحقيقي
لانه جزؤه الا انه قاصر عليه فيكون اللفظ فيه مجازا ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية وما بقي جزء من الحقيقة
لا يتحقق الشرط فلا يثبت المجاز وحجة الجمهور ان الامر حقيقة في الايجاب فاذا استعمل في غيره يكون مجازا كما لو استعمل
في التهديد والدليل على ان الندب غير الايجاب ان من لوازم الايجاب استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم الندب عدم
استحقاقها على الترك وباشتراكهما في استحقاق الثواب لا تنتفي هذه الغيرية فثبت انه مجاز فيه الا ترى انه يصح نفيه فانه
لو قال ما امرت بصلوة الضحى والصوم ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما امرت بالصلوات الخمس
والصيام رمضان فانه يكذب بل يلزم صحة التكذيب والنفي من خواص المجاز وليس هذا كالعام اذا اريد به بعضه فانه
حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جمع من المسميات لا للاستغراق عندنا والشمول موجود في البعض والكل حتى ان من شرط
الاستغراق فيه يقول انه مجاز في البعض ايضا وكذا لفظ الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية وبالعمى والشلل لا ينتقص
ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع للطلب المانع من النقيض والندب مغاير له لا محالة ولا نسلم ان من شرط المجاز انتفاء
الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء الكلي وذلك يحصل بانتفاء جزئها كما يحصل بانتفاء كلها يوضحه ان اهل اللسان
اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم
واما اذا اريد به الاباحة فقد ذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله ان المباح غير المامور به عند جمهور الامة سوى
طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا قول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابو اليسر وصاحب الميزان انه اذا اريد به الاباحة
فهو مجاز فيه بالاجماع لان الامر طلب تحصيل المامور به وليس في الاباحة طلب بل معناه التخيير بين الشيئين ان شاء فعل
وان شاء لم يفعل فلم يكن امرا بل كان ارشادا فكان فيه مجازا بالاجماع بخلاف ما اذا اريد به الندب فان فيه طلب تحصيل
المندوب اليه والى هذا ان الحكم بانه حقيقة في الاباحة مع القول بانه حقيقة في الوجوب لا يصح الا بان يجعل مشتركا بين الايجاب
والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي او بالمعنوي وهو ان يجعل موضوعا للاذن المشترك بين الثلاثة كما هو مذهب
بعض الشيعة وكذا القول بانه حقيقة في الندب مع كونه حقيقة في الوجوب لا يمكن الا بان يجعل مشتركا بينهما بالاشتراك
اللفظي او المعنوي بان يجعل موضوعا لمطلق الطلب كما هو مذهب بعض اصحابنا من مشايخ سمرقند ومذهب بعض اصحاب
الشافعي فاما من جعله خاصا في الوجوب عينا فلا يمكنه القول بانه حقيقة في غيره اليه اشير في الميزان واذا حققت
ما ذكرنا عرفت ان الخلاف فيهما ليس على نمط واحد كما اشار اليه الشيخ في قوله وزعم بعضهم وعرفت ايضا ان قوله

وهذا اي مخالف لقول العامة بل للاجماع على ما ذكر ابو اليسر ووجهه ما ذكر في بعض الشروح ان الندب والاباحة ليسا
بمغايرين للوجوب لان الغيرين موجودان جاز وجود احدهما بدون الاخر على ما عرف في مسائل الصفات والوجوب
لا يتصور بدون الاباحة والندب فلم يكونا مغايرين للوجوب فلهذا كان الامر حقيقة فيهما وظهر مما ذكرنا انهم تجاوزوا عن
موضوعه فلم يسم مجازا ولكن لقائل ان يقول قد بينا ان معنى الندب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى
الاباحة التخيير بين الفعل والترك والوجوب يتصور بدون هذين المعنيين بل لا يثبت معهما كما يتصور الندب والاباحة بدون
الوجوب فكانا مغايرين له البتة فيكون مجازا فيهما **قوله** زعم معناه قال لكن من عادة العرب ان من قال كلاما
وكان عندهم كاذبا فيه قالوا زعم فلان وان كان صادقا عندهم قالوا قال فلان ومنه قيل زعم كنية الكذب وفي التحقيق
الزعم ادعاء العلم بالشيء والعلم ومنه قوله تعالى زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا وقوله عليه السلام بئس مطية الرجل زعموا
**قوله** ويتصل بهذا الاصل اي بالامر اذ هو اصل عظيم من اصول الفقه واعلم ان جمهور الاصوليين على ان موجب
الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء ثم من قال بان موجبه التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده
ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا وذهبت طائفة من اصحاب
الشافعي الى ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي في احكام القران كذا ذكر صاحب القواطع
هذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في اصله ثم ورد حظر معلق بغاية
او بشرط او لعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوالها على الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم
قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد
بعده هو المختلف فيه وذكر في المعتمد الامر اذا ورد بعد حظر عقلي او شرعي افاد ما يفيده لو لم يتقدمه حظر من وجوب او ندب
وقال بعض الفقهاء انه يفيد بعد الحظر الشرعي الاباحة وهذا الكلام يشير الى انه لا خلاف في الحظر العقلي انه لا يدل على ان
الامر للاباحة مثل الامر بالقتال والذبح احتج من قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال قوله
تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا تطهرن فأتوهن وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن الدباء والحنتم
والنقير والمزفت الا فانتبذوا وكقول الرجل لعبده ادخل الدار بعد ما قال له لا تدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة
دون الوجوب وهذا لان الحظر المتقدم قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر الا ان يكون الذي عجز المأمور قرينة دالة على ان
المقصود ظهور عجزه لا وجود الفعل فصار كان الامر قال قد كنت منعتك عن كذا فقد رفعت ذلك المنع واذنت لك فيه
واحتج العامة بان المقتضي للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا
يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم بجوازه كيف وقد ورد
الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقوله عز ذكره ولكن اذا دعيتم
فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس وكالامر بالصلوة بعد السكر وكالامر

بالقتل فتحرم حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكابه اسبابا موجبة للقتل من الحراب والردة وقطع الطريق وكالامر
بالحدود بسبب الجنايات بعد ما كان ذلك محظورا وكقول الرجل لعبده اسقني بعد ما قال له لا تسقني فهذا كله يفيد الوجوب
وان كان بعد الحظر فثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة كما ان النهي الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه
بالاتفاق وانما فهم الاباحة فيما ذكروا من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم لفهم منها الاباحة ايضا
وهي ان الاصطياد واخواتها شرعت حقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض ولهذا لم
تحمل الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدمه حظر لئلا يصير حقا علينا بعد ما شرع
حقا لنا **قوله** ومنهم من قال انه للندب والاباحة اعلم ان الشيخ جمع بين الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب في عامة الكتب
وانما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله انه امر
ندب حتى قيل يستحب القعود في هذه الساعة لذكر الله تعالى وقال سعيد بن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء
وان لم تشتر وعن ابن يزيد قال انه يعجبني ان يكون لي حاجة يوم الجمعة فاقضيها بعد الانصراف كذا في التيسير وذكر شمس
الائمة رحمه الله في شرح كتاب الكسب انه امر ايجاب فقال طلب الكسب فريضة لقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض
وابتغوا من فضل الله يعني الكسب والامر حقيقة في الوجوب قال وما ذكر ابن مسعود رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
طلب الكسب فريضة بعد الفريضة وتلا قوله فاذا قضيت الصلوة الاية وما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان شئت
فاخرج وان شئت فاقعد الى العصر وان شئت فاقعد يدل على انه امر اباحة **قوله** ومن هذا الاصل الاختلاف في الموجب
اي ومما يتعلق بالامر من الاختلاف في موجب الامر في معنى التكرار قد ثبت بما ذكر في البابين ان الصيغة مخصوصة بالوجوب
وان الوجوب مختص بهذه الصيغة ولا يثبت بغيرها فبعد ذلك اختلفوا في ان ذلك الوجوب المختص بالصيغة يوجب العموم
والتكرار ام يوجب فعلا واحدا خاصا حقيقة او حكما وهذا الباب لبيانه **باب موجب الامر في معنى العموم
والتكرار** قيل الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب اللفظ ما يحتمله من الافعال من واحد
لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون الافعال ثلاثة والتكرار ان يوجب فعلا ثم اخر ثم اخر فصاعدا وادناه ان يكون في فعلين
وبيانه في قوله طلقي العموم فيه ان يطلقها ثلاث تطليقات جملة والتكرار ان يطلقها واحدة بعد واحدة والظاهر ان المراد منهما
الدوام وانهما مترادفان ههنا لان العموم لا يتصور في الفعل المأمور به الا بطريق التكرار ولهذا لم يوجد في سائر الكتب الا لفظ
الدوام او التكرار ذكر في الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقة لانه عود عين الفعل الاول وهو لا يتحقق
عند اكثر المتكلمين وانما يراد به تجدد امثاله على التراخي وهو معنى الدوام في الافعال وفي القواطع التكرار ان يفعل فعلا
وبعد فراغه منه يعود اليه واعلم بان القائلين بالوجوب في الامر المطلق اختلفوا في افادته التكرار فقال بعضهم انه
يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه ويحكى هذا عن المزني وهو اختيار ابي اسحاق الاسفرايني
من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من اصحاب الحديث وغيرهم وقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن
يحتمله ونرى هذا عن الشافعي رحمه الله والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض

في الفرق بين العموم والتكرار

في الفرق بين الموجب والمحتمل

الفعل وانه يوجب الدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعل لا يكون بادئاً للنهي فكذلك الامر يوجبه حتى لو فعل المامور به مرة ثم لم يفعل
يكون تاركاً للامر ولانه لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء منه لان النسخ يؤدي الى البداء اذ الفعل
الواحد لا يكون حسناً وقبيحاً في زمان واحد والاستثناء يؤدي الى استثناء الكل من الكل وكلاهما فاسد واحتج الفريق الثاني
بما ذكرنا ان الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر فيقتضي المصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لان ثبوته بطريق الاقتضاء
لحاجة الى تصحيح الكلام وبالمنكر يحصل هذا المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام فيه لانه ليس في صيغة الامر ما يدل على الالف
واللام والنكرة في الاثبات تخص ولكنها تقبل العموم بدليل تقترن بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم الا ترى انه لو قال لا تدعوا
اليوم ثبوراً واحداً وادعوا ثبوراً كثيراً وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بها وبما ذكرنا ظهر
الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فتعم ضرورة لما عرف فاما ههنا فهي في موضع الاثبات فتخص الا اذا
قام دليل على خلافه فاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودهما علامة قرينة دالة على انه اريد به العموم كما ان الاستثناء في قولك
ما رايت اليوم الا زيداً دليل على ان المستثنى منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى
قالها ثلاثاً فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فسؤاله وهو من فصحاء العرب وقول النبي عليه السلام لو قلت نعم لوجبت
دليل واضح على ان الامر يحتمل التكرار وقوله الشيخ الا ترى الى قول الاقرع مستدل بقوله على احتمال العموم ولو كان
مع الواو لكان احسن وتمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة في القرآن مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فانه يتكرر
بتكرر الدلوك لتعلقه به وقوله تعالى وان كنتم جنباً فاطهروا فانه يتكرر بتكرر الجنابة والسنة مثل قوله عليه السلام ادوا
عمن تمونون وقوله في خمس من الابل السائمة شاة اذ معناه ادوا عن خمس من الابل السائمة شاة وبان الشرط كالعلة فانه
اذا وجد الشرط وجد المشروط مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند
البعض بخلاف العلة لان المعلول لا ينتفي بانتفاء العلة بالاتفاق فلما لا خلاف ان الامر المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها
فكذا المتعلق بالشرط واحتج من ادعى التكرار وهم الفريق الاول الا كما زعم بعضهم لان سؤال فرق لاحق غير الاول الذين قالوا
بالعموم بحديث الاقرع والاحتجاج بطريقين احدهما ان الامر لو كان موجباً لمرة ولم يقتض التكرار لغة لما اشكل عليه ولم يسق
لسؤاله معنى كما لو قال حجوا حجة واحدة ولما اشكل عليه علم ان المرة ليست بمقتضاه بعضه فيلزم ان يكون مقتضاه التكرار
ضرورة اتفاقنا على ان مقتضاه احدهما ولم ينكر عليه بانه لو كان موجباً التكرار لما اشكل عليه ايضاً كما لو قال حجوا كل عام
لانه قد عرف ان موجب الامر التكرار ولكن قد علم من قواعد الدين ان الحج فيه مشقة وفي جعله موجباً حرج عظيم فاشكل عليه
فلذلك سأل الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما عرف وجه اشكاله كيف اشار اليه في قوله ولو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم الى انتفاء
التكرار لضرورة لزوم الحرج والا كان موجباً التكرار والثاني ما ذكر في التقويم واليه اشار المصنف ان الامر لو لم
يحتمل الوجهين لما اشكل عليه لان موجب اللفظ اذا كان واحداً لا يشتبه على السامع اذا كان من اهل اللسان ولما احتملهما
والتكرار في المرة مجرى العموم من الخصوص وجب العمل بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص قوله ولان لفظ الامر

ثم يحنث الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنباً فاطهروا او المقيد بوصف
كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا يتكرر بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال
انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله وهذا القول يشعر على اصلهم لان الامر لما احتمل التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط او
الوصف قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل فاما من قال انه لا يحتمل التكرار في ذاته فهذا القول منه غير مستقيم لان الامر المتعلق
والمقيد في اثبات ما لا يحتمله اللفظ ولهذا لم يذكر القاضي الامام في التقويم لفظ والاحتمال وانما قال وقال بعضهم
المطلق لا يقتضي تكراراً ولكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره وقال شمس الائمة ايضاً والصحيح عندي ان هذا
ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله هكذا فسر ولعل ان يقول ليس مستبعداً ان الامر المطلق لا يكون محتملاً للتكرار والمقيد
بالشرط يحتمله لان المقيد غير المطلق ولا يلزم من عدم احتمال المطلق التكرار عدم احتمال المقيد اياه والمذهب الصحيح عندنا
انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقاً او معلقاً بشرط او مخصوصاً بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه
وهو ادنى ما يتحقق به ممتثلاً ويحتمل كل الجنس بدليل وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي رحمهم الله قال
ابو اليسر الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله معلقاً كان او مطلقاً وهو قول مالك والشافعي وعامة الفقهاء وحاصل
هذا القول ان العموم ليس بموجب للامر ويحتمل له ولكنه يثبت في ضمن موجبه بدليل يدل قوله اوقال ذلك لاجنبي
قال لاجنبي طلق امرأتي والمائع منهما يشير الى انهما سواء في هذا الحكم وان كان احدهما تمليكاً وتفويضاً حتى اقتصر على المجلس
وامتنع الرجوع عنه والثاني توكيلاً محضاً حتى لا يقتصر على المجلس وملك الرجوع عنه قوله واقع على الثلاث عند بعضهم
وهو الفريق الاول لان الامر بالفعل يوجب التكرار والعموم عندهم فيتملك هي او هو ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثاً
جملة او على التفاريق كذا ذكر ابو اليسر رحمه الله وهذا اذا لم ينو الزوج شيئاً او نوى ثلاثاً فاما اذا نوى واحدة او ثنتين
فينبغي ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل وعند الشافعي ومن
وافقه يقع على الواحدة ان لم ينو شيئاً او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثاً فعلى ما نوى وان طلقت نفسها ثلاثاً
وقعن جميعاً وان طلقت نفسها فلها ان تطلق ثانياً وثالثاً في المجلس وكذا الوكيل اذا طلقها واحدة له ان يطلقها ثانياً وثالثاً
في المجلس وبعده ما لم يعزل اليه اشار في المبسوط قوله لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الباء يتعلق بالطلب واللام
في المصدر بدل المضاف اليه وهو الامر او العهد الراجع اليه والذي صيغ المصدر اي لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك
الامر يعني ان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب وانصر مختصر من قولك اطلب منك النصر كما ان اضرب من قوله فعل الضرب
في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في اداء المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضيء متخرق وقولك هذا نار سواء
وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب وقولك هذا خمر سواء فيكون قوله اضرب والطلب منك الضرب
واسم الفعل وهو المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل اي شامل لجميع افراده لوجود حرف الاستغراق في المعنى
اللغي اسم علم لجنس اي اسم موضوع لجنس الفعل لا لفعل واحد والالف واللام للجنس العموم فوجب القول بعمومه لان القول بالعموم
فيما امكن القول به واجب كما في سائر الفاظ العموم واعتبروا الامر بالنهي فقالوا النهي طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب

اي يلمنا ان صيغ الامر اختصرت بلغناها من طلب الفعل ولكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغ فرد سواء قدر به معرفا كما قال
الفريق الاول او منكرا كما قال الفريق الثاني والايقاع يعني تطليق او التطليق وبين الفرد والعدد تناف لان
لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركيب وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لان الفرد
موجود في العدم فكذلك لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فينتفي الا دلالة لهذا اللفظ على عدد من
الافعال كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالته على مطلق الضرب الذي هو معنى واحد
وقوله مثل قول الرجل متصل بمجموع قوله لفظ الامر صيغة اختصرت اي هو فرد وقوله وكذلك اي كلفظ الفعل
الذي اقتضاه الامر سائر الاسماء المفردة اي جميع اسماء الاجناس التي صيغتها صيغ فرد فرد وقوله والمصادر اي سائر المصادر
التي يقتضيها الافعال مثل الماضي والمضارع فرد معترض والغرض من ايراده ان يبين حكم سائر اسماء الاجناس انها لا تحتمل
العدد كما لا تحتمل الامر التكرار وان منع كون اسم الجنس عاما او قابلا للعموم على ما نبه الخصوم وكهذا قال ومما اي مطلقا
والمطلق اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد قوله ولذلك الامر عطف على النظراء اي ومثل قول الرجل طلق
الامر سائر الافعال التي لا تثبت لفظ فرد لا اسم عدد والمقصود منه ان يبين ان كون المصدر المنكر او المعرف الثابت
بالامر فردا ليس مختصا بقوله طلق بل هو مستمر في جميع الاوامر قوله الا انه اي المصدر الثابت بالامر جنس جواب
عما يقال انه لما كان فردا غير محتمل للعدد ينبغي ان لا يصح في قوله طلق نية الثلاث لانه عدد بلا شبهة كما لا يصح نية الثنتين
عندكم فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار
كونه متعددا فانك اذا عددت الاجناس وقلت اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق والعتاق والبيع
والاجارة ولذا وكذا كان هذا اي الطلاق مع جميع اجزائه واقل منها الا ترى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس
واحد من التصرفات كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الموجودات ولا يقدح كونه ذا اجزاء في ان يوصف
هو حينئذ بالجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا تعدد فيه فلما كان فردا من هذا الوجه صح ان يعمل محتمل اللفظ فاما ما بين
الكل والاقل فليس بفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البتة فلهذا لا يعمل فيه النية لان النية لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات ما
لا يحتمله وقوله وكالانسان فردا الى اخره يحتمل معنيين احدهما انه فرد من حيث انه جنس وان كان ذا اجزاء اي افراد في الخارج
كزيد وبكر وعمر فكذا الطلاق ووجه التشبيه ظاهر والثاني ان الانسان الذي هو في الخارج واحد كزيد مثلا فرد حقيقة من حيث
هو ادمي وان كان اجزاء في نفسه اي اطراف واعضاء كاليد والراس والرجل فكذا الطلاق واحد من حيث انه جنس وان كان
ذا اجزاء بلا شك فصار هذا الاسم الفرد اي الطلاق او اسم الجنس وقوله ولا صورة ولا معنى تاكيد لقوله ليس بفرد حقيقة
ولا حكما وهو بدل مما ذكره شمس الائمة رحمه الله ولا تعارض فيه البتة اصلا لانه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا معنى فلم يكن من محتملات
الكلام اصلا ويجوز ان يكون قوله حقيقة ولا حكما احترازا عما ذكر من الاقل والكل وقوله ولا صورة ولا معنى احترازا عما يشتمل
وهو ان يكون فردا صيغة او دلالة اي ما بين الكل والاقل ليس بفرد حقيقة كالاقل اذ هو متعدد ولا حكما كالكل اذ هو موجود
ولا صورة اي صيغة كماء او الماء في قوله لا اشرب ماء او الماء وهو ظاهر ولا معنى كالنساء في قوله لا اتزوج النساء كلا نصار عبارة

المصادر التي يقتضيها الافعال فرد لا تحتمل العدد كاسماء الاجناس

اسم الجنس يقع على الادنى بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار كونه متعددا

عن الجنس باعتبار اللام وهو ليس كذلك فان قيل كيف يقال انه لا يحتمل العدد ولو قرن به على سبيل التفسير لاستقام
كقول الرجل لاخر طلق امرأتي مرتين او ثلاث مرات وكانت المراة نصبا على التفسير ولو لم يحتمل الصالح ذلك لا كذلك
يقول صم ابدا وايا ما كثيرة قلنا هذا القران لم يصح لغة على سبيل التفسير للمحتمل ولكن على سبيل التغيير لمعنى اخرها
كان يحتمل مطلقه بل يحمل التغيير اليه كما يصح قران الشرط بالطلاق والاستثناء بالاجماع على سبيل تغيير موجبه الى ما صار لا
على سبيل بيان موجب المطلق منه فان قول القايل انت طالق ثلاثا لا يحتمل الثلاث ولا الثنتين ولو قال الى شهر او الا واحدة
تاخر الى الشهر ولم يقع الاثنتان ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغ ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل
الصيغ حتى لو قال لامراته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء فيثبت ان عمل هذا القران في
التغيير لا في التفسير لان التفسير يكون مقررا للحكم المفسر لا مغيرا اليه يوضحه انه لو قال لامراته امرك بيدك فطلقي
نفسك او اختاري فطلقي نفسك فقالت طلقت نفسي او اخترت نفسي يقع الطلاق بائنا اعتبارا بالمتعلق وهو اختاري او
بيدك لان طلقي تفسير له ولو قال اختاري بتطليقة او امرك بيدك في تطليقة فطلقت نفسها او اختارت نفسها كانت رجعية
لان التطليقة توضع على وجه التعيين بل خيرها في التطليقة وكان رجعيا كذا اي الامر الصغير للتمرتاشي فلما التقييد فليس على التفسير
ولكن لقيامه مقام المصدر فان قوله طلقتك امراتي ثلاث مرات معناه تطليقات ثلاث كذا في التقويم واصول شمس الائمة وقال
الغزالي في المستصفى فان قيل فلو فسر بالتكرار فقد فسر بمحتمل او كان ذلك زيادة كما لو قال اردت بقولي اقتل
اقتل زيدا وبقولي صم اي يوم السبت خاصة فان هذا تفسير بما ليس يحتمله اللفظ بل ليس تفسيرا انما هو ذكر زيادة لم
يوضع اللفظ المذكور لها لا بالاشتراك ولا بالتخصيص قلنا الاظهر عندنا انه ان فسر بعدد مخصوص كسبع او عشر
فهو اتمام بزيادة وليس بتفسير اذ اللفظ لا يصلح للدلالة على كمية وعدد وان اراد استغراق العمر فقد اراد كلية الصوم
في حقه وكان كلية الصوم شيء فرد اذ له حد واحد وحقيقة واحدة فهو واحد بالنوع كما ان الصوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ
يحتمله ويكون ذلك بيانا للمراد لا استينافا زيادة ولهذا لو قال طلقي ولم يخطر بباله عدد كانت الطلقة الواحدة ضرورة
لفظه فيقتصر عليها ولو نوى الثلاث نفذت لان كلية الطلاق فهو كالواحد بالجنس او بالنوع ولو نوى طلقتين فالاغوص ما قاله
ابو حنيفة رحمه الله وهو انه لا يحتمله فان قيل الزيادة التي هي كالبينة لا يصلح ارادتها باللفظ فانه لو قال طلقت زوجتي
وله اربع نسوة وقال اردت زينب تبين وقوع الطلاق من وقت اللفظ ولولا احتماله لوقع من وقت التعيين قلنا بل الوقف
اغوص لان قوله زوجتي مشترك بين الاربع يصلح لكل واحدة فهو كارادة احد المسميات بالمشترك اما الطلاق موضوع لمعنى لا
لا يتعرض للعدد والصوم لمعنى لا يتعرض للعشر وليست الاعداد موجودة ليكون اسم الصوم مشتركا بينها اشتراك الزوجية
بين النسوة الى هنا كلامه رحمه الله وبما ذكرنا تبين ان صحة الاستثناء لا يدل على انه يحتمل التكرار والعدد لان ذلك بمنزلة
قرينة دالة على انه اريد به ما هو محتمل وهو الكل والحق به على وجه الزيادة ما ليس بمحتمل لغة وكانه قيل في قوله صم الا يوم السبت
صم الايام كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت فان قيل قوله طلقتك في اقتضاء المصدر لغة مثل قوله
طلق اذ معناه فعلت فعل الطلاق كما ان معنى الامر افعل فعل الطلاق فلا صحت فيه نية الثلاث عما ذكرتم وقع

اذا قرن بالصيغ ذكر العدد يكون الوقوع بلفظ العدد

الفرق قلنا انما لا يصح فيه نية الثلاث كما لا يصح نية الثنتين لانه اخبار والخبر لا يقتضي وجود المخبر به ليصح فان الخبر خبر
وان كان كذبا ولا اثر له في ايجاده ايضا لان المخبر به لا يصير موجودا بالاخبار في الزمان الماضي ولكن يقتضي وجوده لتكون
صحة الحال بان يكون صدقا فكان ثابتا ضرورة الصدق وهي ترتفع بالواحد فصار غيره الى النوع جعلا انشاء فاقتضى
ما كان يقتضيه الاخبار وهي الواحدة فاما قوله طلقي فامر وله اثر في الايجاد والمامور به على ما بينا فصار مذكورا
فكان التعميم داخلا على المذكور فكان حكما اصليا فلهذا صحت فيه نية الثلاث كذا في مختصر التقويم واما ما ذهب اليه
الفريق الثاني فغير صحيح لانه لا اثر للشرط في التكرار لان قوله امر به ان لم يقتض التكرار فقوله امر به قائما اذا ان
كان قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيد الا اختصاص الضرب الذي يقتضيه الاطلاق بحالة القيام وهو كقول الوكيل
طلق زوجتي ان دخلت الدار لا يقتضي التكرار بتكرار الدخول فكذلك قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه واذا العقد
فصل كقول الرجل لزوجاته من شهد منكن الشهر فلتطلق نفسها ومن زالت عليه الشمس فلتطلق نفسها واما تكرر
اوامر الشرع فليس من موجب اللفظ بل بدليل شرعي في كل شرط فقد قال ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة فان قالوا ذلك على الدليل قلنا ما تكرر الا بعد الدليل كيف ومن كان جنبا
وليس عليه ان يتطهر اذا لم يرد الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الدليل كذا ذكر الغزالي رحمه الله واما اعتبار
الشرط بالعلة فضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب ولهذا يوجد الشرط بدون
المشروط والمشروط بدون الشرط عندنا يوضحه ان الحكم يقتصر ثبوته على العلة والاحتياج الى امر اخر وثبوت المشروط
لا يقتصر على الشرط بل يحتاج الى موجب يوجبه وهو العلة واما النظائر المذكورة فيما استشهد وافعلن اوفى
معنى العلل فلهذا تكررت الاوامر بتكررها قوله وكذلك سائر اسماء الاجناس اي وكالمصدر الثابت بالامر سائر اسماء
الاجناس اي جميعها او باقيها في وقوعه على الاقل واحتماله للكل دون العدد اذا كانت فردا صيغة اي لم يكن صيغته صيغة
تثنية ولا جمع سواء كانت معرفة او منكرة مثل الماء او ماء في يمين الشرب ودلالة بان كانت صيغة صيغة جمع قرنت
بها لام التعريف او الاضافة مثل العبيد وبني ادم في يمين الكلام فاما قدرا اسم الاعداد المتخلل بين الحدين وهما الاقل
والكل فلا اي لا يحتمل اللفظ فان نوى كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لا يعمل نيته وقدرا منصوب بلا يحتمل المقدر
وليس من شرط اسماء دخوله في المرفوع البتة بل يجوز دخوله في المنصوب كما في قوله تع واما اليتيم فلا تقهر ونحو
قوله واما الفرد دلالة الى اخره اعلم ان اللام للتعريف فان دخلت على معهود وهو الذي عرف فيه عهد اما بالذكر
او بغيره من الاسباب فهي تعرف ذلك المعهود وتسمى هذا تعريف العهد وهو الاصل فيه وهو في الحقيقة تعريف فرد من
افراد الجنس كقولك فعل الرجل كذا تريد رجلا بعينه قال تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي ذلك الرسول
بعينه وان لم يكن ثمه معهود فهي لتعريف نفس الحقيقة مع قطع النظر عن عوارضها وهي بمنزلة المعهود لحضورها في الذهن واحتياجها
الى التعريف وتسمى هذا تعريف الجنس عن الحقيقة في ذاتها لما كانت صالحة للوحدة والكثرة لتحققها مع الوحدة والكثرة كانت
اللام في تعريف الحقيقة للاستغراق لغيره بحسب اقتضاء المقام فان امكن ارتباط الحكم بجميع افراده فاللام للاستغراق مؤذنا

كان اللفظ او جمعا نحو قوله تع ان الانسان لفي خسر وقوله جل ذكره الرجال قوامون على النساء وان لم يكن فاللام لتعريف الجنس
دون الاستغراق والعهد نحو قوله تع اخبارا عن يعقوب واخاف ان ياكله الذئب ويقع على اقل ما يحتمله اللفظ وهو الواحد
في المفرد بالاتفاق وكذا في الجمع عندنا وذكر صاحب الكشاف وغيره ان الفرق بين لام الجنس داخلا على المفرد وبينها داخلا على
المجموع هو انها اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد
واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد لان وزانه في تناول الجمعية في الجنس
وزان المفرد في تناول الجنسية والجمعية في جمل الجنس لا في وحدانه وكذا ذكر صاحب المفتاح في معالمه فيما تعذر حمله
على الاستغراق حمل على اقل ما يحتمل وهو الواحد في المفرد والعدد الزايد على الاثنين بواحد في الجمع فلا يوجب مثل
حصل الدراهم الا واحدا وهي مثل حصل الدراهم الا ثلاثة ووجهه انه امكن رعاية الصيغة مع اعتبار حرف التعريف
فيحمل حرف التعريف للجنس مراعى فيه الجمعية رعاية للمعنيين فاما جعله مجازا عن الفرد مع امكان العمل بالحقيقة
فغير سديد وقلنا اذا دخلت في الجمع بطل معنى الجمعية لانه ليس مقصودا في الكلام وصار مجازا عن الجنس لي صالح
الفرد المعرف باللام وذلك لانه اجتمع ههنا صيغة الجمع وحرف التعريف فلو اعتبر صيغة الجمع لزم الغاء حرف التعريف
لانه اما للعهد او للجنس ولا امكن ان يجعل للعهد اذ ليس في اقسام الجموع معهود يمكن صرفها اليه لان الجمع يوضع للمعدود
معين بل هو شايع كالنكرة ولا امكن ان يجعل للجنس ايضا مع اعتبار الصيغة لان اعتبارها يقتضي ان يكون الجمع فيها مقصودا
وجعل اللام للجنس ينافيه لان اسم الجنس دالة على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض وكون الجمع مقصودا مع
قطع النظر عنه متنافيان فلو اعتبر حرف التعريف فجعل للجنس وجعلت الصيغة مجازا عن الفرد لم يلغ معنى الجمعية
بالكلية لان في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا اذ هو مشتمل على الافراد اما تحقيقا او توهما فكان اعتبار
حرف التعريف اولى من اعتبار الصيغة اذ فيه جمع بين المعنيين من وجه فكان اولى من الغاء احدهما بالكلية وما ذكرنا
مؤيد بالنص والعرف اما النص فقوله تع لا يحل لك النساء من بعد ولم يكن الحظر متعلقا بالجمع بل كان يحرم عليه صلعم
الفرد فصاعدا وقوله تع والخيل والبغال والحمير اذ المراد به الجنس لا الجمع واما العرف فانه يقال فلان يحب النساء وفلان
يخالط الناس وانما يراد به الجنس فلهذا جعلت مجازا عن الجنس وهذا معنى قوله فرد دلالة قال شمس الائمة
الا ان جنسيتها اذا بطل معنى الجمع يتناول الادنى تحقيقا اي تحقيقا الفردية مع احتمال الكل تحقيقا ولا يلزم على ما ذكرنا
قولها فالفقه على ما في يدي من الدراهم وليس في يدها شيء من الدراهم حيث يلزمها ثلاثة دراهم لا درهم واحد وقوله لا اكلمه الايام
او الشهور حيث يقع على العشرة عند ابي حنيفة وعلى الجمعة والسنة عندهما لا على اليوم الواحد والشهر الواحد لانا نقول
انما نحمل اللام في الجمع للجنس اذا لم يكن صرفها الى معهود حتى لو امكن صرفها اليه كما في قولك كتبنا اليوم مع التجار ولقينا الفقهاء
تريد قوما باعيانهم قد جرت عادتك بلقائهم وقد امكن ههنا لان قولها في يدي عام يتناول الدراهم وغيرها فذكر الدراهم
بيان له فوجب صرف اللام اليه وكذا ايام الجمعة وشهور السنة معهودة بين الناس فيجب صرف اللام اليها عندنا واما عند
ابي حنيفة فقد جعل اللام معهودا على الثلاثة فصاعدا الى العشرة فصرف اللام الى اكثر هذا المعهود احتياطا كذا ذكر الشيخ

في شرح الجامع اذا عرفنا هذا جينا الى بيان المسايل فنقول اذا قال والله لا اشرب ماء او الماء او لا آكل طعاما
او الطعام انه يقع على الادنى لانه هو المتيقن به وهو الكل لو لا عزم فيكون فيه معنى الخنث ايضا فان نوى الكل صحت نيته فيما
بينه وبين الله تعالى حتى لا يحنث اصلا لانه نوى محتمل كلامه لانه فرد حكمي من حيث انه اسم جنس لكنه عدم وصفه فلم يتنا ولا الا بالنية
كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله وهذا اشير الى انه لا يصدق قضاء ان كان اليمين بطلاق او نحوه لانه خلاف الظاهر اذ الانسان
انما يمنع نفسه عما يقدر عليه وشرب كل المياه ليس في وسعه وفيه تخفيف عليه ايضا وكذا اذا حلف لا يتزوج النساء او لا يكلم العبيد
او لا يشتري الثياب يقع على الادنى مع احتمال الكل وكذا لو حلف لا يكلم بني آدم لانا اذا جعلنا معنى حقيقة الجمع بطلت الاضافة
لانها سوى بمنزلة اللام والتعريف لشيء من انواع الجمع واذا جعلنا معنى الجنس صار فيه تعريف الجنس مع العمل بالجمع فصار اولى
نوى الكل في هذه المسايل صحت نيته ولا يحنث ابدا ما عاش شمس الاسلام قالوا وان الطلاق الجواب دليل على انه يصدق قضاء
لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ولا يذهب بك الوهم كما ذهب بالبعض الى انه ينبغي ان لا ينعقد اليمين
عند ارادة الكل لان كلام جميع الناس وتزوج جميع النساء وشراء جميع العبيد غير متصور كما لم ينعقد في قوله لا اشربن الماء
الذي في الكوز ولا ماء فيه لعدم تصور شرب الماء المعدوم لان شرط البر في مسألة الكوز شرب الماء وهو غير متصور فاما شرط
البر في هذه المسايل فعدم الكلام والتزوج والشراء وهو متصور فان حلف لا يتزوج نساء او لا يشتري عبيدا فهذا على الثلاثة كما
ذكر لان دلالة الجنس عرفت ههنا فوجب العمل بصيغة الجمع وادناه ثلاثة فان نوى به ما زاد على الثلاثة قالوا انه يكون مصدقا لانه نوى
حقيقة كلامه وعلى هو لان العام لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بنيته وفيه تخفيف فلا يصدق قضاء فان نوى الواحد
عما ذكر صحت نيته لان الجمع يذكر ويراد به الواحد فقد نوى ما يحتمله اللفظ وفيه تغليظ عليه فيصدق بخلاف ما لو قال ان
تزوجت ثلاث نسوة فكذا او قال عبيدي الواحد لا يصدق وان كان فيه تغليظ لانه نوى الخصوص في العدد وذلك لا يجوز
الا بطريق الاستثناء ثم اعلم ان اللام وحدها هي حرف التعريف عند سيبويه والهمزة قبلها همزة وصل مجلوبة للابتداء لكنه
اسم وابن في عند الخليل كلمة التعريف ال كهل في بل وانما استتر التخفيف بالهمزة لكثرة الاستعمال فالشيخ بقوله اما حرف
العهد وقوله بقي اللام اشار الى مذهب سيبويه حيث لم يقل حرفا العهد وبقي الالف واللام كما قال غيره قوله انا
جواب عما يقال ان الوقتان الاولان من سؤال الاول فعاد لم يكن سوالا بناء على الاحتمال الذي ذكروه بل انما كان لانه
عرف ان ساير العبادات متعلقة باسباب متكررة مثل تعلق الصلوات بالاوقات والصوم بالشهر والزكوة بالاموال
النامية ولهذا تكررت بتكرار النماء وقد راي الحج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح اداؤه وبالبيت الذي هو ليس بمتكرر
فاشتبه عليه فلهذا سأل لا لكون الامر للتكرار لغة ومعنى قوله عليه لو قلت نعم لوجبت لو قلت نعم يجب في كل عام لوجبت في نفس الحج في
كل عام وجعل الوقت سببا فانه عليه كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم السارق لا يوتي
على اطرافه الاربعة عندنا ولكن يحبس حتى يحدث توبة وعند الشافعي رحمه الله يوتي على الجميع لان الله نص على الايدي بلفظ الجمع
واضافها الى السارق والسارقة فاوجب الاستغراق كقوله كل عبيد كما في نظر الى ذكا لمميز في الحلم بمطلق الاسم كما في الطهارة ولا
تحمل على المميز لان فيه ابطال الاطلاق وذلك يجري مجرى النسخ عندكم ولان فيه ابطال صيغة الجمع لانه لا يكون لسارق وسارقة الا يدان

بدل لهما يمينان فثبت ان اليسار محل القطع كاليمين وكيف لا واليسار آلة السرقة كاليمين وفوق الرجل اليسرى فتكون محل القطع
الا انه في المرة الثانية ثبتت المحلية للرجل بالسنة وبالاجماع فلا يوجب ذلك انتفاء المحلية الثابتة بمطلق الكتاب ولنا قراءة عبد الله
بن مسعود رضي الله عنه فاقطعوا ايمانهما وهذه القراءة مشهورة فصارت بمنزلة الخبر المشهور فيقيد به مطلق الكتاب كانه قال فاقطعوا ايمانهما
من الايدي فلا يتناول اليسرى وهذا قيد جاء في الحكم لان الواجب قطع يد فاذا قيدت باليمين كان القيد زيادة وصف ثبت
به كما في قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام متتابعات فيمتنع الاطلاق بالعقد ويجب الحمل بالاجماع وكان كرجل قال لا اعتق عبدا من
عبيدي ثم قال عنيت سالما والدليل عليه انه في المرة الثانية لا يقطع اليسرى وتقطع الرجل فلو كان الرجل متناولا للكتاب
لم يجز قطع الرجل مع بقاء اليدين مع بقاء المنصوص لا يجوز العدول الى غيره واذا ثبت التقييد في الرجل جعلت صيغة الجمع مجازا عن
التثنية ضرورة لقوله تعالى فقد صغت قلوبكما كتف والعمل بصيغة الجمع غير ممكن على ما ذكرنا فثبت ان اليسار لم يدخل في النص
وانه لم يتناول الا اليمنى وان استدلال الخصم بالاية غير صحيح وكذا بالقياس اذ لا مدخل له في الحدود ثم الشيخ خرج هذه
المسألة على الاصل الذي بينه فقال وعلى هذا الاصل اي على ما ذكرنا ان اسم الجنس لا يحتمل العدد لانه فرد حكمي ان كل اسم فاعل
وقوله دل على المصدر لغة صفة لفاعل واحترز به عن اسم الفاعل اذا جعل علما مثل الحارث والقاسم فانه لا يدل على المصدر وقوله
لا يحتمل العدد خبر ان فان قيل فالضمير المستكن فيه لا يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له
تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثانية وان جعل راجعا الى المصدر لا يصح التركيب عن نوع خلل اذ الخبر لا بد ان
يكون محكوما به على المبتدأ وهو اسم ان ههنا وعلى تقدير كونه راجعا الى المصدر لا يكون كذلك قلنا دأب الماهر النظر
الى المعنى لا الى التركيب كذا سمعت عن شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه غير مرة ولما كان بناء
الباب لبيان ان المصدر لا يحتمل العدد لا يخفى على الفطن ان المقصود منه نفي احتمال العدد عن المصدر لا عن الفاعل وصار
من حيث المعنى كانه قال وعلى هذا يخرج ان كل مصدر دل عليه اسم فاعل لا يحتمل العدد كالمصدر الذي دل عليه الامر ورأيت
في بعض النسخ ولم يحتمل العدد بالواو فعلى هذا يكون الخبر قوله دل على المصدر ولا يرد السؤال ثم لما لم يحتمل المصدر الثابت بلفظ
السارق العدد لا يجوز ان يراد بالاية الا الايمان وذلك لانه لما لم يحتمل العدد لا بد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد
به الكل لان كل السرقات التي توجد منه لا يعلم الا باخر العمر فيؤدي الى ان لا يقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت وقد
انعقد الاجماع على خلافه فتعين ان المراد سرقة واحدة فكانه قيل الذي فعل سرقة والتي فعلت سرقة فاقطعوا ايديهما ثم ظاهر
هذا الكلام يقتضي ان يقطع اليدان جميعا بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع ايضا فثبت ان الواجب لا يقطع يد واحدة
بسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة ثم هذه اليد الواحدة اما ان تكون اليمنى او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع وبالسنة
قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ان قطع اليمنى مراد بالاية فلم يبق قطع اليسرى مرادا بها ضرورة فهذا معنى قوله لم
يحتمل العدد حتى قلنا الى آخره ولو كان محتملا للعدد كما زعم الخصم لجاز ان يثبت قطع اليسرى بالاية كاليمنى وصار التقدير
الذي سرق سرقات والتي سرقت سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحد منها يدا وذكر في طريقة الخلاف للامام البرغري
بهذه العبارة اما قراءة العامة فلا يمكن العمل بها لان الله تعالى لم يذكر السرقة انما ذكر اسم السارق وهذا يقتضي السرقة ولا يتناول

الا سرقة واحدة وبالاجماع لا يقطع بسرقة واحدة الا يد واحدة فان كانت قراءة العامة معمولا بها لقطع اليدان كلاهما بالمرة الاولى
لان العقوبة المذكورة جزاء جناية واحدة كالجلد مائة في الزنا واجمعت لنا بالسرقة الواحدة لا تقطع الا اليمين عرفنا ان محل
الاية لا يتناول الا اليمين فان قيل قد ثبت تكرار الجلد بتكرار الزنا من غير خصوص واحد مع ان المصدر وهو الزنا لا يدل على التكرار
والعدد كما قلتم في السرقة فليكن في السرقة كذلك قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر في مثل هذا الكلام على الحكم فالزنا
علة والجلد حكمه فتكرر بتكرره لبقاء محل الحكم وهو البدن فاما السرقة فعلة للقطع ايضا الا ان حكمها اثبت بالنص قطع اليمين
وبقطعها لم يبق المحل اصلا كما بعد المرة الثانية عندكم فلهذا لا يتكرر الحكم بتكررها **قوله** وموجب الامر الى اخره واعلم
بان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كاكثر الواجبات والى مخير كاحد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين
وبحسب فاعله الى فرض عين كعامة العبادات والى فرض كفاية كصلوة الجنازة والجهاد وبحسب وقته الى موسع كالصلوة والى
مضيق كالصوم والى اداء وقضاء كما ذكر فالشيخ ذكر ههنا هذه الاقسام وبدأ بتقسيم الاداء والقضاء فقال وموجب
الامر على ما فسرنا يتنوع نوعين قيل معناه الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء وكل واحد منهما نوعان حسن لمعنى في عينه
وحسن لمعنى في غيره لان كلامنا في موجب الامر والمامور به حسن لا محالة وقيل معناه ان موجب الامر يتنوع نوعين احدهما في صفة
قائمة في الموجب والثاني في صفة قائمة في غير الموجب ثم الاول يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء وهذا تنويع راجع الى نفس الموجب
كما ترى والثاني يتنوع نوعين ايضا وهما الموقت وغير الموقت والوقت تنويع راجعا الى غير الموجب والذي يؤدي في خلدي ان
معناه ان موجب الامر اي الثابت بالامر وهو الواجب على ما فسرنا ان الامر للايجاب يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء وكل
واحد من الاداء والقضاء يتنوع نوعين ايضا وهما الاداء المحض وغير المحض والقضاء المحض وغير المحض فيحصل الاقسام اربعة ثم
ينقسم الاداء المحض الى كامل وقاصر والقضاء المحض الى القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول فصار الاقسام ستة فبين
الشيخ قبل الباب التقسيم الاولين اللذين بهما صار الاقسام اربعة وبعد الباب اعتبار اصل التقاسيم وبين الاقسام ستة
وذلك لا يخل بالمعنى ووجه اخر وهو ان يجعل هذا التقسيم مطلق الاداء والقضاء من غير نظر الى تركبهما وتمحضهما وذلك اربعة اداء
كامل وقاصر وقضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول فيدخل المركب منهما في هذا التقسيم كالمتمحض ثم بعد الباب (اداء فيه معنى القضاء وقضاء فيه معنى الاداء)
ميز المركب منهما من المتمحض منهما فيحصل الاقسام ستة وهذا احسن الوجوه لانه اوفق للكتب فان الشيخ رحمه الله ذكر في
التقويم ثم حكم الوجوب بيان الاداء والقضاء والاداء على نوعين واجب ونفل والقضاء على نوعين ايضا بمثل يعقل وبمثل لا يعقل
لكنه ثبت شرعا وهكذا ذكر القاضي الامام في التقويم ايضا الا ان الشيخ ههنا اخرج النفل عن قسم الاداء وجعل الاداء الواجب على
قسمين كامل وقاصر **قوله** وهذا تنويع في صفة الحكم اي الذي ذكرنا من التقسيم تنويع في صفة حكم الامر وهذا الباب لبيان مثل الاقسام
وعلى الوجهين الاولين هذا اشارة الى الباب لا الى ما ذكر من التقسيم لان ما تضمنه الباب هو بيان انواع صفة الحكم ولهذا لقب
الباب به والتنويع المذكور بينا ولغيره كاثبت وعلى الوجه الاول فلا يصح صرف اسم الاشارة اليه فيجب صرفها الى الباب اي هذا
الباب تنويع في صفة الحكم ولكن اعادة لفظ هذا في قوله وهذا باب يابى ذلك

## باب يلقب ببيان صفة حكم الامر

وذلك اي حكم الامر قوله كامل وقاصر تقسيم للاداء المحض ومثل معقول ... مدركه بالعقل



قال والاداء اسم لتسليم نفس الواجب بالامر والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به كمن غصب شيئا لزمه تسليم عينه ورده فيصير مؤديا واذا هلك لزمه ضمانه فيصير به قاضيا للاداء فالاداء تسليم نفس الواجب بالامر قوله تسليم بسم الاداء والقضاء وهو نفس الواجب او عينه كزوج القضاء لانه تسليم مثله اذ المراد بنفس الواجب ما ثبت بالامر ابتداء لا ما ثبت به عوضا عن الثابت ليكون القضاء تسليم مثل الواجب بالامر اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لكن ذلك بالسبب لا بالامر وعلى هذا يسقط ما قيل ان اضافة الوجوب شائع او توسع وان نفس الواجب وهو وصف في الذمة لا يتصرف فيه بتسليم او غيره فان المراد من نفس الواجب عينه

وبمثل غير معقول اي غير مدرك بعقولنا لا انه خلاف العقل اذ العقل حجة من حجج الله تعالى ولا تناقض في حججه فيستحيل ان
يرد الشرع بخلاف العقل كذا قيل **قوله** والاداء اسم لتسليم نفس الواجب اي عينه بالامر الباء للسببية وهي
يتعلق بالواجب لا بالتسليم على ما زعم بعضهم اي الواجب بسبب الامر واضافة الوجوب الى الامر توسع لان الوجوب بالسبب
ووجوب الاداء بالامر على ما عرف بعد الا ان السبب لما علم بالامر اضيف الوجوب اليه وهذا التعريف يشمل تسليم
الموقت في وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة فان قيل كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف
في الذمة لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلنا لما شغل الشرع الذمة بالواجب
ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه او يقال الواجب بالامر عين الواجب بالسبب اذ الواجب
بالامر فعل الصلوة وايتاء ربع العشر الذي يحصل به فراغ الذمة مثلا وهو ممكن التسليم فاما الوصف الشاغل للذمة فحاصل
بالسبب لا بالامر فعلى هذا لا يكون اضافة الواجب الى الامر في التعريف على سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة **قوله**
والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به اي بالامر ولم يذكر الشيخ مثل الواجب من عنده كما ذكر شمس الائمة فقال والقضاء اسم
اسقاط الواجب بمثل من عند المامور هو حقه وكذا ذكر القاضي الامام ايضا ولا بد منه اذ لو لم يكن من عند المامور لا يكون قضاء
وان كان مثلا للواجب فان من صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء وكما لك ان يريد بها خرج باليد وكذا الوصف في العصر
الى الظهر اذا ظهر اليوم الى ظهر الامس بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء عن الفائتة لم يصح وان كانت المماثلة بينه وبين
الفائتة اقوى منها بين النفل والفائتة لكونها ثابتة بين الظهر والظهر ذاتا ووصفا وبين النفل والظهر ذاتا لا وصفا
لان ذلك ليس من عنده الا ترى كيف اكد شمس الائمة رحمه الله بقوله هو حقه احترازا عن الوديعة ولهذا اختاره في المنتخب ما
ذكره شمس الائمة رحمه الله **قوله** وقد يدخل في الاداء قسم اخر اي يزاد عليه قسم اخر على قول من جعل الامر حقيقة في الندب فيصير
الاداء عنده قسمين تسليم عين الواجب كما ذكرنا وتسليم عين المندوب اليه قال القاضي الامام في التقويم الاداء نوعان واجب
كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل وكذا ذكر الشيخ في شرح التقويم ايضا فقال الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب
الامر وعلى قول من جعله حقيقة في الاباحة ايضا ينبغي ان ينقسم الاداء ثلاثة اقسام تسليم الواجب وتسليم المندوب وتسليم
المباح اذ الكل موجب الامر عنده وقد ذكرنا ان هذا قول خارج عن الاجماع والتعريف الشامل للقسمين على القول الاول هو
ما ذكر القاضي الامام الاداء اسم لفعل ما طلب من العبد بعينه وان جعل الواجب بمعنى الثابت في التعريف المذكور في الكتاب فهو
يشمل القسمين ايضا والشامل للاقسام الثلاثة على القول الاخر هو ما يقال الاداء تسليم عين ما امر به قال الامام بدر الدين
رحمه الله انما ذكر هذا يعني قوله وقد يدخل في الاداء قسم اخر احترازا عما يقال ما ذكرتم من تفسير الاداء ينتقض بقولهم ادى النفل فهو
ليس بتسليم نفس الواجب بالامر فلا يكون التعريف جامعا فقال هذا قسم اخر وما ذكرنا قسم اخر اذ ذكر في تفسير الاداء
الذي هو موجب الامر فلا يرد ذلك نقضا علينا **قوله** فاما القضاء فلا يحتمل هذا الوصف وهو دخول النفل فيه
لان القضاء مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع في النفل ثم افسده فانما يجب القضاء لانه
بالشروع صار ملحقا بالواجب لا لانه نفل كما قبل الشروع **قوله** قال الله تعالى متصل بقوله الاداء تسليم نفس الواجب

واستشهد على انه مستعمل في تسليم العين لان الاية نزلت في تسليم مفتاح الكعبة وذلك ان رسول الله صلعم لما فتح مكة طلب المفتاح
فقيل له انه مع عثمان بن طلحة وكان يلي سدانة الكعبة فوجه اليه عليا فابى ان يدفعه اليه وقال لو علمت انه رسول الله صلعم
لم امنعه المفتاح فلوى علي رضي الله عنه يده واخذ منه قهرا حتى دخل رسول الله البيت وصلى فيه فلما خرج قال له العباس
اجمع لي السدانة مع السقاية وساله ان يعطيه المفتاح فانزل الله تعالى هذه الاية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا رضي الله عنه بان يرده
اليه فرده اليه والطف له في القول واعتذر اليه فقال له علي اكرهت واذيت ثم جيت ترفق قال لان الله انزل في شانك
قرانا وامرنا برده عليك وقرا هذه الاية فاتى النبي صلى الله عليه وسلم ثم انه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو في ولده الى
اليوم والامانة في الاصل مصدر سمي به الشيء الذي يؤتمن عليه ثم الامانة في كل امانة كما قال ابن مسعود رضي الله عنه
الامانة في كل شيء في الوضوء والصلوة والصوم والزكوة والجنابة والكيل والوزن واعظم من ذلك الودايع وذكر في عين المعاني
وقد دخل في هذا الامر اداء الفرايض التي هي امانة الله تعالى التي حملها الانسان وحفظ الحواس التي هي ودايع الله جل جلاله ثم
الواجب في ذمة العبد بمنزلة عين مودعة عنده فاذا اداه في وقته مراعيا حقه باقصى الامكان كان اداء بمنزلة تسليم عين الوديعة
واذا قصر في رعايته كان بمنزلة الخيانة في الامانة فكان قضاء اذ الخيانة في الامانة توجب الضمان واداء الضمان قضاء
حقيقة لا اداء كذا في بعض الشروح واعلم ان عامة الاصوليين قسموا الواجب الى اداء وقضاء واعادة ثم من جعل الامر
حقيقة في الندب قسم الاقسام فقال الاداء تسليم عين الواجب في وقته المعين اي المقدر شرعا والقضاء تسليم مثل الواجب
في غير وقته المعين شرعا والاعادة اتيان بمثل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه على وجه النقصان
وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهو اتيان بمثل الاول ذاتا مع صفة الكمال كذا ذكر في الميزان فعلى هذا اذا فعل ثانيا
في الوقت او خارج الوقت يكون اعادة وعبارة بعضهم الواجب اذا فعل في وقته يسمى اداء واذا فعل بعد خروج وقته المضيق
او الموسع يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا في وقته المضروب له يسمى اعادة فالاعادة اسم لمثل ما
فعل مع ضرب من الخلل والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود فشرط الوقت في الاعادة فلا يكون اتيانه بعد الوقت
اعادة ومن جعل الامر حقيقة في الندب قال الاداء ما فعل اولا في وقته المقدر شرعا والقضاء ما فعل بعد وقت مقدر
استدراكا لما سبق له وجوب والاعادة ما فعل ثانيا في وقت الاداء لخلل في الاول فقوله ما فعل يتناول الفرايض
والنوافل وقوله اولا احتراز عن الاعادة وقوله في وقته المقدر احتراز عن القضاء وقوله في تعريف القضاء استدراكا
عما اذا فعل لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له وجوب احتراز عن النوافل وقوله في تعريف الاعادة ثانيا احتراز
عن الاداء وقوله لخلل اي لفوات شرط سواء كان مفسدا او لم يكن احتراز عن صلوة من صلى بجماعة بعد ان صلاها منفردا
على وجه الصحة فانها لا تسمى اعادة ثم التعريف الذي ذكره الشيخ للاداء احسن مما قالوا لانه جامع يشمل الموقت
وغيره على ما ذكرنا وما ذكروه لا يشمل غير الموقت كالزكوة والكفارات والنذور المطلقة ثم فعل غير الموقت ان كان اداء
عندهم فلا يكون الحد الذي ذكروه جامعا فيكون فاسدا بالاتفاق وان لم يكن كذلك بل كان الاداء مختصا بالموقت كالقضاء
فالحد صحيح عندهم فاسد عندنا لانا لا نسلم لهم ان الاداء مختص بالموقت لان فعل غير الموقت يسمى اداء شرعا وعرفا

واسلم مو

قال الله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقال عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع الحديث
وكل ذلك ليس موقتا بوقت يفوت بفوته وقال تعالى ادى زكوة ماله بعد سنين وادى طعام الكفارة كما يقال ادى الصوم
والصلوة وقد نص الشيخ عليه في هذا الباب فقال والاداء في العبادات الى اخره واذا ثبت انه اداء كان الحد الذي ذكروه
فاسدا لعدم انعكاسه واما لم يذكر الشيخ الاعادة في تقسيم الواجب لانها ان كانت واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا
بان ترك القراءة او ركنا اخر من الصلوة مثلا فهي داخلة في الاداء او القضاء لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا
ويكون الاعتبار للثاني فيكون اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت وان لم يكن واجبة بان وقع الفعل الاول
ناقصا لا فاسدا بان ترك مثلا في الصلوة شيئا يجب بتركه سجدة السهو فلا يكون داخلا في هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب
بالامر وهي ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثاني والثاني بمنزلة الجبر كسجود السهو وهذا بناء
على ان المامور اذا اتى بالمامور به على وجه الكراهة او الحرمة يخرج عن العهدة على القول الاصح كالحاج اذا طاف محدثا
خلافا لهم واعلم ايضا انهم اتفقوا على لزوم وجوب الفعل اذا تقرر وتم سببه في وقته المقدر وفعل بعده انه يكون قضاء
حقيقة سواء تركه في وقته عمدا او سهوا ولكنهم اختلفوا فيما انعقد سبب وجوبه وتاخر وجوب ادائه لمانع سواء
كان المكلف قادرا على الاتيان به كالصوم في حق المريض والمسافر او غير قادر عليه اما شرعا كالصوم في حق الحايض واما
عقلا كالصلوة في حق النايم والمغمى عليه فقال بعض اصحاب الحديث انه يسمى قضاء مجازا وهو في الحقيقة فرض مبتدا لان
القضاء الحقيقي مبني على وجوب الاداء وهو ساقط عنهم بالاتفاق وكيف يقال بوجوب اداء الصوم على الحايض ولا سبيل
لها الى الاداء ولا الى ازالة المانع من الاداء بخلاف الحدث فانه يمكن ازالته وكذلك المغمى عليه والنايم لكنه يسمى قضاء مجازا
لان في شرط هذا الفرض فوات الاول فلفوات الجابه في الوقت سمي قضاء وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب
الشافعي انه قضاء حقيقة لان حقيقته ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لمصلحة ما انعقد سبب وجوبه وقد انعقد في حقهم اولا
فيكون هذا حقيقة والدليل عليه انه يجب عليهم نية القضاء اليه بالاجماع ولو كان فرضا مبتدا لما وجبت ولكنه شرط وجوب
الاداء حقيقة بل تصور ذلك كاف وان كان بعيدا كتصور وجوب الطهارة بالماء في موضع لا ماء فيه لصحة نقل الحكم الى التراب
وقد تصور زوال هذه الاعذار في الوقت وايجاب الاداء بعد فيكون هذا القدر كافيا في نقل الحكم الى القضاء بشرط ان لا
يكون مؤديا الى الحرج ومن هذا كالمحدث اذا ضاق به وقت الصلوة لا يتاتى له الاداء ووجوب الاداء ثابت بلا قيد وكذلك من لا يجد ماء ولا
ترابا نظيفا لا يتصور منه الاداء ولا التسبب اليه ومع ذلك يصح الوجوب عليه والسكران بلا قيد وجوب الصلوة وهو ممنوع عن
ادائها وذكر في الميزان ان معنى المسالة ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في حق العموم
دليل وفواته عن الوقت في حق من ادرك وقت القضاء وانتفاء الحرج على ما عرف في مسالة المجنون والله اعلم قوله فسمى الاداء
قضاء كما في قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم واتممتم امور الحج وقوله عز اسمه فاذا قضيت الصلوة اي اديت وفرغ منها
لان المراد منها الجمعة وانها لا تقضى قد رايت في نسخة من اصول الفقه ان الواجب الاصلي في يوم الجمعة هو الظهر لقول عائشة رضي الله عنها
انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على ادائها لنوع حاجة فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا
الوجه

الاداء والاتيان بالمامور به على وجه الكراهة

قوله لان القضاء لفظ متسع بالكسر اي عام يجوز اطلاقه على تسليم عين الواجب ومثله لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة في تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاداء بطريق الحقيقة لعموم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس والاسد وغيرها الا انه اختص بتسليم المثل عرفا او شرعا فكان في غيره مجازا فكان اطلاقه على الاداء حقيقة لغوية مجازا عرفيا او شرعيا قوله وقد يستعمل الاداء في القضاء مقيدا اي بقرينة يعني لابد فيه من قرينة تدل على القضاء اذا استعمل فيه كما انه لابد من قرينة تدل على الشجاع اذا استعمل لفظ الاسد فيه نحو قوله يرمي او غيره في قولك رايت اسدا يرمي او في الحمام وهذا كما يقال اديت ما عليه من الدين يفهم منه القضاء لان اداء حقيقة الدين محال وكما يقال نويت ان اؤدي ظهر الامس فبقرينة الامس يفهم منه القضاء لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال قوله لان للاداء خصوصا دلالة على شدة التقييد يعني لان معنى الاداء يختص بتسليم نفس الواجب لانه في اللغة ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله بعدما فات فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل الا بطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقرينة فاما القضاء فاحكام الشيء نفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقرينة وقال القاضي الامام وشمس الائمة رحمهما الله وقد يستعمل القضاء في الاداء مجازا لما فيه من اسقاط الواجب ويستعمل الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم فجعلا كل واحد منهما مجازا في الاخر والشيخ بينهما لكن الشيخ نظر الى معناهما اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غيره فاشترط التقييد بالقرينة والقاضي الامام وشمس الائمة نظرا الى العرف او الشرع فوجدا كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعلاه مجازا في غير ما اختص كل واحد به وفي بعض النسخ الا ان للاداء خصوصا فعلى هذا لان معناه على هذا الوجه ان الاداء قد يسمى قضاء وعلى العكس الا ان الاداء مختص بتسليم عين الواجب حقيقة والقضاء بتسليم المثل على ما بينا لان الاداء ينبئ عن شدة الرعاية والقضاء لا ينبئ عن شدة الرعاية بل عن مجرد الاحكام فيكون مختصا بتسليم المثل الذي ليس فيه شدة الرعاية بل فيه نوع قصور وهذا الوجه يوافق ما ذكره شمس الائمة رحمه الله فعلى هذا الوجه يجوز ان يكون قوله مقيدا متصلا بالجملتين كما في قوله فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى ويكون معناه ويسمى الاداء قضاء مقيدا بقرينة ويستعمل الاداء في القضاء مقيدا بالقرينة وقوله تقضي الواجب وعيني ترادف وقوله في الثلاثي اي الثلاثي المجرد منهما اي من الاداء لان الاداء من منشعبة الثلاثي يقال ادى يؤدي اداء وتادية كما يقال سلم يسلم سلاما وبلغ يبلغ بلاغا وقوله يا دؤود ذكر في الصحاح يقال الذئب يادو للغزال اي يختله ليأكله والختل الخداع … هذا مثل يضرب في مقاساة المرء الشيء ومعناه انه ترجا بنفع تعود اليه في عاقبته قوله حاصل ما ذكر ان اطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء كقوله نويت ان اؤدي ظهر الامس وعكسه كقوله نويت ان اقضي الظهر الوقتية جائز فاما النية الاداء بنية القضاء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق وكنية الاسير الذي عليه شهر رمضان فتحرى شهرا وصامه بنية الاداء فوقع صومه بعد رمضان وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ظن ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد وكنية الاسير الذي صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى فليس مبنيا على هذا الاصل كما ذكر البعض لانه ان اقتصر على قصد القلب ولم يذكر باللسان شيئا فلا اشكال لان كلامنا في اطلاق اللفظ على معنى وليس هنا

لفظ وان ضم اليه الذكر باللسان فكذلك لانه اراد بكل لفظ حقيقته وليس كلامنا فيه واما جوازه فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في الظن والخطأ في مثله معفو على ما عرف في موضعه قوله واختلف المشايخ اي مشايخنا والكلام بدل الاضافة في القضاء ايجب بنص مقصود اي بنص قصد به ايجاب القضاء ابتداء ام بالسبب الذي يجب به الاداء وهو الامر لان وجوب الاداء يضاف اليه لا الى السبب اذ لا يثبت بالسبب الا نفس الوجوب وان سميتا بهما السبب كما ابهم الشيخ فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره وقال بعض الشارحين معنى قوله بنص مقصود بسبب ابتداء غير سبب الاداء عرف بالنص انه سبب له ويدل على صحة الوجه الاول ما ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التقويم اختلف اصحابنا قال بعضهم القضاء يجب بامر مبتدأ من الشرع وقال بعضهم لا يحتاج الى امر مبتدأ بل يجب المثل اذا فات المضمون بالكتاب والسنة والاجماع وما ذكر صاحب الميزان فيما اختلف مشايخنا في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل هل وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او يجب بامر مبتدأ قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ وعليه يدل سياق كلام شمس الائمة رحمه الله ايضا وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله قال عامة الفقهاء ان الوقت متى فات لم يبق المامور دينا في الذمة ويجب القضاء في وقت بدليل اخر وقال بعض الناس يبقى دينا في الذمة بعد خروج الوقت بحكم ذلك الامر والحاصل ان وجوب القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة والمصنف ومن تابعهم واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابي اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر اخر بدليل اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة والخلاف في القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق احتج من قال انه يجب بامر مبتدأ بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للراي في معرفتها وانما يعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان الفعل المامور به عبادة مقيدا بها بصفة ضرورة توقفه على الامر فان العبادة معرفة بانها فعل ياتي به المرء على وجه التعظيم لله تعالى باختياره واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت اخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر كمن قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ما عدا الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قال اضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة في وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوات مخصوصة باوقات والصوم كذلك ولا يقال نحن لا ندعي انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكن نقول المامور به لما فات تعين بالمثل من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العباد لانا نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للراي في مقادير العبادات ومقاديرها فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالراي وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت والعاجز قبل الوقت وقد فاتت فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها قال عليه السلام من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا للفعل في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول توقف على دليل اخر ضرورة قال ابو اليسر رحمه الله ان امامه الفعل

في الوقت اما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا امكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت اخر مقام هذا الفعل بالقياس
عند الفوات كما في الجمعة فان اداء الركعتين لما عرفت قربة بخلاف القياس لا امكننا ان نقيم مثل هاتين الركعتين مقامها
في وقت اخر بالقياس عند الفوات وكما في تكبيرات التشريق فانها لما عرفت قربة في تلك الايام شرعا بخلاف القياس
لا يمكننا ان نقيم مثل هذه التكبيرات في غير تلك الايام مقامها عند الفوات واحتج من قال بانه يجب بالامر الاول بالقياس
وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء في الصلوة والصوم قال تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي
فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول
المعنى فوجب ان يتعدى الى غير المنصوص به وبيانه ان الاداء قد صار مستحقا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء ان
المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد الكل فيبقى كما كان قبله اما عدم وجود
الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بيقين ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو بنفسه لا
يصلح مسقطا لان بخروج الوقت تقرر ترك الامتثال وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا لما هو تقرر ما عليه من العهدة
واما نفس الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة لكونه
متصورا الوجود منه حقيقة وحكما فيتعلق السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد
التفويت والى عدم الثواب ان لم يكن تعمد للعجز ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه
فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل اليه كما في حقوق العباد فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصل الواجب
بقي بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا فانه
من وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة لا يبقى بعد فوات تلك القدرة
لفوات وصفه وهو اليسر قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت هاهنا ليس بمقصود
لان معنى العبادة في كون الفعل على خلاف هوى النفس او في كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف
الاماكن وكان هذا كمن امر بان يتصدق بدرهم من ماله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى يجب ان يتصدق باليسرى لان الغرض
به يحصل فكذا هاهنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب فالاداء قبل
السبب لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلي وهو اصل العبادة
كمن اتلف مثليا وعجز عن تسليم المثل صورة تسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو المثل معنى
فيجب عليه القيمة كذا نص عليه قال الشيخ ابو المعين القضاء مثل الاداء وان لم يكن في الفضيلة مثله والمثل في حق
ازالة الماثم لا في احراز الفضيلة ولذا جميع عبادات اصحاب الاعذار كالمومي وغيره يقوم مقام العبادات الكاملة
في حق ازالة الماثم لا في حق احراز الفضيلة ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع
وهي الواجبات بالنذر المؤقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة
لا يصير عبادة الا بالنص لانا قد سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي قد شرع عبادة في غير هذا الوقت حقا للعبد



هل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع قد اقامه في الصلوة والصوم بمعنى
معقول فيقاس عليهما غيرهما وقد خرج الجواب بما قيل عن الجمعة وتكبيرات التشريق ان سقوطها للعجز لان اقامة الخطبة
مقام الركعتين غير مشروع للعبد في غير ذلك الوقت فبمضي الوقت تحقق العجز فيه ويلزمه صلوة الظهر لان مثلها مشروع
للعبد بعد مضي الوقت وكذا الجهر بالتكبير دبر الصلوات غير مشروع للعبد في غير ايام التشريق بل هو منهي عنه لكونه بدعة فبمضي
الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط لذا ذكر شمس الائمة رحمه الله والاولى ان يقال لما وجب القضاء في الصلوة والصوم بالنص
اذ لولاه لما عرف وجوب القضاء كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا
بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن يسقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا
نسميه قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا كمن غصب شيئا وهلك عنده يجب الضمان لورود النصوص
الموجبة له ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب للاداء وهو رد العين والنصوص لطلب التفريغ عن ذلك الواجب فكذا ههنا
قال الشيخ في شرح التقويم الفريق الاول قالوا انه يضمنون عليه لانه واجب الاداء وما وجب اداؤه اذا فات يصير مضمونا
عليه كالمغصوب وان لم يكن اداؤه واجبا بان كانت امانة عنده فهلك بالتفويت ايضا فثبت انه صار مضمونا عليه عند الفوات
وله مثل مشروع عنده مملوك له وهو النفل فان شرع عباده بحكم الامر واداء المثل عند الفوات المضمون امر ثابت بالكتاب
والسنة والاجماع فلا يحتاج الى امر مبتدأ وهو الاصح قوله وبيان ذلك ما ذكر ان الوجوب بذلك السبب هذا اي في
المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة وهو معقول اي وجوب القضاء مدرك بالعقل وسقط فضل الوقت الى ان قال ثم
فمعنى الانتهاء اي سقط منتهيا الى غير مثل بانه لم يجبر جنسه والى غير ضمان بانه لم يجبر خلاف جنسه ايضا فاذا عقل هذا
اي المعنى الذي ذكرنا في المنصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس عليه وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف تظهر فيما
ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود
ثم ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى الشهر واليوم
ولم يف فالقضاء واجب بالاجماع من الفريقين لكن على قول الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى
القول الاخر بالنذر واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكأنه اذا فوت فقد التزم
المنذور ثانيا فعلى هذا اذا فات لا بالتفويت بان مرض او جن في الشهر المنذور صومه او اغمي عليه في اليوم المنذور فيه
الصلوة يجب ان لا يقضي عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة فتظهر ثمرة الاختلاف ولكن ما ذكر شمس الائمة ان وجوب القضاء
بدليل اخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه هو معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت
عندهم في ايجاب القضاء فح لا تظهر فائدة الاختلاف في الاحكام بين اصحابنا وانما تظهر في التخريج قوله وهذا
انيس اي قول العامة اقرب الى المعقول مما ذهب اليه الفريق الاول واشبه بمسائل اصحابنا رحمهم الله فانهم قالوا ان
قوما فاتتهم صلوة من صلوات الليل فقضوها بالنهار بجماعة جهر امامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلوة من صلوات النهار
فقضوها بالليل لم يجهر امامهم بالقراءة ومن فاتته صلوة في السفر فقضاها في الحضر صلى ركعتين ولو فاتته في الحضر فقضاها

الجهر بالتكبير دبر الصلوات في غير ايام التشريق منهي عنه

في السفر صلى اربعا كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله وهي اعتبار حاله وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على انه يجب بالسبب السابق
ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوة في المرض الذي يعجز فيه عن القيام والركوع والسجود فيقضيها في حالة الصحة او على العكس حيث
تعتبر فيه حالة القضاء لا حالة الاداء حتى وجب عليه القيام والركوع والسجود في الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة
ولم يجب عليه في الفصل الثاني مع ان الاداء وجب بهذه الصفة فهذا يدل على انه وجب بدليل اخر كما قال الوجه الاول انا
نقول السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار توهم القدرة مجوزا للانتقال
الى الخلف وهو القعود او الايماء عند العجز لان اختيار الفعل في هذه الحالة فكذلك على في حق القضاء من غير تفاوت
فاذا فاتته صلوة في حق المريض او الصحيح فقد فاتته صلوة كاملة بالقيام والركوع والسجود كان له فيها ولاية الانتقال
الى الخلف عند الفعل للعجز فاذا قضاها فهي بتلك الصفة بعينها فان وجد شرط النقل في هذه الحالة كان له ذلك والا
فلا كما في الاداء الا ترى انه لو افتتحها في الوقت قائما ثم حدث به عجز كان له ان يتمها قاعدا وبايماء ولو افتتحها قاعدا
ثم زال العجز كان له ان يتمها قائما فاذا ثبت الانتقال في الاداء فكذلك في القضاء ومثاله من وجب عليه التيمم ثم قدر على
الماء او على العكس لا يجوز له التيمم في الفصل الاول ويجوز في الفصل الثاني لان السبب انعقد موجبا للطهارة بالماء
في الحالين لتوهم حدوث الماء مجوزا للانتقال الى الخلف وهو التراب عند العجز فان قدم على الفعل حال العجز كان
له ولاية الانتقال الى الخلف والا فلا وكذا هذا بخلاف السفر والحضر فان السبب هناك قد تقرر موجبا
للركعتين والاربع فلا يتغير ذلك في القضاء فان قيل وقد ذكرتم ان القضاء انما يجب اذا كان قادرا على المثل
والا سقط فينبغي ان لا يجهر الامام في قضاء صلوة الليل اذا قضوها بالنهار لان الجهر بالقراءة في نوافل النهار غير
مشروع فكذا ينبغي ان لا يلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نفل مشروع على هيئة المغرب قلنا انما يشترط لصحة القضاء
كون النفل مشروعا من غير نظر الى الكمية والكيفية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر ركعتان
بقراءة وركعتان بغير قراءة وكذا لا يجوز التسليم على راس الركعتين في قضاء الظهر ويجوز في النفل فعلم ان المعتبر ما قلنا
كذا اورد شيخي في فوائد الجامع الكبير نقلا عن استاذه مولانا بدر الدين الكردري رحمة الله عليهما وايضا واجب
في جنس هذه المسائل بان الشرع لما امر بالقضاء على هذه الهيئة والصفة عرفنا ان له نفلا يصلح للصرف الى ما
عليه ولكن نظهر ذلك في حق فعل القضاء لا مطلقا كما ان له ان يعين احد الاشياء الثلثة في كفارة اليمين من غير
التخيير ولكن يثبت حكمه في حق الفعل الا ان يعينه بالقول ابتداء وكما ان للاب ان يتملك جارية الابن ولكن في حق
الفعل الا ان يتملكها ابتداء ونظاير كثيرة قوله ولهذا قلنا اي ولما ذكرنا ان ما قدر عليه يجب ولا يسقط بسقوط
ما عجز عنه قلنا اذا فاتته صلوة في ايام التشريق وجب قضاؤها بلا تكبير في غير ايام التشريق والمسئلة على اربعة اوجه
ان تركها قبل ايام التشريق ثم قضاها في هذه الايام لا يكبر وعن ابي يوسف انه يكبر لانه قدر على وجه الكمال فيلزمه كالمريض
اذا فاتته صلوة بايماء فقضاها في الصحة يقضيها بركوع وسجود وانا نقول الجهر بالتكبير لم يشرع الا مقدرا فلو كبر
للتأدية يكون زيادة على ذلك المقدر وان تركها في ايام التشريق فقضاها في غير ايام التشريق وهي مسئلة الكتاب فانه لا يكبر

وقال الشافعي رحمه الله يكبر ليكون القضاء على حسب الفوات وانا نقول الجهر بالتكبير بدعة الا في زمان مخصوص
فيبطل بفوته كرمي الجمار يسقط بانقضاء ايام النحر وكالجمعة وكالاضحية وصار كالصحيح اذا نسي صلوة فقضاها في
المرض يقضيها بايماء وان قضاها في ايام التشريق من العام القابل وحده او بجماعة لا يكبر ايضا لان الزيادة على المشروع
بدعة فاما اذا قضاها في هذه الايام فيكبر ليكون القضاء على حسب الفوات كذا ذكر شمس الاسلام الاوزجندي في شرح
الجامع وذكر الشيخ في شرح الجامع في هذه المسئلة انه لا يكبر لان التكبير جهرا مشروع فيها ويصلح ان يكون مشروعا في حق النوافل
الا انه لم يؤد لفقد شرطه وهو الجماعة فظهر ذلك في حق الصرف الى ما عليه لانه مثل لما فات بجماعة وعندهما لم يكبر في
النوافل احتياطا فظهر ذلك في حق ما عليه ايضا ولا يشترط الجماعة عندهما للتكبير كما في الاداء فان قيل انه قد عجز عن
صفة الجهر لا غير لان اصل التكبير مشروع له فينبغي ان لا يسقط الاصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير
خفية قلنا قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا يسقط الاصل لفواته وههنا كذلك لان التكبير في هذه الايام
من الشعاير وذلك يختص بصفة الجهر فيسقط بسقوطه لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف قوله ويتفرع
عن هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما وجب به الاداء عند عامة مشايخنا وبنص مقصود عند اخرين مسئلة النذر
بالاعتكاف وهي ان يقول لله علي ان اعتكف شهر رمضان او ان اعتكف هذا الشهر سواء عينه باسمه العلم او
بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضي الاعتكاف متتابعا بصوم مبتدأ وعن الحسن بن زياد انه لا شيء عليه وهو احدى
الروايتين عن ابي يوسف وزفر رحمهما الله لانه التزم اعتكافا بصوم لا اثر للاعتكاف في وجوبه ولا سبيل الى قضائه
في شهر اخر لانه يلزمه بصوم للاعتكاف اثر في وجوبه فيزيد على ما التزمه فوجب ان يبطل وجه الظاهر على مذهب الفريق الاول
وهو ان القضاء انما يجب بالتفويت ابتداء لا بالدليل الذي يتعلق به الاصل والتفويت سبب مطلق عن الوقت لان الحقوق
القضاء بوقت دون وقت كالاوامر المطلقة فصار كانه قال بعد فوات الوقت لله علي ان اعتكف شهرا متتابعا
لانا قد ذكرنا ان التفويت بمنزلة التنصيص ثانيا على الايجاب فلذلك يلزمه الاعتكاف بصوم مقصود واما الفريق الثاني
فانهم يقولون الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالامر وذلك مضمون بالقضاء فكذلك هذا واذا وجب صار فرضه
ايجاب الفعل لان تحمل الفعل اصح من ابطال الاصل فان لم يقضه حتى جاء شهر رمضان من قابل فقضى فيه لم يجز عندنا
خلافا لزفر رحمه الله لان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر وجوده لا وجوده مقصودا كالطهارة ولهذا صح نذره بهذا
الاعتكاف فكان كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلي المنذور بتلك الطهارة فان انتقض وضوءه يلزمه التوضؤ
للاداء المنذور فان توضأ لصلوة اخرى يجوز له ان يصلي المنذور بتلك الطهارة فكذا هذا ولنا انه اذا لم يعتكف
حتى وجب القضاء عليه صار التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت على القول الاول او صار كذلك النذر مطلقا عن الوقت
على القول الثاني فلا يتأدى بصوم رمضان وهذا لان الصوم وان كان شرطا فيه لكنه مما يلتزم بالنذر بخلاف الطهارة
لانها مما لا يلتزم بالنذر اصلا ولما اثر النذر في ايجابه لا يتأدى بواجب اخر كذا في شرح الجامع للمصنف وشمس الاسلام رحمهما الله
واذا عرفت هذا فاعلم ان الفريق الاول استدلوا بهذه المسئلة على صحة مذهبهم بوجهين احدهما انهم قالوا لو كان القضاء

واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي ان يبطل فيما اذا صام ولم يعتكف كما قال ابو يوسف رحمه الله لان السبب الاول لا اثر له في ايجاب
الصوم كما ذكرنا ولا امكن ايجاب القضاء بلا صوم ولا يمكن ايجاب صوم بلا موجب فيبطل ولم يبطل باتفاق بيننا فعرفنا انه وجب
بسبب اخر اوجب الصوم والثاني انه لو كان واجبا بما وجب به الاداء وهو الامر بالوفاء بالنذر لجاز قضاؤه في رمضان الثاني
كما قال زفر لانه مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وصحة اداء الاعتكاف فيه ومع هذا لم يجز فعرفنا ان وجوب
القضاء غير مضاف الى السبب الذي يجب به الاداء او في قول الشيخ يقضي اعتكافه ولا يجزيه في شهر رمضان الاخر اشارة
الى الوجهين والدليل على الوجهين واحد وهو ان التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فلهذا لم يفصل بينهما **قوله** لكنا
نقول لا نسلم ذلك عما قالوا انه يجب بالتفويت ولهذا ذكر كلمة الحصر اي لا يجب الا بالتفويت معناه ان النذر بالقياس على ما قلنا ان
الصلوة والصوم لا بنص مقصود وهو التفويت وفيه اشارة الى ان التفويت ليس بمقصود عندهم في هذا الباب وهو النذر
واذا ثبت ما قلنا اي عدم وجوب القضاء بنص مقصود بالدليل الذي ذكرتم لم يكن بد من اضافة وجوب القضاء الى السبب الاول وهو
النذر **قوله** الا ترى انه يجب حرمة بالفوات استدلال على انه لا يمكن اضافته الى التفويت لانه لو كان كذلك يلزم ان لا يجب
في الفوات وذلك بان جن او اغمي عليه او مرض حتى فات المنذور لا باختياره اذ لا يمكن ان يجعل فوات المنذور بمنزلة نذر
ابتدائي لانه لابد من كونه مختارا ولا اختيار في الفوات فلا يكون الفوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب في الفوات كما وجب
في التفويت يضاف الى معنى يشملهما وهو السبب الاول وصورة الفوات في مثل الاعتكاف بان مرض مرضا لا يمنعه عن الصوم ويمنعه
عن الاعتكاف بان صار مبطونا او نحوه **قوله** الا ان الاعتكاف جواب سؤال يرد عليه وهو انه لو كان مضافا الى السبب الاول لكف
وجوده اعادة ما اوجبه السبب الاول مع ان هذا الحكم لا يرد على العام فقال نعم الا ان مطلق الاعتكاف الواجب من غير نظر الى تقييده
بوقت او عدم تقييده به اي الاعتكاف الواجب الذي هو مطلق عن الوقت يقتضي صوما للاعتكاف اي المنذور الذي يوجبه لزوما
في اي بان الصوم شرطه والشرط انه تابع له وما لا يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تبعا له وقيد بالواجب لان الاعتكاف
النفل لا يشترط الصوم في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه يشترط فيه الصوم ايضا لان الصوم فيه كالطهارة في الصلوة
فعلى هذا لا يكون الاعتكاف النفل اقل من يوم ووجه الظاهر ان مبنى النفل على المسامحة حتى يجوز صلوة النفل قاعدا مع
القدرة على القيام وراكبا مع القدرة على النزول والواجب لا يجوز كذلك قال محمد رحمه الله اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو
معتكف ما اقام تارك له اذا خرج فثبت ان الظاهر ما ذكرنا كذا في المبسوط وغيره انما امتنع وجوب الصوم بوجوب هذا الاعتكاف
بعارض على شرف الزوال وهو شرف الوقت وهو معنى قوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم اقتضاء الاعتكاف صوما الاز
في اي بعارض شرف الوقت اي بتقييد الاعتكاف واتصاله بوقت شريف العبادة اي باب الصوم من جهة العبد لشرفه او معنا
اعام يوجب هذا الاعتكاف صوما لانه مضاف الى شهر شريف وكان الاعتكاف فيه افضل من غيره قال عليه السلام من تقرب
فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه فاكتفى فيه بصوم
الشهر لادراك هذه الفضيلة وما ثبت بشرف الوقت فهو زيادة فضل حصلت لهذا الاعتكاف بسبب شرف الوقت فقد فات
بفوات الوقت اصلا لانه لا يتمكن من اكتسابه بمثل الا بادراك العام القابل وذلك متردد لاستواء الحيوة والممات في حق الملك

فلا يثبت ذلك القدرة فيسقط اي يستدرك ما يثبت بشرف الوقت الا بمثل اللغو كما في الصوم والصلوة بعد خروج الوقت
فيبقى اي الاعتكاف مضمونا في الذمة باطلاق الاعتكاف اي باطلاق ما يوجب الاعتكاف وهو النذر السابق عن الوقت كالامر
بالصلوة بعد خروج الوقت ولما صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود ولم يتادى في رمضان
الثاني كما لو كان ذلك لنذر مطلق ابتداء لانه نريد بذلك صرف الواجب الى الواجب الاخر وليس له ذلك فصار الحاصل
ان الفريق الاول جعلوا التفويت كالنذر المطلق والعامة جعلوا النذر السابق بعد زوال العارض كالنذر المطلق ولا
يقال لما صار النذر انوعا كالمطلق بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم المقصود لزم ان لا يتادى بصوم القضاء فيما
اذا لم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضاء الصوم متتابعا كما لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا نقول امتناع وجوب الصوم
في هذا الاعتكاف يكون لكونه باعتبار شرف الوقت وكونه باعتبار اتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت
لم يزل الاتصال لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احد العلتين **قوله** وكان هذا احوط الوجهين فيل الوجهان ايجاب القضاء
بالسبب الذي وجب به الاداء وايجابه بسبب اخر مقصود والاول احوط لانه لو اضيف الى سبب اخر يجب ان لا يلزم عليه القضاء
عند الفوات والاول يوجب القضاء عند الفوات والتفويت جميعا فكان اولى والاولى ان يقال الوجهان ايجاب القضاء
بصوم مقصود واسقاطه بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما قال ابو يوسف رحمه الله
فايجاب القضاء احوطهما لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى اصله الكمال بايجاب تبعه بوجوبه وفي الوجه الاخر
اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع وقد امكن اعتبار هذا الوجه بعماية الاصل الذي مهدناه بالطريق الذي قلنا
وبيان الامكان ان الزيادة التي ثبتت بسبب شرف الوقت للعبادة احتملت السقوط بزوال الوقت كما بينا في الصوم والصلوة
فالنقصان وهو عدم وجوب الصوم به والرخصة الواقعة بالشرف وهي الاكتفاء بصوم الوقت لان يحتمل السقوط والعود
الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما عاد
الى الكمال لم يتادى في رمضان الثاني وفي بعض النسخ والنقصان بالواو والنصب عطفا على السقوط وليس بمستقيم لان
السقوط يرجع الى الزيادة والنقصان يرجع الى محل الزيادة وهو الصوم والصلوة فيختلف الضمير المستكن في احتمل فيختل
ولان السقوط في قوله لان يحتمل السقوط راجع الى النقصان والعود الى الكمال راجع الى الرخصة وفي عطف النقصان على السقوط
ابطال هذه اللطيفة فكانت النسخة الاولى اولى **قوله** وفي غير الموقتة كسجود التلاوة واداء الزكوة وصدقة الفطر والكفارات
ابدا اي في العمر لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت وهذا على مذهب من قال الامر المطلق لا يوجب الفور ظاهر وهو مذهب عامة
اصحابنا وكذا على مذهب بعض القائلين بالفور لان اول اوقات الامكان وان تعين عندهم الا انه بفوته لا يصير قضاء لان معنى هذا
الامر افعل في الوقت الاول فان اخرته ففي الثاني والثالث الى اخر العمر فيكون اداء لا قضاء فاما عند الباقين منهم اذا
فات عن اول اوقات الامكان فانه يصير قضاء لان اول ازمنة الامكان وقت متعين كوقت الصلوة ولهذا شرط منهم الكرخي
الجديد في القضاء شرط منها كذا في الميزان وغيره على ما بينا من بعد بعينه في باب النهي والمحض منه اي الخالص الكامل من
الاداء هو الذي يؤديه الانسان ملتبسا بوصفه كما شرع مثل الصلوة بجماعة لان هذه صلوة توفر عليها حقها من الواجبات

والسنن والاداب لما بينا ان الاداء ينبئ عن الاسقاط ومراعاة الرعاية وفيها ذلك ومنها في الصلوة التي شرعت الجماعة فيها مثل
المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح فاما فيما لم تشرع الجماعة فيه مثل عامة النوافل والوتر في غير رمضان فالجماعة فيها قصور
عندنا كالاصبع الزائد فالاداء فيه قصور لعدم وصفه المرغوب فيه شرعا ومعنى الجماعة فان الصلوة بالجماعة تتفضل على صلوة المنفرد
بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث الجهر ساقط اي وجوبه والجهر صفة كمال في الصلوة بدليل وجوب السجدة بتركه ولما كان الاداء
منقسما اقساما ثلاثة لانه اما ان اديت الصلوة كلها مع الجماعة او بعضها وجميعها حال البعض اما ان يكون او اول الصلوة او
غيره اعاد قوله والشارع مع الامام في الجماعة اي الذي شرع معه واتمها معه مؤديا اداء محضا اي كاملا ليتبين القسمين الاخيرين
**قوله** والمسبوق بعض الصلوة اي الذي فاته اول الصلوة مع الامام بان فاته الركعة الاولى او اكثر مؤد ايضا لانه
يؤديها في الوقت لكنه منفرد في اداء ما سبق لان الاقتداء لم يتحقق فيما فرغ الامام من ادائه فكان اي المسبوق غير مؤد بالاداء
قاصرا وفعل اداء قاصرا ولكن معنى القصور دون فعل المنفرد من وجه اصلهما ان صفة الجماعة موجودة ههنا في البعض بخلاف
المنفرد والثاني انه وان كان منفردا فيما سبق حتى لزمه القراءة وسجود السهو لو سهى فيه لكنه مقيد فيه باعتبار التحريمة لانه ادرك
مع الامام وهو مبني على الاصل وكذا الاتيان اقتداء الغير فكان الذي صلى بغير امام منفردا في الكل اداء وتحريمة والمسبوق منفردا
في البعض اداء لا تحريمة فكان قصوره دون الاول بدرجتين **قوله** ومن نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه اداء اي صار
محدثا وهو المسمى باللاحق اي الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي مؤد اي باعتبار بقاء الوقت اداء في شبه القضاء
باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه ولما كانت الجهة مختلفة صح اجتماعهما في فعل واحد مع كونهما متنافيين
وانما جعلت فعله اداء يشبه القضاء لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع ثم المعلوم
لزم القضاء يقوم مقام الاداء فكان هو في حكم المقتدي دون المنفرد حتى لا يلزمه القراءة وسجود السهو لو سهى كالمقتدي فكان فعله
في القصور دون فعل المسبوق لانه مؤد باعتبار الوقت وقاض في صفة الجماعة فيما فاته مع الامام فكان اداؤه كاملا ببعضه حقيقة
وبعضه حكما يوضح ما ذكرنا ما قال محمد رحمه الله في ايمان الجامع لو قال عبدي حر لن صليت الجمعة مع الامام فسبق
فيها بركعة لم يحنث لانه انما صلى بعضها ركعة فاما الاخرى فلا لان المسبوق منفرد لا امام له ولو افتتح مع الامام ثم نام حتى
سلم الامام ثم قام فصلى حنث لان النائم الذي يقضي مثل ما انعقد له احرام الامام مقيد به كذا ذكر الشيخ في جامعه فان
قيل قد جعل صاحب الشرع المسبوق قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعله مؤديا قلنا قد ثبت لنا
استعمال احد العبارتين مكان الاخرى مجازا جائز وانما سمي المسبوق قاضيا مجازا لما في فعله من اسقاط الواجب باعتبار
حال الامام والنبي عليه السلام ذكره في قوله وما فاتكم فاقضوا ونحن انما جعلناه مؤديا باعتبار حاله ويؤيد ما اورد الامام محمد
اسمعيل رحمه الله في الصحيح وما فاتكم فاتموا اشار الى الرد من اللطائف كسر الامر **قوله** الا يرى انه اي
الناسخ استدلال على شبه القضاء اي الوقت حتى لو اقتدى به خارج الوقت لا يتغير بمغير حال بالاتفاق ثم سبق الحدث قبل
فراغ الامام او نام حتى فرغ الامام ثم سبقه الحدث اي بعد الفراغ ضرورة فتكلم فخرج في الصورتين بعد فراغ الامام او نوى
الاقامة في موضع الاقامة والوقت باق اذ لو لم يكن باقيا يقع نفلا ركعتين وان تكلم بلا خلاف انه يصلي ركعتين باعتبار معنى



المشركة ج

القضاء ولو تكلم اي هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير صلى اربعا لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة وبقاء الوقت
فيتغير فرضه عكس هذه المسألة مسافر احدث فانتقل ليأتي بمصره فيتوضأ ثم علم ان امامه ما اتمه يتوضأ ويصلي اربعا
فان تكلم صلى ركعتين لانه حين عزم على الانصراف الى اهله فقد صار مقيما وبعدما صار مقيما صلوة لا يصير مسافرا فيها
لان السفر عمل وحرمة الصلوة تمنعه من مباشرة العمل بخلاف الاقامة لانها ترك السفر وحرمة الصلوة لا تمنعه من ذلك فاذا تكلم
فقد ارتفعت حرمة الصلوة وهو متوجه امامه على عزم السفر فصار مسافرا كذا في المبسوط بعدا اي بعد وجود المغير
سواء فرغ الامام او لم يفرغ تكلم او لم يتكلم لانه مؤد وكذا اللاحق اذا تكلم او لم يفرغ امامه فاما اذا فرغ امامه ثم وجد المغير
والوقت باق فانه يصلي ركعتين عندنا وقال زفر رحمه الله يصلي اربعا لانه اما ان يعتبر اللاحق بالمسبوق نظرا الى الفوات
حقيقة او بالمقتدي نظرا الى الاقتداء حكما والحكم في صلوتهما انها تتغير بالمغير فكذا اللاحق وانا نقول اللاحق مع كونه
مقتديا الذي هو مؤد لانه يستحيل ان يجعل مؤديا خلف الامام ولا امام له بل هو قاض مثل ما فاته مع الامام وجعل كانه خلف
الامام في الحكم لان العزيمة في حقه ان يؤدي مع الامام لانه مقتد لكن الشرع جوز له الاداء بعد فراغ الامام اذا فاته الاداء بعذر
ثم جعل اداؤه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء لان معناه ان يؤدي شيئا بمثل ما وجب عليه قبل
ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضي الحقيقي بعد الوقت فلا يتغير فرضه بنية الاقامة وهذا لان المغير لم يتصل بالاصل لانقضائه
فلم يتغير في نفسه فلا يتغير ما بني عليه وهو القضاء بخلاف المسبوق فانه منفرد مؤد فيما عليه في الحال وكذا الذي خلف الامام
حقيقة لانه مؤد في الحال فيجوز ان يعمل نية الامام في تغيير صلوته وصلوته محتملة للتغيير مع وصف التبعية بدليل انه يكون اول
صلوته على خلاف وصف صلوة الامام في الابتداء مجازية البقاء ولانه منفرد فيما سبق واثر التغيير يظهر فيه وهو ليس بتابع
فيه كذا في مبسوط الشيخ رحمه الله فان قيل نية الامام انما لم يعتبر لخروجه عن حرمة الصلوة فاما المقتدي فهو في حرمة الصلوة
فيكون نيته معتبرة قلنا المقتدي تبع فيجعل كالخارج عن الصلوة حكما بخروج امامه منها كذا في مبسوط شمس الائمة **قوله**
واصل ذلك الاستدلال والاحتجاج على صحة المذهب ثم بين المعنى فيه فقال واصل ذلك اي اصل ما ادعينا من شبه القضاء في فعل
اللاحق ان هذا اي اللاحق وقوله كانه خلف الامام لا انه في الحقيقة خلف الامام نفي لقول زفر فانه جعله مؤديا خلف
الامام حقيقة حيث جعل اللاحق في المؤدي خلف الامام سواء كما بينا فصار اي اللاحق قاضيا لما انعقد له احرام الامام
من الاداء يتعلق بقاضيا والضمير عائد الى ما وفي هذه العبارة نوع تسامح لانه لا يقضي ما انعقد له احرام الامام وانما يقضي
ما انعقد له احرام نفسه من المتابعة له والمشاركة معه في الفعل الذي فاته بفراغ الامام الا ان المتابعة والمشاركة لما لم يتحقق
بدون فعل الامام اصلا جعلا كانه لم يتغير الاصل اي ما دام الاصل وهو الاداء لا يقبل التغير لا يتغير المثل لان القضاء خلف الاداء
والخلف لا يفارق الاصل وقد تم بيان الاصل ثم شرع في ترتيب الفروع المذكورة عليه فقال فاذا لم يتوضح الامام
وقد وجد المغير في صلوة المقتدي تغيرت صلوته لعدم المانع لعمل المغير من الجهل لقبول الاصل التغير لانه مؤد في كل وصف فاعتراض
المغير يؤثر فيه **قوله** بخلاف المسبوق متصل بقوله ثم وجد المغير او بقوله فاذا لم يتغير الاداء ثم يتغير القضاء وانما
قال ايضا لان لا يتوهم ان فعل المسبوق يخالف فعل الكل لان ظاهر الكلام يقتضي ذلك لولاه فقوله ايضا يدل على انه

فانه لو تكلم [illegible] يصلي اربعا بعد وجود المغير [illegible]

مثل التكلم بما فوق مثل المسبوق وانهما تخالفان مثل اللاحق فعلى هذا لو قيل وبخلاف بالواو لاستقام المعنى كما استقام
بدونها وكان عطفا على مثل التكلم وحسن المعنى والتقدير بخلاف ما اذا تكلم وبخلاف المسبوق ايضا قوله واما القضا
فنوعان اي القضا الخالص نوعان فاما الذي شابه معنى الادا فقسم اخر ومعناه ان القضا بالنظر الى كونه مثلا معقولا
وغير معقول نوعان وفيه نظر فيه جمع اقسامه لان القضا الذي فيه معنى الادا لا يخرج الى كونه قضاء بمثل معقول او غير معقول
ثم تقسيمه بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه لا يضر بالتقسيم الاول كما ان اللفظ ينقسم على اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم
ينقسم الى مفرد ومركب بالنظر الى معنى اخر ولا يضر ذلك بالقسم الاول فكذا هذا وتقدير الكلام اما القضا فنوعان قضا
بمثل معقول وقضا بمثل غير معقول اما القضا الى اخره واما اختصر اعتمادا على ما ذكر في اول الباب قوله فمثل
الفدية في باب الصوم فانها شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني وعن تحالي او الفدية والفدا في الفدية
البدل الذي يتخلص به عن مكروه توجه قوله وثواب النفقة اي الانفاق في الحج باحجاج النايب اعلم ان الاحجاج
عن الغير جائز ولكنه في الحج المفروض مشروط بالعجز الدايم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا في الحج
حتى مات فان الحج فعله حجة الاسلام والمؤدي تطوع لانا عرفنا جوازه بحديث الخثعمية وقد ورد في عجز الشيخوخة وانها دائمة
لازمة وكان فرض العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق بقية العمر ليقع به اليأس عن الادا بالبدن وفي التطوع ليس بمشروط
بالعجز حتى لو ان صحيح البدن اذا احج بماله رجلا على سبيل التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع ثم المتاخرون
من اصحابنا اختلفوا في ان ما فعله المأمور يقع عن الامر او ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الامر واما الحج فيقع عن المأمور
وهو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا تجري النيابة في اداء العبادات البدنية ولكن له ثواب الانفاق لانه فعله
فيثاب عليه وانما يسقط عن الامر الحج اما لان الانفاق سبب واقامة السبب مقام المسبب اصل في الشرع او لان الواجب عليه الانفاق
المال في طريق الحج واداء الحج فاذا عجز عن اداء الحج بقي عليه مقدار ما يقدر عليه وهو انفاق المال في طريق الحج والدليل عليه انه
يشترط اهلية النايب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الامر لشرط اهليته لا اهلية النايب
كما في الزكوة ولان الافعال لما لم تجز النيابة في الافعال ووقعت عن نفسه لزم ان يسقط عن المامور فرض الحج بهذه الافعال
لانا نقول فرض الحج لا يتادى الا بنية الفرض او بمطلق النية ولم يوجد واحد منهما وقد تثبت النية عن الامر وقال بعضهم الحج
يقع عن الامر وهو اختيار شمس الائمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظواهر الاخبار في هذا الباب تشهد به فانه عليه السلام
قال للسائلة حجي عن ابيك واعتمري وقال رجل يا رسول الله ان ابي مات ولم يحج افيجزئني ان احج عنه فقال نعم وحديث
الخثعمية في هذا الباب مشهور على ما سنذكره فدل ان اصل الحج يقع عن المحجوج عنه ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج
لنفسه يصير ضامنا يوضحه ان الواجب عليه الفعل لا الانفاق بدليل انه لو حج من غير ان ينفق من ماله يسقط عنه الفرض ولو انفق
في الطريق ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة في الفعل واذا ثبت هذا قلت قوله وثواب النفقة في الحج باحجاج النايب مثال
على المذهب الاول لا على المذهب الثاني لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا الانفاق ثم على هذا المذهب بيان ان المماثلة بين الفعل
والفعل غير معقول مع كونها معقولة ظاهرا ان يقال انا فعل فعل نفسه مثلا الفعل نفسه في قضا الصلوة والصوم



كحصول المنع واتعاب النفس في الفعل الثاني لحصولها في الفعل الاول فاما ما فعل الغير فلا يحصل به المنع له فكيف يكون مثلا لفعل
الا ترى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يجوزوا ان يقضي الابن صلوة ابيه ولا صيامه بامره وبغير امره ولو كانت المثلية معقولة بينهما لجاز
اثباته بالقياس كما في المنذورات المتعينة قوله لا صورة ولا معنى اما عدمها صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم
اتعاب النفس بالكف عن قضاء الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة الغير فلم يكن الفدية مثلا للصوم قياسا
اي ابدا وفي قوله لانا لا نعقل المماثلة لطف ورعاية ادب ليس ذلك في قوله فيما بعد وكذا لكن ليس بين افعال الحج ونفقة الاحجاج
بوجه يعرف ذلك بالذوق وانما جاء التوقف من قبل انه قد قيل ان بين الفدية والصوم مماثلة ومعنى انه لما امر بطعام يوم الى مسكين
فقد منع النفس عن الارتفاق بذلك الطعام فكأنه لم يوصل الى نفسه حظها من الطعام يوما وهذا معنى الصوم ولم يعقل المماثلة
بوجه ما بين الانفاق وافعال الحج فكان الشيخ نظر الى ذلك المعنى ونفاه بالطف عبارة قوله لكنا استدللنا من
حيث المعنى يعني لما لم يكن الفدية مثلا معقولا للصوم ولذا الانفاق للحج لا يجوز اثباته بالرأي لكنا جوزناه اي المذكور وهو
الفدية بالنص قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه اي وعلى المطيقين الذين لا عذر بهم ان افطروا فدية طعام مسكين نصف صاع من بر او
صاع من غيره عندنا وكان ذلك في بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يتعودوه فاشتد عليهم فرخص لهم في الافطار والفدية
وقرأ ابن عباس يطوقونه ويطيقونه اي يكلفونه على جهد منهم وعسر وهم الشيوخ والعجائز وحكم هولاء الافطار والفدية
وهو على هذا الوجه غير منسوخ ويجوز ان يكون هذا معنى يطيقونه اي الصائمون جهدهم وطاقتهم ومبلغ وسعهم كذا في الكشاف
وذكر في التيسير وفي قراءة ابن عباس رضي الله عنهما وعلى الذين يطوقونه اي يكلفونه فلا يطيقونه وفي قراءة حفصة رضي الله عنها
وعلى الذين لا يطيقونه وقيل هو الشيخ الفاني فعلى هذا الاية محكمة غير منسوخة فان حكمها ثابت مجمع عليه قوله وهذا مختصر
اي قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه اي هذا النص مختصر حذف عنه حرف لا كما في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا بالاجماع اي
باجماع القائلين بانه غير منسوخ او معناه بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفاني وهو معناه مجمع عليه وهو مستفاد من الكتاب
ولا استفاده منه بدون حرف لا فلو كان محذوفا لا محالة فيكون النص مختصرا اضمر لا ويمكن اجراؤه على ظاهره اي هذا النص
مختصر بالاجماع اما عند من جعله غير منسوخ فلما ذكرنا واما عند من جعله منسوخا فلان التقدير عنده وعلى الذين يطيقون الصوم
فلا يصومون فعليهم فدية ولما ثبت انه مختصر لا يمكن العمل بظاهره الحقنا ما ذكرنا بقراءة ابن عباس وحفصة رضي الله عنهم
قوله ونبتا ان قيام الانفاق مقام الافعال في الحج بحديث الخثعمية وهي اسماء بنت عميس من المهاجرات والحديث
مذكور في الكتاب وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان امراة من خثعم قالت يا رسول الله ان فريضة الله على عباده في الحج ادركت
شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة افاحج عنه قال نعم قال وقال رجل ان اختي نذرت ان تحج وانها ماتت فقال النبي عليه السلام
لو كان عليها دين اكنت قاضيه قال نعم قال فاقض الله فهو احق بالقضا كذا في المصابيح اي لا تستمسك على الراحلة اي لا
يقدر على امساك نفسه عليها وضبطها والثبات عليها افيجزئني ان اقضي عنه وقيل في شرح ان احج عنه
بفتح الهمزة وضم الحاء اي احج عنه بنفسي واودي الافعال عنه وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا القصد الاستدلال
بالحديث على ان الانفاق قام مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به في هذا المثال الا ان يثبت ان اباها كان امرها
بذلك

وانفق عليه وفي بعض النسخ ان اخ بعم الهمة وكبرابي آه ان اخا اهلا ان يج عنه وعلى هذا الوجه يحتمل اراينا اي
اخبروني وكان هذا اللفظ للنظر ثم صار للاخبار وذلك لان العرب اذا ما يجدوا الضائع يقولون لكل من يرون اراايت
ضالتي اي اخبرني عنها اماكان يقبل منك وفي عامة النسخ المبسوط وغيره اكان يقبل بدون كلمة ما وهذا هو الصحيح
لان نعم لا يستقيم جوابا للمذكور منها لانه لتصديق ما سبق من الكلام نفيا كان او اثباتا فيصير تقرير المذكور منها نعم لا يقبل
فيفسد المعنى بل جوابه بلى لانه لتحقيق ما بعد النفي لكنه يستقيم جوابا للمذكور في عامة الكتب فتبين انه هو الصحيح ورايت في
الاسرار في حديث الخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اماكان يجزي فقالت بلى قال فدين الله احق ومعنى قوله
احق اي بالقبول لانه اكرم الاكرمين فاولى بكرمه واجود برافته ان يقبل منه حالة العجز فعل الغير او الانفاق والذي لا يقلد
الاعلى ويؤيده رواية المبسوط الله احق ان يقبل وقيل معناه فدين الله اولى بالقضاء ويؤيده رواية المصابيح
وفي بعض النسخ فقضيته باليا وذلك بطريق الاشباع لكسرة التاء وهو جائز في لغة حمير قال شاعرهم يا ام عمرو
لم ولدتيه مغمما بالكبر والتيه ليتك ان جيت به هكذا كما ولدتيه اكلتيه لواني الجوامع الحادية وقد جاء في حديث
الخثعمية دليل على ان اباها كان امرها بالحج حيث سالت رسول الله صلعم في قبول الحج بالاداء عن الغير بقبول الدين بالاداء عن الغير وانما يجب
ويتحقق قبول الدين بالاداء عن الغير اذا كان ذلك الاداء بامر المديون لان رب الدين اذا امتنع عن القبول يجبر عليه فاما اذا
كان بغير امر منه فرب الدين بالخيار في القبول فلا يتحقق القبول فهذا يدل على ان ذلك كان بالامر والظاهر انه عليه قاس
على العادة الناشية بين الناس انهم يقبلون ديونهم حرا وجه بفعل اليهم من المديون او غيره تبرعا او غير تبرع نظرا
منهم الى حصول المقصود وهذا لا يدل على الامر بوجه **قوله** ولهذا قلنا يعمل بما اتصل به الاستدلال اي قوله ولكنا
جوزناه بالنص اي لعدم تصرف الراي فيما لا يدرك بالعقل قلنا انما لا يدرك بالعقل مثله وكم يرد فيه نص يسقط لان ايجاب
المثل متوقف اما على ادراك العقل لحكمه اي ان بالسبب الاول او على السمع فاذا لم يوجد واحد منهما فلا وجه الا الاسقاط
كترك الاعتدال في اركان الصلوة لا يجبر بشيء سوى الاثم لانه ليس لذلك الوصف متقوم ذاته الا اصل مثل عقلا ولا نصا
وقوله بتغيير احتراز عن نقصان الركن نفسه من الصلوة فان قوله نقص الصلوة في اركانها يحتمل ذلك **قوله**
ولهذا اي ولما ذكرنا ان ما لا يعقل مثله ولا نص فيه يسقط قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله اذا ادى خمسة زيوفا
في الزكوة مكان خمسة جياد كونه ان يسقط عنه الواجب وذلك يلزم لقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون الاية والتيمم
بمقابلة الجودة لان المودي قد صح ولزم حتى لا يملك الاسترداد من الفقير لصيرورته صدقة وليس للوصف الذي تحقق فيه الفوات
منفردا مثل صورة ومعنى ظاهر ولا معنى لانها لا تتقوم عند المقابلة بجنسها فيسقط اصلا الا ترى انه لو ادى اربعة جيادا
عن خمسة زيوف لا يجوز الا عن اربعة عندنا خلافا لزفر رحمه الله وذلك لو كان له ابريق فضة وزنه مائتا درهم ولقيمته
لصياغته مائتان وقد حال عليه الحول لا يجب فيه الزكوة لسقوط اعتبار الجودة في هذه الاموال عند المقابلة بجنسها ولا معنى
لقول من قال بسقوط اعتبار الجودة للربوا ولا ربوا بين العبد وسيده لانا نقول ان الله تعالى عامل عباده معاملة المكاتبين اذ
الاحرار فاربع استقرضهم وملكهم والربوا جرى بين المولى ومكاتبه الا ترى الى ما روي عن النبي صلعم انه قال في صوم يوم

السكر الخ نهى عن الربوا افيقبل منكم واحتاط محمد رحمه الله في ذلك الباب اي باب العبادات فقال عليه ان يودي فضل ما
بينهما ووجهه ان الجودة متقومة من وجه فانها تتقوم في المغصوب وفي تصرف المريض حتى لو حابى بها بان باع قلبا
وزنه عشرة وقيمته عشرون بعشرة ثم اسلم المحاباة للمشتري وكذا في تصرف الوصي حتى لو باع درهما جيدا من مال اليتيم بدرهم
رديء لا يجوز وغير متقومة من وجه فوجب الاحتياط في حق الله تعالى الا ترى انه لم يعتبر اصلا وهو تغير السواد الى الرمادة
اعتبر في ضمان حق الله تعالى حتى قيل ان من اخذ صيدا من الحرم فاخرجه ثم تغير سوقه الى زيادة ثم هلك لزمه القيمة الزائدة
احتياطا فهذا اولى كذا في شرح الجامع للمصنف وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرح الجامع ان الجودة انما
سقطت في حكم الربوا في حق المتعاقدين لتحقق المماثلة التي هي شرط جواز البيع فاما في حق غير العاقد كالوارث والصغير
فلا لعدم الحاجة اليه لانه لا يودي الى الربوا ثم اعتبار الجودة في حق الفقير يودي الى الربوا وصورته وجهه من حيث ان الفقير
بما يأخذ من الغني لا يملك منه مقدار الواجب اذ قبل الواجب قبل الاخذ لم يكن مملوكا للفقير حتى يصير مملكا اياه صاحب المال انما
يأخذ بدل ما يأخذ فصل لا يودي الى الربوا ومن حيث انه تعلق بالواجب حق الفقير انه لم يصر ملكا له حتى صار صاحب المال ضامنا
بالاستهلاك والحق ملحق بالحقيقة يتحقق فيه الربوا لانه يصير مملكا الواجب منه بما يأخذ صاحب المال فاذا تردد بين
الامرين قلنا متى كان في اعتبار جهة الربوا منفعة للفقراء فانها تعتبر كما اذا ادى اربعة جيادا عن خمسة زيوف الجودة
ومتى كان في اعتبار الربوا ضرر في حقه لا يعتبر كما في مسئلتنا فانه لو اعتبر لا يسلم الدرهم الزائد له والله اعلم **قوله**
ولهذا اي ولعدم المثل عقلا ونصا قلنا ان في الجمار واخواته لا يقضى فان قيل كيف يستقيم هذا وقد اوجبتم الدم
عليه باعتبار ترك الرمي قلنا ايجاب الدم عليه ليس بطريق انه مثل للرمي قام مقامه بل لانه جبر لنقصان تمكن في نسكه بترك
الرمي كسجود السهو في الصلوة وجب جبرا للنقصان لا قضاء لما فاته الا ترى انه يجب ايضا اذا ادى الصلوة من جنسها وفي
الزيادة لا يتصور القضاء كذا هذا ولما ذكر الشيخ ان لا مدخل للراي فيما ليس له مثل معقول ولزم عليه ايجاب الفدية
في الصلوة تعرض لذلك فقال فان قيل اذا ثبت اي وجوب الفدية عند الياس عن غير معقول المعنى فلم اوجبتم الفدية في
الصلوة بلا نص يوجبه ذلك قياسا على الصوم مع غير معنى يعقل وقوله بلا نص حال عن الفدية اي اوجبتموها حال كونها
غير منصوص قلنا نحن لا نعدي ذلك الحكم بالقياس ولا نوجبه حتما لكنا نقول يحتمل ان يكون ايجاب الفدية في الصوم بناء
على معنى معقول وان كنا لا نقف عليه والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبها
ولا لادائها بالمال بل هي اهم منه لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف
بعد ان بالسمع فاذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلوة بالتدارك اولى ويحتمل ان لا يكون معقولا وما
لا تدركه لا يلزمنا العمل به فلا يجب علينا العمل بذلك الاحتمال المعارض الاحتمال الثاني اياه ولكن وجوب الفدية في
الصوم لما احتمل الوجهين المذكورين امرناه بالفدية في الصلوة بناء على الوجه الاول على سبيل الاحتياط فليس كان هذا
الحكم في الصلوة مشروعا فقد صار مودى والا فليس به باس لانه يكون حسنة مبتدأة تصلح ماحية للسيئات
فتبين ان ايجاب الفدية في الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس ولهذا لم نحكم بجواز الفدية في الصلوة مثل حكمنا بجوازه في الصوم

مع ان في الصوم [illegible] بالنص لا شك فيه ومن الذي يشك في الصلوة [illegible] والحديث [illegible] فقدر نصف صاع [illegible] كالصوم عند العجز [illegible] وقد علمت ان الشرع اقام الفدية مقام الصوم عند العجز والمماثلة بين الصوم والصلوة [illegible] لما لا بد [illegible] والله اعلم

لانا حكمنا بجوازه في الصوم قطعاً لكونه منصوصاً عليه فيه ووجوب القول بالجواز في الصلوة فضلاً فان محمداً رحمه الله
قال في الزيادات في هذا انه فدا الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى كما قال تجزيه ان شاء الله في فداء الصوم فيما اذا تطوع
به الوارث فان ما تحت عليه الصوم من غير قضا ولا ايصاء بالفدية ولو كان ثابتاً بالقياس لما احتاج الى الاستثناء
كما في ساير الاحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم واهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيه بالدلالة
وان كان غير معقول المعنى كما ثبت الحكم في الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى
لم يكن للقياس فيه مدخل لانا نقول لا بد في الدلالة ان يكون المعنى المؤثر في الحكم معلوماً سواء كان ما ثبت فيه الحكم معقولاً
كالايذاء في التافيف او غير معقول كالجناية على الصوم في ايجاب الكفارة المكيفة المقدرة وهيهنا المعنى الذي هو المؤثر في
ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف
صاع من حنطة او صاع من غيرها وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال
كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا في المبسوط وغيره ولعل لزم على الشيخ مثلا اخرى فتصدى
لما ايه فقال فان قيل لا مثل للاضحية عقلاً وكلاماً وقد اوجبتم بعد فواتها التصدق بالعين فيما اذا كانت
الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر فانه يلزمه التصدق
بعينها حية او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان غنياً ولم يضح اصلاً حتى مضت
ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة كذا في الايضاح والمبسوط قلنا لان التضحية ثبتت قربة بالنص وهو قوله تعالى
والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وقوله عليه السلام ضحوا وغير ذلك واحتمل ان يكون التصدق اصلاً في باب التضحية
لانه هو المشروع في باب المال كما في ساير العبادات المالية من الزكوة وصدقة الفطر لان معنى العبادة وهو مخالفة
هوى النفس بازالة المحبوب من يده يحصل به الا ان الشرع اي الشارع نقل القربة من تمليك عينها او قيمتها الى الاراقة
في ايام النحر لاجل تطييب الطعام لان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما
تناولوا من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف بالطيب ما عنده وما كان الصدقة بصيرة من الاوساخ لان الة الذنوب
بمنزلة الماء المستعمل والية اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ولهذا حرم على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى ال التحوية
تبعا لكرامتهم وعلى الغني لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربة
من عين الشاة الى الاراقة ليتنقل الخبث الى الدماء فيبقى اللحوم طيبة فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستواء الغني
والفقير الا انه مع ما بيّنا يحتمل ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصدق فلم نعتبر هذا الموهوم وهو التصدق في معارضة
المنصوص المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم وهو التصدق مع الاحتمال اذ الاحتمال
ان لا يكون معتبرا احتياطا ايضا يعني كما قلنا بوجوب الفدية في الصلوة احتياطا وحاصل الجواب انا اوجبنا التصدق
باعتبار كونه اصلا لا باعتبار كونه مثلا لها **قوله** وهو اي فعل التضحية او الذبح نقصان في المالية الى قوله في البيع
معترض وتبيين المثل اولا ثم نكشف الغرض عن ايرادها فنقول اذا وهب شاة لرجل فضحى الموهوب له بها لم يكن



في الاضحية

كره الاكل يوم العيد

في العقيقة ... الاوساخ



للواهب ان يرجع فيها في قول ابي يوسف وقال محمد له ان يرجع فيه وتجزيه الاضحية وقيل ابو حنيفة مع ابي يوسف رحمهما الله
وجه قول محمد ان ملك الموهوب له لم يزل عن العين والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيما بقي كشاة القصاب وهذا لان
القربة لم تقع بعين الشاة بل بالاراقة بدليل ان ما اذيب به القربة لا يجوز ان يبقى على الملك والمذبوح باق على الملك يأكل ويطعم به
مستهلكه ويورث عنه ويبيعه ويجوز الا انه يتصدق بثمنه وذلك لا يدل على عدم الملك فان الاملاك الخبيثة سبيلها التصدق
بها مع قيام الملك واذا ثبت هذا ان القربة لم تقع الا بالاراقة بقي الحكم فيما وراء الدم على ما لو ذبح لا للاضحية والرجوع فيه
لا يغير حكم الاراقة لان الفائت لا يعاد فيه الفسخ ونظيره وهب شاتين فضحى احدهما واكلها ثم رجع في الاخرى او ذبح شاة
الهبة وباع جلدها ورجع الواهب فيما بقي لا يبطل البيع ولابي يوسف ان القربة كما تتادى بالدم تتادى بالاجزاء ايضا بدليل
ان سلامتها معتبرة للجواز ابتداء وبعد الذبح لو باع شيئا منها يتصدق بثمنه لمكان انه بقي قربة فيختص فيها بحق الله تعالى لا يبطل حق
الله ولو لم يتعلق معنى القربة بما بقي لبقي على حكم ساير الاغنام فتادى القربة باراقة الدم وبابطال حق التمول عن الباقي
فلذلك لم يبطل اصل الملك لان القربة لم تتادى به واذا كان كذلك لم يصح الرجوع لانه يبطل ما ادى من القربة بالعين الا ترى انه يصير
بعد الرجوع مالا يتمول كساير الاموال لعدم الاسراف فتحقق بعد سقوط التمول نقصا فيه لا باعتبار ظهور معنى
القربة فيه ونحن اعتبرناه انه القربة فتم العوض فمراده من المثل هذا الكلام ان معنى التصدق في النقل الى التضحية
حاصل الهاء من وجه لان التصدق تمليك المال بايصال منفعته الى الفقير والتضحية تنقيص المال بالاراقة او التنقيص
مع ازالة التمول عن الباقي فيكون بينهما نوع مماثلة ماك المصنف رحمه الله في شرح التقويم ان الشارع نقل القربة من التمليك
الى الاراقة فثبت المماثلة بينهما شرعا من حيث ان الشارع اقام الاراقة مقام التمليك وفيه شبهة المماثلة فان محمدا
قال القربة لا تتم الا بالتمليك حتى لو وهب شاة فضحى الموهوب له لا ينقطع حق الواهب قبل التمليك وقال ان القربة لا تتم
الا بالتمليك فاذا كان بينهما مماثلة من هذا الوجه فاذا ثبت وقت التضحية وجب التمليك بالشاة او بالقيمة لانه مثل من حيث ان الشرع
اقام احدهما مقام الاخر وقوله كان الاية تحتمل جواب سوال وهو ان يقال لما ثبت اصالة التصدق في التضحية بما ذكرتم والنقل
الى الاراقة لمعنى الضيافة ينبغي ان يخرج عن العهدة بالتصدق في ايام النحر ايضا كمن وجب عليه الجمعة لو صلى الظهر في منزله يخرج عن العهدة
وان كان هو مامورا باداء الجمعة لكون الظهر اصلا فاجاب وقال يحتمل ان يكون اراقة الدم اصلا من غير اعتبار معنى التصدق
وهي واجبة بالنص في هذه الايام فلا يعتبر الموهوم في مقابلته بخلاف صلوة الظهر فان اصالتها ثبتت بالنص ايضا كوجوب الجمعة
فيجوز ان يقابل الجمعة **قوله** والدليل على انه اي وجوب التصدق كان بهذا الطريق وهو احتمال كونه اصلا في التضحية
لا لانه مثل للاضحية غير معقول كالفدية للصوم انه اذا جاء العام القابل اي ايام النحر منه لم ينتقل الحكم الى الاضحية والحال ان
هذا وقت يقدر فيه على مثل الاصل اي على مثل اصل الواجب وهو الاراقة اذ الاراقة للاراقة مثل من كل وجه صورة ومعنى ومثل
المثل الاصلي فيجب ان يبطل الخلف وهو وجوب التصدق كما في الفدية يعني من وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم يسقط
عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم لانه المثل الاصلي في الباب الا انه اي التصدق لما ثبت اصلا من الوجه الذي بينا وهو
الاصل في القربات المالية التصدق وقع الحكم به اي حكم الشرع بوجوبه لم يبطل بالشك اي وهو ان التصدق اذا كان اصلا

لا يبطل بالقدرة على الاراقة وان كانت الاراقة اصلا يبطل بالقدرة على المثل الاصلي كما في الغدير وقد صار كونه اصلا محكوما به فلا يبطل
بهذا الشك كما لم تبطل الاراقة المنصوص عليها في ايام النحر باحتمال كون التصدق اصلا واليه اشار بقوله لهذا ايضا وذكر في شرح القدوري
انه اذا عاد وقت الاضحية انما لا يسقط التصدق لانه مثل اصلي في هذا الباب على معنى انه كان اصلا فانتقل منه الى التضحية ولو لم يكن
مثلا اصليا لعادت الاضحية للقدرة عليها كالمثل الاصلي في حقوق العباد اذا انقطع ووجبت القيمة عاد حقه بالقدرة على المثل
ومنهم من لم يعد الغايب دل انه مثل اصلي في بعض اصحابنا قالوا انما لا يعود الاضحية لان المثل وجب وتاكد بالانفصال
فلا يسقط بالقدرة على الغايب كما في المثليات اذا انقطع عن ايدي الناس وقضى القاضي بالقيمة ثم عاد المثل لا يعود حقه الى
كذا هذا وقد وقع لفظ الاثر في هذه المسئلة ثلث مواضع كلها بمعنى لكن فالاول الاستدلال على قوله احتمال كون التصدق اصلا وفي
هذا الاستدلال الخصوص لكن لا الاحتمال والثاني الاستدلال عما يلزم من هذا الاحتمال مع استدلاله وهو انه لما احتمل ان يكون اصلا
والنقل يعارض فيلزم ان يجوز التصدق في ايام النحر فقال لكنه يحتمل ان يكون التضحية اصلا وفي هذا الاستدلال رفع ذلك الا
والثالث استدلال غير قوله وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال ويجوز ان يكون استدراكا عن قوله فيجب ان يبطل وقوله
على ما بينت اراد به في شرح المبسوط لا في هذا الكتاب او هو ثبتت بالتا اي ظهر وقوله فينتقل الى هذا اي الى الذبح متصل
بقوله نقل من الاصل الى التضحية على سبيل الاعادة لطول الكلام **قوله** واما القضاء الذي يشبه الاداء الى اخره رجل
ادرك الامام في الركوع في صلوة العيد ياتي بتكبيرات العيد قائما ان كان يرجوا ان يدرك الامام في الركوع ليكون التكبيرات
في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا فان خاف ان كبر تكبيرات
العيد ان يرفع الامام راسه فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد ولا يرفع
يديه لان الرفع ووضع الاكف على الركب سنة ولا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا ياتي بها في لا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة
الركوع لانها قد فاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع فلا يصح اداؤه فيه كالقراءة والقنوت
وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا ياتي بها في الركوع وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان
وخشي ان لو قنت قائما يفوته الركوع فركع فانه لا يقنت في الركوع والدليل عليه ان الامام اذا نسي التكبيرات لا ياتي بها في الركوع
ووجه ظاهر الرواية ان التكبيرات شرعت في القيام المحض وشرع من جنسها فيما اشبه بالقيام فان تكبير الركوع حسبت من جنس
شيء عنه وهو امام او مسبوق يسجد للسهو وان سها عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه لانه واجب قد بقي محله اي الحس واذا كان من
جنسها ما شرع في حال الانحناء ولهذا شبه بالقيام احتمل ان يكون سايرها ملحقا بهذه لاتحاد الجنس واحتملت المفارقة وكان
الاحتياط في فعلها على ان ذلك اداء او قضاء وكان هذا احتياطا لا تعليلا ومقايسة كما قلت في العذر في الصلوة بخلاف القراءة
والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له شبه القيام بوجه وبخلاف الامام اذا سها عن التكبيرات حتى ركع انه يعود الى القيام
لانه قادر على حقيقة الاداء بوجه وبخلاف الامام اذا سها عن التكبيرات حتى ركع انه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يشتغل
بشبهه وهذا عاجز عن حقيقته فيشتغل بشبهه كذا في جامع المصنف وغيره **قوله** لان الركوع يشبه القيام اي حقيقة وحكما اما
حقيقة فلان القيام ليس الا الانتصاب وهو باستواء النصف الاعلى اذ المضادة او المفارقة بينه وبين القعود انما يثبت بالاستواء

الاستواء اي النصف الاسفل لكن استواء النصف الاعلى موجود فيهما لكن فيه نقصان بما فيه من الانحناء وذلك لا يضر لانه قد يكون
قيام بعض الناس هكذا كذا ذكره الامام الاسبيجابي واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه يصير مدركا للركعة
قال عليه السلام من ادرك الامام في الركوع فقد ادركها وهذا الحكم اي وجوب التكبير وثبت بالشبهة لانه عبادة فيحتاط
في اثباتها فيثبت بشبهة الاداء **قوله** الا ترى قيل تقرير وتاكيد لقوله الركوع يشبه القيام والاشبه انه دليل اخر
اسوضح بما تقدم وليست ان يكبر في الركوع في حال المحض القيام فان محمدا رحمه الله قال يكبر وهو يهوي قالوا وهذا
اصح مما روى عنه يكبر ثم يهوي لانه يخلو اذا حالة الانحناء عن الذكر بخلاف الاول ويؤيده حديث ابي هريرة رضي الله عنه انه
عليه السلام كان يكبر وهو يهوي وما روي انه عليه السلام كان يكبر مع كل خفض ورفع ولهذا قال في الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط
اذا قرأ الفاتحة في الاوليين ولم يزد عليها قرأ في الاخريين الفاتحة والسورة ولو قرأ في الاوليين السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب
لم يعدها في الاخريين وقال عيسى بن ابان الجواب على العكس اذا ترك الفاتحة يقضيها في الاخريين وان ترك السورة لا يقضيها
لان قراءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة غير واجبة وبهذا الطريق تمسك يحيى بن اكثم وطعن على محمد في الجامع الصغير وروى
الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه لا يقضيهما اما السورة فلما ذكر واما الفاتحة فلما قال عيسى وعن ابي يوسف رحمه الله
انه لا يقضي واحدا منهما اما الفاتحة فلما ذكر واما السورة فلانها سنة في الاوليين وما كان سنة في وقتها كان بدعة في
غير وقته فلا يقضى وجه الظاهر ما ذكر **قوله** وكذلك السورة تقضى كما ان تكبيرات العيد تقضى في الركوع باعتبار
شبه الاداء فكذلك السورة اذا فاتت عن الاوليين تؤدى بها في الاخريين لشبهة الاداء وان كانت قضاء ظاهرا وذلك لان
موضع القراءة جملة الصلوة لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة ولقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اطلق المراد والله اعلم القراءة
في الصلوة لكن الشفع الاول تعين للقراءة بخبر الواحد الذي يوجب العمل وهو ما روي عن علي رضي الله عنه القراءة في الاوليين قراءة في
الاخريين اي تنوب عن القراءة فيهما كما يقال لسان الوزير لسان الامير وقد تعين الشفع الاول لقراءة السورة ايضا بما روي
عن جابر وابي قتادة رضي الله عنهما ان رسول الله صلعم كان يقرأ في صلوة الظهر والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي
الاخريين بفاتحة الكتاب كذا في مبسوط الشيخ رحمه الله فبقي للشفع الثاني شبهة كونه محلا لان القيام في الاخريين مثل القيام في
الاوليين في كونه ركن الصلوة والدليل المعين غير قطعي ففي هذا الوجه لم يتحقق الفوات فوجب اداؤها اعتبارا بهذه الشبهة
وان كانت في الحقيقة قضاء بالنظر الى خبر الواحد وما ذكرنا موئد بما روي عن عمر رضي الله عنه انه ترك القراءة في ركعة من صلوة المغرب
فقضاها في الثالثة وجهر وعثمان رضي الله عنه ترك قراءة السورة في الاوليين من صلوة العشاء فقضاها في الاخريين وجهر
كذا في المبسوط ويلزم على ما ذكرنا انه لما وجب قضاء السورة التي هي دون الفاتحة في الوجوب مع عدم القدرة على المثل
باعتبار شبهة الاداء فلان يجب قضاء الفاتحة التي هي اكد في الوجوب من السورة مع القدرة على المثل لشرعية الفاتحة في الاخريين
نفلا كان اولى **فقوله** ولهذا جواب عنه اي ولكون قضاء السورة لشبهة الاداء لا بمعنى القضاء قلنا لو ترك الفاتحة
في الاوليين سقطت لانه لا يمكن قضاؤها باعتبار معنى الاداء كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء اما من حيث القضاء فلانه لم
يشرع له قراءتها في الاخريين نفلا ابتداء حقا له ليصرفه الى ما عليه واما من حيث الاداء على سبيل الوجوب كما رواه الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله

او على سبيل الاحتياط اداءً عملاً بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فلما كانت شرعيتها بهذه الجملة لم يستقم صرفها الى ما
عليه لانه يصير تغييراً للمشروع وذلك لا يجوز ولاء العبد الشارح شمس الائمة رحمه الله وحاصله ان قراءة الفاتحة في الاخريين
ليست بنفل مطلق بل من جهة الوجوب نظراً الى الاحتياط فلذلك لم يستقم صرفها الى ما عليه واما من حيث الاداء فلان الفاتحة
شرعت في الاخريين اداءً فاذا قراها مرة واحدة وقعت عن الواجب او المسنون الذي فيه جهة الوجوب فان قراها مرتين
كان خلاف المشروع لان تكرار الفاتحة في ركعة واحدة غير مشروع فلذلك لم يقض ولا يقال لما اشتغلت احديهما الى النفع الاول
لم يبق تكرارًا معنى لانا نقول يبقى صورة ورعاية الصورة واجبة ايضا ولان النفل انما يتصور على تقدير القضاء وكلاهما
على تقدير الاداء، وقوله والسورة لم تجب قضاء جواب عن السوال المذكور بطريق المنع يعني لا نسلم ان السورة وجبت قضاء
بل وجبت باعتبار الاداء وذلك في الفاتحة غير ممكن ثم اذا قضى السورة قال بعضهم يقدم السورة على الفاتحة لانها ملحقة
بالاولى فكان تقديم السورة اولى وقال بعضهم يؤخر وهو الاشبه وابعد عن التغيير كذا ذكر المصنف في شرح المبسوط
قوله على هذا الوجه اى على الاداء والقضاء منقسمًا كل واحد على اقسام ثلاثة كما في حقوق الله تعالى اما الاداء
الكامل فرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه العقد في الغصب والبيع واداء الدين على الوصف الذي وجب فهذا اداء
الدين من هذا القسم وان كانت الديون تقضى بامثالها لانه لا طريق لاداء الدين سوى هذا واذا كان المقبوض في الصرف والسلم حكم عين
الحق اذ لو لم يكن كذلك لصار استبدالاً ببدل الصرف وراس مال السلم او المسلم فيه قبل القبض وانه حرام وكذا له حكم عين الحق في غير
الصرف والسلم بدليل انه يجبر رب الدين على القبض ولو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه كان استبدالاً وانه موقوف على التراضي
فعرفنا انه عين ما وجب حكمًا الا ترى ان القضاء مبني على الاداء او على تصوره وذلك منتف في الكلية وفي انتفائه انتفاء القضاء
فيودي الى ان تسليم الدين لا يكون اداء ولا قضاء وذلك خلاف المعقول والاجماع فعلم ان تسليم الدين في حكم تسليم العين فكان من قبيل
الاداء المحض ومن نظائر الاداء القاصر لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان اداء كاملا قوله مشغولا بالجناية بان
جنى المغصوب في يد الغاصب او المبيع في يد البائع جناية يستحق بها رقبته او طرفه او بالدين بان استهلك في يدهما مال انسان
فتعلق الضمان برقبته او ما اشبه ذلك اى الجناية والدين بان ردّه مريضا او مجروحا او زانيا بان زنت المبيعة او المغصوبة
مشغولة بالحبل ولابد من بيان هذه المسائل والفرق بين بعضها والبعض فنقول اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا
بالجناية او بالدين بان هلك في يد المالك قبل الدفع او البيع في الدين بري الغاصب وان دفع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك
الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة بالاتفاق ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع في ذلك الدين يرجع بكل
الثمن بالاتفاق ولو سلمه مشغولا بالجناية فهلك فكذلك وان قتل فكذلك الجواب يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفة وعندهما يرجع بنقصان
العيب بان يقوم حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففي هذه المسائل اصل الاداء موجود
لانه رد عين ما غصب او باع لكنه قاصر لانه اداه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه الا ان كونه مباح الدم في البيع بمنزلة
العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة سبب الاستحقاق فيمنع تمام القبض وكونه عيبا لا اشكال فيه لان العبد الذي
حل دمه او طرفه لا يشترى بما اذا لم يكن كذلك وهذا المعنى اشد من المرض وهو عيب بالاجماع ولما اشبه في كونه استحقاقا

فوق العيب فقالا انه ليس باستحقاق لان تلف المالية التي ورد البيع عليها لم يكن بوجوب العقوبة لان وجوبها يتعلق
بكونه مخاطبا لا بالمالية لان المال لا يستحق عقوبة كالبهائم وكيف يتعلق بالمالية وانها سبب سقوط الخطاب الذي يتوقف
وجوب العقوبة عليه يوضحه ان المشتري اذا اشترى عبدا وولي القصاص يباح صح البيع وملك المشتري ولو كان
حقه فيما اشترى مانعا لحق المرتهن ونحوه فثبت ان البيع ورد على محل غير مستحق بسبب الجناية والمستحق بها النفس وانما
يملك بالبيع المالية وتحل الدم لا يفوت المالية ولا تصير مستحقة وانما تلفت المالية بالاستيفاء وذلك فعل اختاره المستوفي
باختياره بعد ما دخل المبيع في ضمان المشتري فيقتصر الفوات على زمان وجود الاستيفاء فلا ينتقض به التسليم وكان
هذا بمنزلة ما لو سلمه زانيا فجلد عند المشتري ومات منه لم يرجع بالثمن لاقتصار الفوات على زمان الجلد كذا هذا
بخلاف ما لو استحق المبيع بملك او حق رهن او دين لان المستحق هناك هو الذي تناوله البيع وهو المالية فينتقض
به قبض المشتري من الاصل وبخلاف ما اذا غصب عبدا ثم رده حلال الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان
الرد لا يتم مع قيام سبب العقوبة لانه رد على سبيل الخروج عن عهدة الغصب وذلك باعادة يده كما كانت قبل الغصب وكان
سقوط الضمان بهذا الرد موقوفا على سقوط حكم هذا السبب الطاري عند الغاصب فاذا لم يسقط عدم الرد المستحق عليه
الذي يبريه عن عهدة الضمان فبقي تحته فاما التسليم بحكم البيع فقد تم مع الرق والقصاص لانه عيب قبل الاستيفاء بالاجماع
والعيب لا يمنع تمام القبض والرجوع بالثمن انما يكون بالانتقاض بعد التمام وذلك في الفوات والفوات كان بسبب بعد القبض
فلا ينتقض به القبض فان قيل يشكل على هذا الفرق ما اذا رد المغصوبة حاملا فهلكت في الولادة حيث يرجع بالنقصان
لا بالثمن بالاتفاق فلم نفرق بين الغصب والبيع في الحمل وفرقنا بينهما في الجناية قلنا لان الاصل في الحمل هو السلامة
والهلاك مضاف الى الالم الطلق الذي هو حادث وليس بمضاف الى الانعلاق الذي كان في يد الغاصب فلا يبطل به حكم
الرد كما لو حمت الجارية عند الغاصب ثم ردها فهلكت لم يضمن الغاصب الا النقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب
الذي كان عند الغاصب انما كان لضعف الطبيعة عن دفع اثار الحمى المتوالية وذلك لا يحصل باول الحمى الذي كان عند الغاصب
وان ذلك غير موجب لما كان بعده وابو حنيفة رحمه الله يقول زالت يد المشتري عن المبيع بسبب كانت ازالتها به
مستحقة في يد البائع فيرجع بالثمن كما لو استحق ملكا او دم عن او صاحب دين وهذا لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض
المشتري ينتقض قبض المشتري من الاصل فكانه لم يقبض وانما قلنا ذلك لان القتل بسبب الردة مستحق لا يجوز تركه
وبسبب القصاص مستحق حق على الا ان ينشى له الحق عفوا باختياره والبيع وان كان يرد على المالية ولكن استحقاق
النفس بسبب القتل والقتل متلف للمالية في هذا المحل فكان في معنى علة العلة وعلة العلة تقام مقام العلة في الحكم فمن هذا
الوجه المستحق كانه المالية ولانه لا تصور لبقاء المالية في هذا المحل بدون النفسية وهي مستحقة بالسبب الذي كان عند
البائع فيجعل ذلك بمنزلة استحقاق المالية لان ما لا ينفك عن الشيء بحال فكانه هو الا ان استحقاق النفسية في حكم الاستيفاء
فقط وانعقاد البيع صحيحا وراء ذلك واذا مات في يد المشتري فلم يتم الاستحقاق في حكم الاستيفاء فلهذا هلك في ضمان المشتري
واذا قتل فقد تم الاستحقاق ولا يبعد ان يظهر الاستحقاق في حكم الاستيفاء دون غيره كملك الزوج في زوجته وملك ولي
القصاص

الا ان تعتبر عندهما كما لو البيع ما لم يحلل
عند المشتري بالعلاق فيرجع بالنقصان

لانه وجد انفصال الولد
لا موت الام

ي نفس من عليه القصاص لا تظهر الا في حكم الاستيفاء حتى اذا وطئت المنكوحة بشبهة كان العقر لها واذا قتل من عليه القصاص خطأ
كانت الدية لورثته دون من له القصاص وهو اى الخلاف في الزنا فان زنا العبد لا ينقص نفسه مستحقا اذ المستحق عليه ضرب مؤلم لا متلف
ذلك لا ينافي المالية في الحال والتلف حصل بالخرق الجلاد او لضعف المجلود فلم يكن مضافا الى الزنا بوجه اذا اشتراه وهو يعلم
بحل دمه فقتل في اصح الروايتين عن ابي حنيفة رحمه الله يرجع بالثمن ايضا اذا قتل عنده لان هذا بمنزلة الاستحقاق وفي الرواية الاخرى
قال لا يرجع لان حل الدم من وجه كالاستحقاق ومن وجه كالعيب حتى لا يمنع صحة البيع فلشبهه بالاستحقاق قلنا اذا لم يعلم به
يرجع بجميع الثمن ولشبهه بالعيب قلنا لا يرجع عند العلم بشيء لانه انما جعل كالاستحقاق لدفع الضرر عن المشتري وقد اندفع حين
علم به فاما الحامل فهناك السبب الذي كان عند البائع يوجب انفصال الولد لا موت الام بل الغالب عند الولادة السلامة فهي مثل
الزاني اذا جلد وليس هذا كالغصب لان الواجب على الغاصب فسخ فعله وهو ان يرد المغصوب كما غصبه فلم يوجد ذلك حين ردها حاملا
وهاهنا الواجب على البائع تسليم المبيع كما اوجبه العقد وقد وجد ذلك ثم ان تلف بسبب كان الهلاك مستحقا عند البائع ينقض قبض
المشتري به وان لم يكن مستحقا لا ينقض قبض المشتري به والله اعلم كذا في المبسوط والاسرار واذا حققت ما ذكرنا علمت
ان قوله او التي راجع الى المسئلتين وان الخلاف المذكور مختص بتسليم المبيع مشغولا بالجناية وفي لفظ الكتاب ايضا ما يدل
حيث قيل بعض التسليم عنده وعندهما هذا تسليم كامل والتسليم يستعمل في العقد لا في الغصب وانما يستعمل فيه الرد لانه
سابقة الاخذ ولهذا قال الشيخ في مسئلة الغصب فرده مشغولا وفي مسئلة البيع او تسليم المبيع فعلم باستعمال لفظ
التسليم ان الخلاف في البيع دون الغصب اذ لو كان فيهما لقيل انتقض الرد والتسليم وهذا رد وتسليم كامل وفي قوله اذا
هلك في يد الوجه اشارة الى ان مسئلة البيع خارج عن الخلاف ايضا لان الهلاك انما يتحقق في الجناية لا في البيع وانما يتحقق في البيع
بحيث قبل هلاكه ولم يقل هلك او بيع علم ان مسئلة البيع على الوفاق وقوله تسليم كامل اي تام اراد به انه ليس بموقوف كما قال
ابو حنيفة رحمه الله لانه اداء كامل اذ العيب لا يمنع الكمال في الاداء كما ذكرنا **قوله** واداء الزيوف موضع زيف اي مردود
يقال زافت عليه دراهمه اي صارت مردودة عليه لغش فيها وقد زيفت وزائف ودراهم زيوف وزيف وقيل هي دون البهرج في
الرداءة لان الزيف ما يرده بيت المال ولكنه يروج فيما بين التجار والبهرج ما يرده التجار وربما يسامح فيه بعضهم واذا
وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا مكانها فانه اداء تام لوجود تسليم اصل الواجب اذ الزيوف من جنس الدراهم ولهذا
لو تجوز بها في الصرف والسلم يجوز مع ان الاستبدال فيهما حرام قبل القبض ولكنه قاصر لفوات الوصف وهو الجودة ثم
اذا كان قائما في يد رب الدين وعلم بالزيافة حالة القبض كان له ان يفسخ الاداء ويطالبه بالجياد احياء لحقه في الوصف
وفي الصرف والسلم يشترط في مجلس العقد واذا هلك عنده بطل حقه في الجودة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فلا يرجع بشيء على
المديون وقال ابو يوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد لانه لا يستوفى الحق قدرا حصل بالزيوف
لانها من جنس حقه شيئا وله قدر وانما بقي حقه في الجودة التي لا مثل لها ولا قيمة ولا يمكن تداركه الا بايجاب الاصل ولا سبيل
اليه لان العقد انتهى بالضمان على القابض حقا ممتنع اذ لا ان لا يفي كنفسه وكيف يضمن وقد هلك ملكا صحيحا بالقبض وحقا
لغيره والطالب له ممتنع ايضا فاذا تعذر التدارك سقط للعجز وهذا هو القياس واستحسن ابو يوسف فقال بنقض

مثل ما قبض ليحيى حقه في الجودة لان حقه مراعى في الوصف كما في القدر ولو كان المقبوض دون حقه قدرا لم يسقط حقه في
المطالبة بقدر النقصان فكذا اذا كان دون حقه وصفا الا انه تعذر عليه الرجوع بالقيمة لتاديته الى الربوا فيرد مثل المقبوض
كما يرد عينه اذا كان قائما لان مثل الشيء يحكي عينه وانما يصير الزيوف حقا له اذا اسقط حقه في الجودة فاما اذا لم يسقط
فهي غير حقه وتضمين الانسان لنفسه انما يبطل لعدم الفائدة وقد حصل هنا فائدة عظيمة وهي تدارك حقه في الصفة
فيصح تضمين نفسه الا ان حال نفسه باطل واذا تضمن فائدة صح وهو ان يشتري مال المضاربة او كسب عبده الماذون
المديون او مال ابنه مال غيره فكذا هذا كذا في شرح الجامع الصغير للمصنف وشمس الائمة رحمهما الله **وقوله** اذا لم يعلم به
ليس بشرط لكونه اداء فاما كما يدل عليه سياق الكلام بل هو اداء تام علم به او لم يعلم لكنه شرط لصحة رد العين اذا كانت
قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة عند ابي يوسف فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق ولعلها اي لكونه اداء
باصله لانه لا مثل له اي للوصف منفردا عن الاصل ولم يجز ابطال الاصل اي اصل الاداء لكون صفا اي لاجل الوصف الذي هو
وهذا جواب عن كلام ابي يوسف رح **فيتم** الفرق لهما بين هذه المسئلة وبين مسئلة الزكوة التي تقدمت انه امكن تضمين الوصف
هناك لان سقوطه للاحتراز عن الربوا وانه لا يجري بين المولى وعبده وهاهنا لا يمكن تضمين الوصف لجريان الربوا فيما بين العاقد
فلهذا افترقا عند ابي حنيفة فيها والفرق لابي يوسف رحمهما الله بينهما ان ما قبضه الفقير بقي على الزكوة لا يمكن ان يجعل مضمونا
عليه لانه انما يقبضه في الحكم كفاية له من الله تعالى الحق المعطي وبدون رد المثل يتعذر اعتبار الجودة منفردة عن الاصل
ولهذا لو كان المقبوض قائما لا يتمكن من الرد وطلب الجياد وكذا ليس له ولاية المطالبة عن الغني اذا لم يود الى شيء وهاهنا رب
الدين يتمكن من مطالبته اصلا ووصفا بطريق الجبر فامكن ان يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احياء لحقه **قوله** والاداء
الذي هو في معنى القضاء الى آخره رجل تزوج امرأة على ابيها عتق الاب لان المهر يملك بنفس العقد كالبضع فان استحق
الاب بعد ذلك بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما اذا تزوجها على عبد الغير
ابتداء فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الاب اي اب المرأة واللام للعهد بوجه من الوجوه اي بشراء او هبة او ميراث
او نحوها لزم الزوج تسليم العبد الى المرأة حتى لو امتنع عنه بعد طلب المرأة يجبر على التسليم ولو اراد ان يدفع اليها فابت
عن القبول تجبر عليه ايضا لان هذا اداء عين ما استحق بالتسمية في العقد وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية وثبوت
الاستحقاق بها على الزوج الا ترى انه يلزمه القيمة اذا تعذر التسليم وليس ذلك الا لاستحقاق الاصل فرق بين هذا وبين
ما اذا باع عبدا فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المستحق لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري لان بالاستحقاق
ظهر ان البيع توقف على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم
العبد فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم العبد يلزمه الا انه
في معنى القضاء لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما والدليل عليه ان عائشة رضي الله عنها
قالت دخل رسول الله صلعم والبرمة تفور باللحم فقرب اليه خبز وادم من ادم البيت فقال الم ار برمة فيها لحم قالوا
بلى ولكن ذاك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة **قال** هو عليها صدقة ولنا هدية كذا في المصابيح فجعل

تبدل الملك بمنزلة تبدل العين

اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين ولا تقال كيف يصح هذا والصدقة لا تحل لبني هاشم ومواليهم لانا نقول
انها كانت مولاة عائشة وهي من بني تيم لا من بني هاشم كيف وكان ذلك التصدق تطوعا بدليل كونها لحما وحرمتها مختصة بالنبي صلعم
وتصدق ابو طلحة بحديقة له على امه ثم ماتت فورثها منها فسال عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله تعالى قبل منك
صدقتك ورد عليك حديقتك ولان تبدل الوصف يتغير حكم العين شرعا كالخمر اذا تخللت تغير حكمها الطبيعي من الحرارة حكما
الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل وقد يتغير بتبدل محل التصرف الثابت للبائع الى
الحرمة وحرمته الثابتة للمشتري الى الحل ايضا فيجوز ان يجعل العين باعتباره بمنزلة شيء اخر واذا ثبت هذا كان هذا التسليم
من الزوج اداء مال اخر عنده مكان ما استحق عليه فكان شبيها بالقضاء من هذا الوجه ولهذا اي ولكون العبد غير
المسمى في العقد حقيقة قلنا لا يملك الزوج ان يمنعها اياه اي العبد لانه غير حقها ولهذا اي ولكونه غير المسمى
حكما قلنا انه لا يعتق قبل التسليم اليها او القضاء به لها لانه لما كان ملحقا بالملك كان ملكا للزوج قبل التسليم او القضاء
فلا يعتق عليها والفقه فيه ان العقد صار موجبا وهو لم يقع تمليكا للعبد لان تمليك مال الغير لا يصح وانما وقع تمليكا
لمثل مالية العبد في الذمة وكان المهر مثل مالية الا ان ما لزمه العبد مثل لها في ذمته حقيقة ومالية محل اخر ليست كذلك
لانها لم تكن مثلا للمهر بالحزر والظن فمتى امكن تسليم عين العبد لا يصار الى غيره لانه اعدل من القيمة واذا ثبت هذا لا يكون
العبد ملكا لها قبل التسليم او القضاء ولهذا اي ولكونه غير المسمى قلنا اذا تصرف الزوج فيه باعتاق او كتابة او
بيع او هبة قبل التسليم والقضاء نفذ تصرفاته لانها صادفت ملك نفسه وكان ينبغي ان ينتقض التصرفات التي تحتمل النقض
كالبيع والهبة لتعلق حق المراة بعين العبد كالمشتري اذا تصرف في الدار المشفوعة والراهن اذا تصرف في المرهون وانما
لا ينتقض لانها لو نقضت بطل حق الزوج في التصرف لا الى خلف ولو لم ينتقض بطل حق المراة الى خلف وهو القيمة والابطال الى خلف
اهون فكان اولى بالتحمل بخلاف حق الشفيع لان ثمة لو نقض بطل حق المشتري الى خلف وهو الثمن ولو لم ينقض بطل حق الشفيع اصلا
وفي الرهن لا ينتقض تصرفاته بل يتوقف الى ان يفك الرهن كذا في الجامع الكبير لشمس الائمة رحمه الله ولهذا اي ولكون العبد غير المسمى في الحكم
قلنا اذا قضى القاضي بقيمته بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقها الى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا المراة على القبول
لان الحق تحول من العين الى القيمة بالقضاء وتقرر به فانقطع الحق عما له حكم المثل كمن غصب شيئا له مثل من جنسه فهلك عنده ثم
انقطع مثله فقضى القاضي عليه بالقيمة ثم جاء اوانه لم يعد حقه الى المثل ولو كان للعبد بعد الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمى
من كل وجه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كما في المغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي
بالقيمة للمغصوب منه بقول الغاصب مع يمينه والله اعلم قوله ويتصل بهذا الفصل اي بما ذكرنا من اقسام الاداء وهي ان
من غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله وهو لا يعلم به او غصب ثوبا فكساه رب الثوب فلبسه حتى تخرق لم
يعرفه برئ الغاصب عن الضمان عندنا وفي احد قولي الشافعي رحمه الله لا يبرأ وهذا اذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك فان
احدث فيه ما يقطع حقه بان كان دقيقا فخبزه ثم اطعمه او لحما فشواه ثم اطعمه او تمرا فنبذه وسقاه او ثوبا فقطعه وخاطه
قميصا وكساه لا يبرأ عن الضمان بالاتفاق لانه ملكه بهذه التصرفات عندنا ولو وهبه وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم به او اكله

المالك من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق وهكذا ذكر شيخ الاسلام رحمه الله له انه ما اتى بالرد المامور
به فانه غرور منه والشرع لا يأمر بالغرور والغاصب لا يستفيد البراءة الا بالرد المامور به فاذا لم يوجد صح ضامنا
ولانه ما اعاده الى ملكه كما كان لان المباح له الطعام لا يصير مطلق التصرف فيما ابيح له وكان فعله قاصرا في حكم الرد فلو
جعلنا هذا ردا انقرر به المغصوب منه لانه اقدم على الاكل بناء على خبره انه اكرم ضيفه ولو علم انه ملكه ربما لم يأكله وحمله
الى عياله فاكله معهم فلدفع الضرر عنه بقي الضمان على الغاصب كذا ذكر شمس الاسلام به فالنكتة الاولى تشير الى ان
الاداء لم يوجد والنكتة الثانية تشير الى انه وجد قاصرا ولكنه لم يعتبر نفيا للغرور وحجتنا في ذلك ان الواجب على
الغاصب نسخ فعله وقد تحقق ذلك اما من حيث الصورة فلانه وصل الى يد المالك وبه ينعدم ما كان فايتا واما من
حيث الحكم فلانه صار متمكنا من التصرف حتى لو تصرف فيه نفذ تصرفه غير انه جهل بحاله وجهل الانسان ليس مبقيا للضمان في ذمة
الغاصب مع تحقق العلة المسقطة كما لو جهل المتلف انه ملكه ما يمنع من وجوب الضمان عليه عند تحقق الاتلاف اذا كان يظن
انه ملكه واما الغرور فثابت ولكن الغرور بمجرد الخبر لا يوجب حكما كمن عرف بسلامة الطريق فاخبر ان الطريق امن
فخرجوا فقطع عليهم لا يضمن الغار شيئا وانما المعتبر منه ما يوجد في ضمن عقد ضمان كما في ولد المغرور ولم يوجد ذلك فان
الغاصب المضيف ما شرط لنفسه عوضا ولان الكلام في الباب ليس الا في فعل الغاصب هو الرد المامور به ولكن تناول
المغصوب منه عين المغصوب كاف في اسقاط الضمان عن الغاصب الا ترى انه لو جاء الى بيت الغاصب واكل الطعام
بعينه وهو يظن انه ملك الغاصب برئ الغاصب عن الضمان فكذا اذا اطعمه الغاصب اياه كذا في المبسوط قوله
ليس برد مامور به اذ لا بد للمامور به من ان يكون حسنا والغرور قبيح منهي عنه فكيف يكون مامورا به اذ المرء لا يتحامى اي
لا يجتنب ولا يحترز في العادات عن مال الغير في موضع الاباحة لان المانع عن التصرف في مال الغير الحرمة الشرعية او المنع
الحسي فاذا زال ذلك بالاباحة لا يبالي باتلافه بخلاف مال نفسه فانه يحترز عن اتلافه اشد الاحتراز ابقاء له على نفسه
واذا كان كذلك يكون التلف مضافا الى الغار لا الى المغرور فيبقى الضمان على الغار فيبطل معنى الاداء اي يبطل ايصاله الى
المالك حقيقة ردا للغرور المنهي عنه وحاصل هذا الدليل ان ما صدر عنه ليس باداء لكونه غرورا وقوله ولو كان
قاصرا التم بالهلاك جواب عن نكتة للشافعي رحمه الله لم تذكر في الكتاب وهي ما ذكرنا ان الغاصب ازال يدا مطلقا لجميع
التصرفات وما اعاد بتقديم الطعام اليه الا يد اباحة وهي دون هذا اذا كان قاصرا فلا ينوب عن الكامل فاجاب وقال
ولو كان قاصرا لكان قد تم بالهلاك كما في اداء الزيوف عن الجياد مع انا لا نسلم انه قاصر بل هو كامل لانه ايصال الحق
الى المالك اصلا ووصفا وقوله واما اعاد اليه يد اباحة قلنا جهة الاباحة ساقطة بالاجماع لانه لا يتصور في حق المالك الا
جهة الملك فاما الخلل الذي ادعاه الخصم وهو الغرور الذي تضمنه هذا الاداء فانما وقع بجهل المالك والجهل اي جهل المالك
لا يبطل الاداء الصادر من الغاصب اذ علم المالك ليس من شرائط صحة الاداء كما ذكرنا وكفى بالجهل عارا الا انه نقيصة
فان الرجل يعير به فوق تعييره بنقصان اعضائه فكيف يصلح عذرا في تبديل اقامة الفرض اللازم وهو الرد الى المالك يعني
تسليم هذا العين الى المالك غير من على الغاصب قراني مجتهد بان هذا ملكه لا يبقى مبطلا له الا ترى ان المغصوب لو كان

عبد امعال الغاصب لمالكه اعتق هذا العبد فقال اعتقته وهو لا يعلم انه عبده ينفذ عتقه ولا يرجع على الغاصب بشي
وكذلك البايع لو قال للمشتري اعتق عبدي هذا واشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم بانه عبده صح اعتاقه ويجعل
قبضا ويلزمه الثمن لانه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه فكذا هذا **قوله** والعادة الخ للديانة
الصحيحة لغو جواب عن قوله المر لا يتحامى عن العادات عن مال الغير يعني العادة انما تعتبر اذا لم تكن مخالفة للديانة الصحيحة
وقيد بالصحة احترازا عن ديانات اهل الاهواء والمتقشفة ونحوها فان العادة المخالفة لها لا تعتبر وما ذكر من العادة
مخالف للديانة الصحيحة لان مقتضى الاسلام ان لا يرغب في مال الغير وان المر يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه قال عليه السلام والذي
نفسي بيده لا يؤمن عبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه فكما لا يكره اتلاف مال نفسه مع كونه مطلق التصرف فيه فكذلك ينبغي ان
يكره اتلاف مال غيره وروي عن بعض الكبار انه قال وقع حريق بالليل فخرجت انظر الى دكاني فقيل لي احترق ما بعد
دكانك فقلت الحمد لله ثم قلت في نفسي هب انك نجوت عن البلاء الا تهتم للمسلمين ما تهتم لنفسك فانا استغفر الله من قولي
الحمد لله منذ ثلثين سنة واذا كان كذلك كانت العادة المخالفة لهذه الديانة غير معتبرة فلا تصلح ناقضة للاداء الموجود حقيقة
**قوله** كامل وقاصر فصل هذا التقسيم يجري في حقوق العباد ايضا فان قضاء الفايتة بالجماعة قضاء بمثل معقول
كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر كما في الاداء فصارت الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر **قوله** وفي
باب القرض اما عند الشيخ رد المثل في باب القرض من القضاء او في باب الديون من الاداء لان رد عين ما قبض ممكن في القرض
فيصح ان يجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل فاما تسليم الدين فغير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العوض قضاء
له لعدم شرطه وكان تسليم العين فيه كتسليم نفس الدين فلهذا كان من اقسام الاداء فان قيل ينبغي ان يكون رد المثل في القرض
قضاء شبيها بالاداء لان بدل القرض في حكم عين المقبوض اذ لو لم يجعل كذلك يكون مبادلة الشي بجنسه نسيئة ولهذا كان القرض
في حكم الاعارة حتى لا يلزم فيه التاجيل عندنا بخلاف الديون قلنا بدل القرض غير القرض حقيقة وانما اخذ حكم المقبوض
ضرورة الاحتراز عن الربوا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء كذا قيل والاولى ان يقال كونه شبيها بالاداء
لا يمنع من ان يكون من اقسام القضاء بمثل معقول كما اشرنا اليه فيما سبق ان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم
يقيده بالقضاء المحض فيدخل فيه القضاء المحض وغير المحض **قوله** تحقيقا للجبر جبر الكسر جبرا اي اصلحه فالغاصب فوت
على المغصوب منه ماله صورة ومعنى فالجبر التام ان يتدارك باداء ما هو عينه مثل ما فوت عليه صورة ومعنى حتى يقوم مقام
الاصل وهو المغصوب من كل وجه فكان ايجاب المثل صورة ومعنى سابقا اي على المثل معنى وهو القيمة فلا يصار اليه الا عند تعذر
رد المثل صورة ومعنى وهو مذهب عامة الفقهاء **قال** نفاة القياس الواجب على الغاصب رد القيمة في جميع الاموال عند
تعذر رد العين لان حق المغصوب منه في العين والمالية وقد تعذر ايصال العين اليه فيجب ايصال المالية اليه ووجوب الضمان على
الغاصب باعتبار صفة المالية ومالية الشي عبارة عن قيمته ولكن العامة يقولون الواجب هو المثل **قال** الله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتسمية الفعل الثاني اعتداء بطريق المقابلة مجازا كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقد
بالنص لزم في الاموال امثالها وبه **قال** عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل الحديث فيجب رد المثل لا رد القيمة ولان المقصود



المثل

[illegible]



الجبر كما ذكرنا وذلك في المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل اعدل الا اذا
تعذر ذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فحينئذ يصار الى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة كذا في المبسوط **قوله** فالقيمة
فيما له مثل كالمكيل والموزون والعددي المتقارب اذا انقطع مثله اي عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق وهذا
بالاتفاق وفيما لا مثل له كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر رد
العين عند الجمهور **وقال** اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى اما صورة فظاهر
واما معنى فلانهما عدلا قيمة فكان اولى من الدراهم التي تفوت فيها المماثلة صورة وروي ان عائشة رضي الله عنها كسرت قصعة
لصفية رضي الله عنها ثم جاءت بقصعة مثل تلك القصعة فردتها واستحسن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وروي ان اعرابيا اتى عثمان
رضي الله عنه **وقال** ان بني عمك عدوا على ابلي فقطعوا البانها واكلوا فصلانها فاحدث الى الزمان فقال عبد الله بن مسعود في
ارى ان ياتي بهذا واديه فيعطي غنمه ابلا مثل ابله وفصلانا مثل فصلانه فرضي به عثمان رضي الله عنه وتمسك الجمهور بالحديث
المشهور وهو ما روي عن النبي عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا فهو نص على
اعتبار القيمة فيما لا مثل له اذ لم ينقل يضمن مثل نصف عبد اخر وبان التعدي مبني على المماثلة وهذه الاموال تتفاوت
في المالية خلقة فتعذر فيها رعاية الصورة اذ لو رعيت لفاتت المماثلة معنى فوجب رعاية المعنى الذي لا تفاوت فيه وهو القيمة
بخلاف المكيلات والموزونات لانها لا تتفاوت خلقة فامكن فيها رعاية الصورة والمعنى **توضيحه** انه لو اشترى عشرة
اقفزة حنطة بعشرة دراهم كان له ان يبيع واحدا منها مرابحة على درهم لعدم تفاوت القفزان وتماثلها والعبيد يجوز للتفاوت
الذي بينهم فلا يعرف قدر الواحد من الجملة قطعا واما حديث عائشة رضي الله عنها فتاويله ان الرد كان على سبيل المروة ومكارم
الاخلاق لا على طريق الضمان فقد كانت القصعتان لرسول الله صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان القصعة كانت من العدديات المتقاربة
واما حديث عثمان رضي الله عنه فقد كان ذلك على سبيل الصلح لا على طريق الضمان لان المتلف لم يكن عثمان والان عين
مواضع جنايته بني عمه الا انه تبرع باداء مثل ذلك عن بني عمه لفرط ميله الى اقاربه وانتصاره به كذا في الاسرار والمبسوط
**قوله** ولهذا اي ولكون المثل الكامل اصلا في الباب وسابقا على القاصر **قال** ابو حنيفة الى اخره والمسالة على وجوه
اما ان كان القتل بعد البرء او قبله واما ان كان القطع والقتل من شخص واحد او من شخصين واما ان كانا خطاين او عمدين
او احدهما عمدا والاخر خطا فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق وكذا ان كان قبل البرء الا
انه من شخص اخر وكذا ان كان قبل البرء من ذلك الشخص ولكن كان احدهما عمدا والاخر خطا وان كانا خطاين من شخص واحد
والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين فهما جنايتان عند ابي حنيفة رحمه الله وجناية واحدة عندهما
فتبين بما ذكرنا ان قوله قطع يد رجل مقيد بالعمد اي قطعها عمدا وان قوله ثم قتله عمدا مقيد بان يكون قبل البرء اي قتله
عمدا قبل برء اليد لانه العمدية لان اي لان للولي تخيير اذ شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لان القصاص مبني على
المساواة في الفعل والمقصود بالفعل وفي القتل بدون القطع مراعاة المساواة في المقصود بالفعل وفيه مع القطع مراعاة
المساواة في المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فيتخير الولي بينهما ولا يمنع من القطع بخلاف الخطا فالمعتبر هناك صيانة

ولو اعتبار القيمة فيما لا مثل له

الجارح الا مداد لا صورة الفعل لان الخطا موضوع عنا رحمة من الشرع علينا وقال لابد له ان يقتل وليس له ان يقطع لان القطع
موقوف في حق الحكم على السراية فاذا سرى سقط حكمه في نفسه وصار قتلا والفعل الثاني نهاية اتمام ما توقف عليه القطع
وحصوله بدليل ان حكمه حكم السراية بعينه فكانا جناية واحدة بخلاف ما اذا تخلل بينهما برء لان الجناية الاولى قد انتهت
واستقر حكمها بالبرء فيكون الثاني انشاء جناية اخرى الا ترى انهما لو كانا خطأين وتخلل برء بينهما يجب ديتان نفس
كما لو حلا بشخصين وبخلاف ما اذا كان الجاني اثنين لان الفعل من الاول لم يتوقف على ان يصير بالسراية فعلا مضافا الى
شخص اخر فلا يمكن جعل الثاني اتماما للاول وبخلاف ما اذا كان احدهما عمدا والاخر خطأ لان باختلاف صفة الفعل يختلف
الموجب فلا يمكن جعل الثاني اتماما للاول كما اذا اختلف الفاعل او محل الفعل وايضاح جميع ما ذكرنا في فصل الخطا انه لو
قطع يده ثم قتله قبل البرء لا يجب الا دية واحدة فكذا ههنا وقلنا معناه اي القتل بعد القطع قبل البرء هكذا اي يحقق موجب
القطع كما ذكرتم وكانا جناية واحدة ولكن من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد وقوله
باب جزاء الفعل اشارة الى ما ذكرنا من الفرق لان الواجب في باب القصاص جزاء الفعل وانما يقتل نفوس بنفس واحدة لتعدد
الافعال بخلاف الخطا فان الواجب فيه بدل الفايت فان جماعة لو قتلوا واحدا خطأ لم يجب الا دية واحدة ومع هذا قد تعدد
الفعل فيجوز ان يتعدد الجزاء **قوله** الا ترى انه يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا يعني ان القتل بعد القطع
كما يصلح اتماما للفعل الاول من وجه فكذلك يصلح ماحيا له بمنزلة البرء من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور السراية بعد فوات
المحل والقتل بنفسه صالح للحكم وهو زهوق الروح فوق الاول لانه ليس هو دالي الزهوق لا محالة بل الغالب فيه عدمه
فيصلح ان يكون الحكم مضافا الى القتل ابتداء الا ترى ان القاتل لو كان غير القاطع كان القصاص في النفس على الثاني خاصة
ولو كان محققا لا محالة لوجب القصاص عليهما ويؤيده قوله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم حل الذكاة قاطع للسراية والا
لما حل المذكى بعد جرح السبع ولهذا قلنا اذا رمى الى صيد بازكا التسمية عمدا او جرحه ثم ادركه وذكاه حل فجعل الفعل
الثاني يصلح ماحيا كما يصلح محققا فلهذا خيرناه بين الوجهين **قوله** ولهذا قلنا ان ركون المثل الكامل اصلا في ضمان
العدوان وسابقا على القاصر قلنا اذا انقطع المثل في المثلي يعتبر القيمة وقت القضاء عند ابي حنيفة رحمه الله لان التحول الى القيمة
انما يكون وقت القضاء اذ المثل هو الواجب في الذمة قبله وهو مطالب به حتى لو صبر الى مجيء اوانه كان له ان يطالب بالمثل
وانما يتحول الى القيمة بالعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان المغصوب من المستهلك مما لا مثل له لان الواجب هناك ولو
كان هو المثل عند ابي حنيفة رحمه الله ولكنه غير مطالب باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته عند ذلك
ولابو يوسف رحمه الله يقول لما انقطع المثل فقد التحق بما لا مثل له في وجوب اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب الذي يجب
به الاصل وذلك الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب ومحمد رحمه الله يقول اصل الغصب اوجب المثل خلفا عن رد العين
وصار ذلك دينا في ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواحد لا يوجب ضمانين ولكن المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك
بالانقطاع عن ايدي الناس فيعتبر قيمته باخر يوم كان موجودا فيه فانقطع كذا في المبسوط **قوله** ولهذا لم نضمن
منافع الاعيان الى اخره اي ولكون المثل الكامل او القاصر شرطا في القضاء قلنا لا تضمن المنافع بالاعيان لانها ليست بمثل



المنافع لانها مثلا ولا قاصرا او معناه ولكن الحج سقط الضمان في حقوق العباد كما في حقوق الله تعالى فانه لو غصب رمحا ان
او والله وهلك عنده لا يجب الضمان للعجز قلت لا تضمن المنافع بالاتلاف للعجز بتسليم المثل واعلم بان المنافع لا تضمن بالغصب
والا بالاتلاف عندنا وقال الشافعي تضمن بهما وصورة الغصب ان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وصورة
الاتلاف ان يستعملها بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت ثم الخلاف في مسئلة الغصب ليس بناء على الاصل
المذكور بل هو بناء على الاختلاف في زوائد الغصب فانها ليست بمضمونة على الغاصب عندنا لان الغصب هو ازالة اليد المحقة
باثبات اليد المبطلة ولا يتصور الازالة في الزوائد لحدوثها في يد الغاصب فكذلك المنافع ادعوا زوائد تحدث في العين شيئا
فشيئا وعنده هي مضمونة لان الغصب ليس الا اثبات اليد المبطلة وقد تحقق ذلك في الزوائد فكذلك المنافع لان اليد تثبت
على المنفعة كما تثبت على العين فاما الخلاف في الاتلاف فبناء على الاصل المذكور وهو القدرة على المثل وعدمها لا على اثبات
اليد وازالتها الا ترى ان الزوائد تضمن بالاتلاف بلا خلاف فيتحقق بما ذكرنا ان الشيخ انما قيد بقوله بالاتلاف احترازا
عن الغصب وبقوله بطريق التعدي احترازا عن الاتلاف بالعقد كالاجارة والعارية ثم منافع الحر مضمونة بالاتلاف عنده
قولا واحدا حتى لو استسخر حرا واستعمله لزمه اجر المثل وغير مضمونة بالغصب في قول حتى لو استولى عليه وحبسه حتى
تعطلت منافعه لا يلزمه شيء لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كثياب بدنه بخلاف العبد وجه قول الشافعي رحمه الله
في مسئلة الاتلاف ان المنافع اموال متقومة فتضمن بالاتلاف كالاعيان وانما قلنا انها اموال لانها لدليل الحقيقة والعرف والحكم
اما الحقيقة فلان المال غير الادمي خلق لمصالح الادمي والمنافع منا او من غيرنا بهذه الصفة وكتعلقها والمصالح في التحقيق
تقوم بمنافع الاشياء لا بذواتها والذوات تصير متقومة ومالا بمعنى فيها اذ كل شيء لا منفعة فيه لا يكون مالا فكيف يسقط حكم
المالية والتقوم عنها واما العرف فلان الاسواق انما تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان التجار والحانات انما بنيت
للتجارة وقد يستأجر المرء حانوتا ويتواجر متفرقا لا يبتغي الربح كما يشتري جملة ويبيع متفرقا واما الحكم فلانها في الشرع عدت
اموالا متقومة حتى صلحت مهرا او ورد العقد عليها وضمنت بالمال في العقود الصحيحة والفاسدة بالاجماع والعقد لا يجعل
ما ليس بمال مالا ولا ما ليس بمتقوم متقوما كورود العقد على الميتة والخمر واذا ثبت انها اموال متقومة وقد تحقق
اتلافها لان الانتفاع بالشيء اتلاف لمنافعه يكون مضمونا عليه ولعلمائنا رحمهم الله في نفي المماثلة بين المنفعة والعين طريقان
احدهما نفيها بنفي المالية والتقوم عن المنفعة اصلا وثانيهما باثبات التفاوت في المالية بينهما بيان الاول ان المنفعة ليست بمال
ولا متقومة فلا تضمن بالاتلاف بالمال كالميتة والخمر وذلك لان صفة المالية للشيء بالتمول والتمول عبارة عن صيانة الشيء وادخاره
لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف فان الاكل لا يسمى تمولا والمنافع لا تبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى فكيف يرد عليها التمول
وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان ومبناه لا يسبق الوجود فان المعدوم لا يوصف بانه متقوم اذ المعدوم ليس بشيء
وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز كالصيد والحشيش والاحراز لا يتحقق فيما لا يبقى زمانين فكيف يكون متقوما ولان
**قوله** المنافع توصف بحرزة احراز ما قام به لانا نقول ان ذلك يوجب انها تكون محرزة للغاصب لا للمغصوب منه
فذلك لا يوجب الضمان عليه كما في زوائد الغصب ليست بمضمونة عندنا ولو كانت محرزة للمغصوب منه فذلك لا يوجب الضمان ايضا لانه

احرازه ممن لا يقصد به وذلك لا يوجب الضمان كالحشيش النابت في ارض مملوكة لا يكون مضمونا بالاتلاف وان كان محرزا ضمن
لاحراز الارض وعلى هذا نقول الاتلاف لا يتصور في المنفعة لانه لا يحل المعدوم ولا يأتي مقترنا بالوجود لانه ضده فيمتنع
الوجود وانما يأتي بعده وهو لا يبقى في الزمان الثاني ليحله الاتلاف واثبات الحكم بدون تحقق سببه لا يجوز وبيان الثاني ان
ضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص والمنافع وان كانت متقومة فهي دون الاعيان في المالية فلا تضمن بالاعيان
كما لا تضمن الدين بالعين والردي بالجيد وهذا لان المنفعة تتقوم بالعين والعين تتقوم بنفسها وما تقوم بغيره تبع له
والتفاوت بين التبع والمتبوع ظاهر وكذا المنافع لا تبقى وقتين والعين تبقى اوقاتا وبين ما يبقى وبين ما لا يبقى تفاوت عظيم
قوله ضرورة كون الشيء مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثلا له لانه اسم اضافي كالاخ والعين لا تضمن بالعدوان
بالمنفعة فظهر انه لا مماثلة بينهما يوضحه ان المنفعة لا تضمن بالمنفعة عند الاتلاف حتى لو سكن في خان واحد على
تقطيع واحد لا يكون منفعة احدهما مثلا لمنفعة الاخرى عند الاتلاف بالاجماع مع ان المماثلة بين المنفعة والمنفعة اظهر منها بين
العين والمنفعة فلان لا تضمن المنفعة بالعين وهي الدراهم او الدنانير اولى قال الشيخ رحمه الله اشار بقوله لان العين
ليس بمثل لها الى آخره الى الطريق الاول وبقوله ولان التفاوت بين ما يبقى الى آخره الى الطريق الثاني قوله الا ان
تثبت احرازها استثناء منقطع من قوله وليس لما لم يبق صفة التقوم اي ليس لما لا يبقى صفة التقوم حقيقة الا انه بعد احرازها
شرعا بخلاف القياس فيتقوم وهو في الحقيقة جواب سؤال مقدر وهو ان يقال قد ثبت لها صفة التقوم في باب العقد
مع استحالة احرازها حقيقة لعدم بقائها زمانين فيجوز ان تثبت لها هذه الصفة في الاتلاف ايضا فقال ليس كذلك العقد الذي
فاجاب بلزوم احرازها وتقومها في باب العقد انما ثبت غير معقول المعنى بناء على جواز العقد يعني لما جاز العقد شرعا ثبت
الاحراز ضرورة بناء عليه فلا يثبت في غير موضع العقد قوله ولا يقال قد يثبت التقوم لها في غير العقد ايضا كما اذا
وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره يجب عليه نصف العقر لصاحبه لانا نقول منافع البضع الحقت بالاعيان عند الدخول على
ما عرف فيكون الضمان في مقابلة العين حكما ولانها انما تضمن بالعقر اذا كانت في شبهة العقد فاما اذا كان عدوانا محضا
فلا يجب العقر وانما يجب الحد وهذا الجواب يشير الى عدم صحة المقايسة بين العقد والاتلاف لكون الاصل غير معقول
المعنى قوله ولان التقوم في حكم العقد ثبت بقيام العين مقامها جواب آخر عن هذا السؤال يعني لما كان بالناس حاجة
الى هذا العقد اقام العين المنتفع بها مقام المنفعة في قبول العقد اذ لا بد له من محل الا ترى انه لو اضاف العقد الى المنافع الشرع ح
لا يصح بان قال آجرتك منافع هذه الدار شهرا بكذا عند حدوث المنفعة من حكم العقد فيها فيثبت التقوم لها بهذا الطريق
ولا تتقوم بدون العقد ولا يوجد في العدوان فتبقى الحقيقة معتبرة قوله وهذا اصح اعلم بان ان فيه من جعل المنافع
المعدومة في باب الاجارة كالموجودة حكما لان العقود لا تصح الا مضافة الى محال الحكم وهو الملك انما يثبت
في المنفعة دون الدار ولا بد من وجودها حال العقد اما حقيقة او تقديرا من جهة الشرع ليكون الحكم في المعقد على محل الحكم
المحقق فانزل المنافع موجودة تحريا لصحة العقد واعتبرت الاضافة الى الدار لانها محل المنفعة فصارت المنفعة بذكرها
مذكورة لا باعتبار انها حدثت بطارئة الوجود وصار كالنطفة في الرحم تعطى لها حكم الولد الحي باعتبار العاقبة وعند



عقد الاجارة مضاف الى العين التي هي محل حدوث المنافع خلفا عن المنافع في حق كونها شرطا للعقد لانه لا يثبت الحكم الا
بالاضافة الى المحل فصار وجود المحل شرطا لصحة العقد ولتعذر اعتبار هذا الشرط بحقيقته في حق المنافع اذ لا وجود
لها حالة العقد ولا بقاء لها بعد الوجود فاقيمت الدار مقام المنفعة لصحة الاضافة ثم بعد ما وجد اللفظان المرتبطان
وصارا علة لاثبات حكم يتأخر عملهما في اثبات الحكم وهو الملك الى حين وجود المنافع حقيقة ساعة فساعة ومن اصحابنا
من قال اللفظ الصادر منهما مضافا الى المحل المنتفع به صح كلاما وهو العقد منهما اذ العقد فعلهما ولا فعل يصدر منهما سوى
ترتيب القبول على الايجاب فاما الانعقاد حكم الشرع يثبت وصفا لكلامهما شرعا في ان يقال العقد قد وجد منهما
وذلك عبارة عن كلامين يترتب احدهما على الآخر فيحكم الشرع بالانعقاد عند حدوث المنافع ساعة فساعة كذا في اشارات
الاسرار للشيخ ابي الفضل الكرماني رحمه الله فعلى الطريق الاول يكون العقد منعقدا في حق العين والحكم يتأخر في المنفعة
وعلى الطريق الثاني ينعقد على المنفعة لا على العين فاذا عرفت هذا فنقول اجاب الشيخ عن السؤال المعلل على
معتقد الخصم اولا بقوله الا ان ثبت احرازها بولاية العقد لان هذا الكلام يدل على ان العقد يرد على المنفعة اصلا ثم
اجاب على مذهبه ثانيا بقوله ولان التقوم الى آخره ورجح مذهبه بقوله وهذا اصح ووجهه ان ما قال الخصم قلب
الحقيقة وهو جعل المعدوم موجودا وما قلنا ابقاء الامر على حقيقته وتأخير الحكم الى حين الوجود وانه قابل للتأخر
والتراخي كما اذا اوصى بما يثمر نخيلته يتأخر حكمه الى حين وجود الثمرة لا انها تجعل موجودة ولان اقامة السبب مقام المسبب
في الشرع امر شائع كاقامة السفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث والبلوغ مقام اعتدال العقل وحدوث الملك مقام شغل
الرحم في وجوب الاستبراء فاما جعل المعدوم موجودا فليس في الشرع استمرار مثل استمرار ما ذكرنا فيكون ما قلنا اصح
قوله الا ترى ان ضمان العقد فاسدا كان او جائزا يجب بالتراضي جواب آخر عن ذلك السؤال المقدر بطريق التوضيح
وهذا الجواب يثبت وصفا مفارقا به يفسد القياس وصار كانه قال لا يصح القياس لانه يثبت التقوم غير معقول
المعنى في المقيس عليه وصفا فارق به المقيس وهو الرضا لان للرضا اثرا في ايجاب اصل المال وفضل فيجب الاجر بالتراضي
فاما ضمان العدوان فيبنى على اوصاف العين والرجوع الى اوصاف المحل يوجب عدم الضمان ههنا فصار هذا القياس كما
قيل مثل الفرع حدث كما اذا مسح وبال والغرض من ايراده هو الجواب عن العقد الفاسد لان ما ذكر اولا انما يصلح جوابا
عن العقد الصحيح لا عن الفاسد لان ثبات التقوم بطريق الضرورة انما يكون في العقد الجائز دون الفاسد فيلزم منه ان لا يتقوم المنافع
فيه كما في الاتلاف والغصب فاما اثبات التقوم والتزام المال بطريق التراضي فموجود في العقد الصحيح والفاسد بخلاف الاتلاف
والغصب فتم الانفصال عن لزوم العقد الفاسد على ما ذكره او لان سوال التقوم لما ظهر في حق العقد لا يميز فيه بين الصحيح والفا سد
سد بل يؤخذ حكم الفاسد من الصحيح ولا يجعل الفاسد بنفسه اصلا قوله ولان التفاوت قد ذكرنا ان التفاوت بين
العين والمنفعة من وجهين احدهما ان العين تبقى والمنفعة لا تبقى والثاني ان المنفعة تتقوم بالعين لكونها عرضا والعين تتقوم بنفسها
فجمع الشيخ بين الوجهين بقوله بين ما يبقى وما لا يبقى وبين ما يقوم بنفسه وبين العرض القائم به اي العرض الذي لا يبقى وهو مع ذلك قائم بغيره
قوله تفاوت فاحش قال الشافعي رحمه الله التفاوت باعتبار البقاء لا يؤثر في المنع من ايجاب الضمان لعد

المساواة في الوجود كما اذا اتلف ما يتسارع اليه الفساد كالجمد والبطيخ فانه يضمن الدراهم ولا مساواة بينهما في البقاء
لان الدراهم تبقى ازمنة كثيرة والجمد ونحوه لا يبقى فكذا التفاوت الذي بين العين والمنفعة في البقاء لا يمنع عن وجوب الضمان
لتساويهما في اصل الوجود فاجاب الشيخ بان التفاوت بينهما فاحش لا نسبة بينهما المساواة بينهما تمنع عن ايجاب الضمان
وهذا لان المماثلة انما يعتبر في المعنى الذي بني عليه الضمان وهو المالية اي كل معنى فان الدراهم مثل الحيوان في المالية لا غير
وبينهما التفاوت في نفس المالية لما ذكرنا ان مالية المنافع لا تساوي مالية الاعيان لانها لا تقبل البقاء والمالية صفة للموجود
فاذا كان الموجود غير قابل للبقاء كيف يكون معنى المالية فيها مثل معنى المالية في الاعيان فانه التفاوت بين العين والدين
بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم في مقدار البقاء لانه يبقى زمانين او ازمنة كثيرة لا الى
الدراهم اكثر بقاء منه ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان وهذا لان المساواة بين المتلف وبدله انما تشترط حال وجوب
الضمان لانها حال اقامة احدهما مقام الاخر فيجب ان يكون كل واحد منهما موصوفا بالبقاء ليصح المقابلة بوجود المساواة فاما
البقاء بعد الاقامة فليس من موجب الغصب والعدوان فلهذا لا يمنع التفاوت بعد ذلك عن وجوب الضمان **قوله**
باعتبار الحاجة اليها فان قيل الحاجة ماسة الى اهدار هذا التفاوت بينهما انفساد الباب العدوان اذ في اعتباره
انفتاح باب الظلم وتضييق الامر على الناس قلنا ليس الامر كما زعمت فان مسائل الحاجة فيما يكثر وجوده وهذا ما كان
مشروعا لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهي عنه وسبيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا للزجر التعزير والحبس
فانه ذكر في المبسوط وعندنا يأثم ويؤدب على ما صنع ولكن لا يغرم شيئا فان قيل في اعتبار هذا التفاوت ابطال حق المالك
اصلا وفي اهداره اي بالضمان ابطال حق الغاصب وصفا فكان ترجيح صاحب الاصل اولى كيف وانه مظلوم والغاصب
ظالم والحاق الضرر بالظالم اولى قلنا حق الغاصب مع انه ظالم محترم معصوم لا يجوز تفويته عليه ولهذا قدر الضمان
بالمثل وانما يجوز استيفاء الضمان منه على طريق الانتصاف مع قيام حرمة ماله فلا يترجح حق المغصوب منه على الغاصب واما
قوله حق الغاصب يفوت وصفا وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لان حق المالك لا يفوت بل يتأخر الى دار الجزاء لتعذر
الاستيفاء كحق الشتم والاذى فاما حق الغاصب في الوصف فيبطل اصلا لانه يستحق عليه بعض المالية وما يلحق
بالغصب الذي هو محرم شرعا لا يتوصل به الى ايجاد الاخر فكان تأخير الاصل اهون من ابطال الوصف يوضحه ما ذكرنا انا لو
اوجبنا عليه زيادة على ما اتلف كان ظلما محضا قال الشيخ لان الموجب هو الشرع وذلك لا يجوز واذا لم نوجب الضمان لتعذره
الى المثل كان ذلك لضرورة ثابتة في حقنا وهي انا لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم وقوله الا ترى توضيح
لقوله وسقط اعتبار هذا التفاوت ودليل عليه والتقرير وسقط اعتبار هذا التفاوت لانه لو لم يسقط وبقي معتبرا
لادى الى ابطال العقود اصلا **قوله** يبطلها اصلا اي العقود لانها شرعت للاسترباح ولا يحصل ذلك الا
بالتفاوت بين البدل والمبدل فان البايع يرى خيرية الثمن نظرا الى جانبه والمشتري كذلك في جانب المبيع فيثبت بذلك طلبا
للفضل الذي يناله كل واحد منهما في مال صاحبه ولا كذلك في باب العدوان لما ذكرنا وقد اوردت هذه المسألة في بعض النسخ
بطريق اخر فلا بد من شرحه ايضا فنقول قوله وليس الى التقوم حاجة اذ الاستبدال يصح من غير التقوم معناه انه قد



تقومت في باب العقود لا بطريق الضرورة اذ هي تندفع بالاستبدال من غير تقوم كما في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد
ولما تقومت فيه من غير ضرورة عرفنا انه هو الاصل فيها فيثبت تقومها في ضمان العدوان ايضا ثم اجاب عنه فقال ان القياس
يأبى ثبوت تقومها لما عرف من الدلايل ولكنها تقومت بالنص في العقد بخلاف القياس مع انه لم يكن الى التقوم حاجة فيقتصر على مورد
النص لكونه غير معقول المعنى **قوله** وانما قلنا ذلك اي بان التقوم ثبت نصا بخلاف القياس لان الله تعالى شرع ابتغاء
الابضاع بالمال المتقوم بقوله عز ذكره ان تبتغوا باموالكم والاموال انما تعرف في الشرع بواسطة الاحراز الذي يثبت التقوم
للاموال فثبت ان الابتغاء بالمال المتقوم ثم هذا النص يقتضي ان لا يكون الابتغاء الا بالمال لان معناه والله اعلم واحل لكم
ما وراء ذلك بشرط ان تبتغوا باموالكم والمشروط لا وجود له بدون الشرط والشرع جوز الابتغاء بالمنافع فانه اذا تزوج امرأة على
رعي غنمها سنة جاز قال بعض اصحابنا العلماء انما جرى ذلك في شريعتنا فحق ضرورة ان المنافع في العقد اموال متقومة حتى يصح
الابتغاء بها ويطلق المقابلة لانه قياس مع الفارق على ما بيناه ولا يثبت مثل ذلك بالعدوان يعني لا يثبت به اصل المال
ولا فضل فانه اذا اتلف جلد ميتة لا يجب عليه شيء ولو اتلف ثوب انسان لا يجب عليه اكثر من قيمته فعلم انه لا اثر للعدوان في ايجاب
اصل ولا فضل والله اعلم **قوله** لان المال لا يماثل للنفس صورة وهذا ظاهر اذ لا مماثلة بين الادمي والابل والدراهم
صورة ولا معنى لان الادمي مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل له ولا مساواة بين المالك والمملوك بل بينهما غاية التضاد
في الدرجة هذا في الدرجة العليا وذلك في الدرجة السفلى ولان معنى المال هو ما خلق لمصالح الادمي ومعنى الادمي هو ما
خلق لعبادة ربه والخلافة في ارضه لاقامة حقوقه وتحمل امانته ولا مساواة بين المعنيين ولان المال جعل مثلا للمال لاتحاد الغرض
صورة ومعنى في قدر المالية لا غير وهذا المتلف ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما منسدا ولان المثل معنى عبارة عن
قيمة الشيء وهي عبارة عن قدر ماليته بالدراهم او الدنانير واذا لم يكن الشيء مالا لم يكن له قيمة كذا في الاسرار **قوله** ولهذا
قلنا اي ولكون المماثلة غير معقولة بين المال والنفس قلنا المال غير مشروع بطريق المثل عند احتمال القود وانما قيد به قوله مثلا
لان المال بطريق الصلح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق وبيان هذا ان موجب العمد القود على التعيين عندنا لا يعدل عنه الى
المال الا صلحا وهو احد قولي الشافعي وفي قوله الاخر موجبه القود او الدية والخيار الى الولي لا على التعيين لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فاهله
بين خيرتين ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية فهذا تنصيص على ان كل واحد منهما موجب القتل وان الولي مخير بينهما ولان
وجوب المال هو الاصل في القتل شرع لجبر حق المقتول فيما فات عليه بدليل حالة الخطأ فان الفوات عليه في الوجهين يقع على نمط
واحد الا ترى انه ينتفع به بقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه اما القصاص فلا ينتفع به الوارث اذ التشفي يحصل له ولهذا كان المقتول
شهيدا في العمد دون الخطأ لان نفع القصاص لا يعود اليه بخلاف نفع الخطأ الا ان الشرع اوجب القصاص ضمانا زائدا لمعنى
الانتقام وتشفي الصدر نظرا للولي وابقاء للحيوة فزعم لا ينفي الضمان الاصلي لكنه تعذر الجمع بينهما لان كل واحد منهما يجب
حقا للعبد حتى يعمل فيه الاسقاط ويورث عنه ولا يجوز الجمع بين الحقين لمستحق واحد بمقابلة محل واحد فاثبتنا الجمع بينهما على سبيل
التخيير قلنا انه اتلف مضمونا فيتقيد ضمانه بالمثل ما امكن كما في اتلاف المال وتفوت حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم والمال
ليس بمثل للمتلف لما ذكرنا والقصاص مثل له صورة لانه قتل وافاته حيوة كالاول ومعنى لان المقصود بالقتل ليس الا الانتقام

والثاني في معنى الاستيفاء كالاول ولهذا سمي قصاصا وهو مقابلة النفس بالنفس كما قال تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
فمع القدرة على المثل الكامل لا يجوز المصير الى غيره لانه سابق على اقسام القضاء الا ترى ان الصوم لا يجوز قضاؤه بالفدية
مع القدرة على المثل الكامل وهو الصوم لما ذكرنا فان قيل كما ان المال ليس بمثل للقصاص او النفس فكذا القتل ليس
بمثل للقطع مع القتل فيما تقدم فينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل مع القدرة على القطع والقتل قلت المال ليس بمثل
للنفس صورة ولا معنى فاما القتل فمثل للقتل صورة ومعنى ومثل للقطع معنى لا صورة فلهذا النوع من المماثلة كان الواجب
في الابتداء احدهما اما الجمع او الاقتصار فلا يكون الاقتصار اسقاطا عن الواجب الاصلي مع القدرة على استيفائه الى خلفه بخلاف
الدية في القتل العمد لانها لو وجبت كانت خلفا عن القصاص لانه الواجب الاصلي دون الدية لانها ثابتة منها وبين الغاية بوجه
فيكون اختيار الدية انتقالا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه ولان الاقتصار بمنزلة استيفاء بعض الحق واسقاط الباقي
ولهذا جاز الاقتصار بالاجماع **قوله** وهو ان القصاص الى الاحياء الذي هو المقصود من شرعية الضمان اقرب بيانه
ان الاول فات حيوة فيكون المثل القائم مقام ما يجبر به الفائت وانما يحصل ذلك بتلاف حيوة يحصل حيوة للولي القائم
مقام القتيل وذلك في القصاص من ايجاب المال لان ما فات الحيوة مضمونة بما يقوم مقامها وانما يقوم مقام الحيوة حيوة اخرى
لا مال اذ كل الدنيا لا تسوى حيوة ساعة وقد نص الله تعالى على ان في القصاص حيوة لنا وذلك في شرعيته واستيفائه اما
الاول فلان من قصد قتل عدوه وتفكر انه يقتص منه فانه ينزجر عن ذلك فيكون القصاص حيوة لهما جميعا فعلى هذا يكون
الخطاب لكافة الناس واما الثاني فلان من قتل انسانا يصير حربا على اولياء القتيل خوفا على نفسه وهم يخافونه لانه يتعرض
عليهم لغيظ على ما عليه عادات المتغلبة فمتى قتلوه قصاصا اندفع عنهم الشر والهلاك وبقيت حيوتهم وعلى هذا يكون الخطاب
للورثة واستيفاء سمي دفع الهلاك من الحي احياء قال تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا فيكون في القصاص حيوة
اولاده وفي حيوتهم حيوته لان بقاء الرجل ببقاء ولده من طريق المعنى ولهذا يسعى لولده كما يسعى لنفسه فثبت ان القصاص الى
الاحياء اقرب واما قوله اقرب لان المال نوع قرب الى المقصود اذ بوجوبه قد يمتنع القاتل عن القتل وباستيفائه
يمتنع الولي عن الانتقام لكنه دون القصاص في هذا المعنى فلهذا كان القصاص اقرب الى المقصود **قوله** وانما شرع
المال جواب عما قال ان في ان المال مثل للنفس بدليل حالة الخطأ فقال انما شرع المال في تلك الحالة لاجل صيانة الدم
عن الهدر فانه عظيم الخطر وتعذر ايجاب القصاص لا بطريق انه مثل وتخصيصه ان القصاص نهاية في العقوبة المتحملة الى ...
فلا يجوز مواخذة الخاطئ لكونه معذورا فيه ونفس المقتول محترمة لا تسقط حرمتها بعذر الخاطئ فوجب صيانتها عن الاهدار
فاوجب الشرع المال في حالة الخطأ لصيانة النفس المحترمة عن الاهدار لا لانه مثل كما اوجب الفدية على الشيخ الفاني عند وقوع
اليأس له عن الصوم وذلك لا يدل على ان الاطعام مثل الصوم فيكون في ايجاب المال منة على القاتل بان سلمت له نفسه مع انه سلب
نفسا معصومة ومنة على المقتول بان لم يهدر حقه بالكلية فيجعل به صواب او صواخ ... ان القاتل معذور واذا ثبت هذا
في الخطأ ففي كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تعذر القصاص مع بقاء المحل المعنى في المحل يجب المال ايضا
لان المخصوص من القياس يلحق به ما يكون في معناه من كل وجه فالاب اذا قتل ابنه عمدا يجب المال لتعذر ايجاب القصاص ...



واذا عفى احد الوليين يجب للاخر المال لانه تعذر عليه استيفاء القصاص لمعنى في القاتل وهو انه حيي بعفو بعض الاولياء فكان
ذلك في معنى الخطأ فوجب المال للاخر بخلاف ما اذا مات من عليه القصاص لان تعذر الاستيفاء لفوات المحل فلا يكون في معنى
الخاطئ وفي لفظ الشيخ اشارة الى ما ذكرنا حيث قال وانما شرع عند عدم المثل ولم يقل في حالة الخطأ اذ وجوب المال ليس
مختصا بحالة الخطأ بل هو ثابت في غيرها من الصور كما ذكرنا فلهذا قال عند عدم المثل ليكون شاملا للصور جميعا **قوله**
ولهذا اي ولما ذكرنا ان ما ليس بمال لا يكون المال مثلا له فلا يجوز ان يضمن به قلنا اذا شهد الشهود على رجل بالعفو عن القصاص
ثم رجعوا بعد القضاء لم يضمنوا للولي القصاص شيئا عندنا وما ذكره ههنا يدل على ان عند الشافعي يضمنون لولي القصاص الدية كان ...
دراية في التهذيب ولو وجب القصاص على رجل وقتله اجنبي يجب عليه القصاص لورثته وحق من له القصاص في تركته ولو عفى وارثه
عن القصاص على الدية فالدية للوارث لا لصاحب القصاص وحق من له القصاص في تركته فهذا يدل على ان الاجنبي لا يضمن عنده للولي
القصاص كما هو مذهبنا وكذا ذكر في الاسرار ايضا وسنذكر الفرق له على تقدير الوفاق وقوله او بقتل القاتل اضافة المصدر
الى المفعول **قوله** لان القصاص ملك متقوم للولي الا ترى ان القاتل اذا صالح في مرضه على الدية يعتبر ذلك من جميع المال
ولو اتلفوا عليه ذلك بشهادتهم يضمنون عند الرجوع وان لم يكن مالا كما يضمن النفس بالاتلاف حالة الخطأ وكذا القاتل اتلف
عليه حقه المتقوم فيضمن وان لم يضمن عنده كما هو المذكور في التهذيب والاسرار فالفرق له ان القاتل انما اتلف ضمن الاتلاف
المحل لا قصدا اليه فلا يضمن بخلاف الشهود فانهم اتلفوا قصدا اليه وعندنا ان ملك القصاص ضروري فيظهر في حق العفو حيث تطرق به
الى الاستيفاء دون ان المملوك عليه حتى لم يصر المحل مملوكا له فلا يظهر في حق القتل الثابت في الاسرار ولنا ان الملك ليس بمال
متقوم فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ملك فعل على من عليه القصاص وملك حيوته في حق الاستيفاء
وشرعيته لمعنى الاحياء فلا يكون المال مثلا له الا ان القاتل انما يلتزم في الصلح الدية بمقابلة ما هو من اصول حوائجه وهو محتاج الى
هذا الصلح لابقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا يعتبر من جميع المال **قوله** وانما شرعت الدية جواب عما
الذي هو المتمسك عليه للخصم وقال لا يجوز القصاص على الخطأ لان وجوب المال ورد على خلاف القياس لصيانة الدم عن الاهدار واظهار
خطر المحل وما في الشهادة اهدار دم ليضمن بالضمان بل فيه ابطال ملك القصاص باثبات العفو والعفو مندوب اليه فيكون
اهداره جائزا بهذا الطريق وهو العفو بل حسنا لقوله تعالى ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور ولان القصاص حيوة حكما
وفي العفو حيوة ولا يمكن ايجاب الضمان لمعنى الصيانة وصار كان الشهود اتوا على فعل مندوب المراد من الاهدار ههنا
عدم ايجاب شيء من المال بمقابلته **قوله** ولهذا اي ولما بينا ان ما ليس بمال متقوم لا يضمن بالمال قلنا اذا شهد شاهدان
بالطلاق بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يضمنان للزوج مهر
مثلها وكذلك اذا قتل رجل منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا وعنده يضمن مهر المثل للزوج وكذلك لو ارتدت
المرأة بعد الدخول لم تغرم للزوج شيئا عندنا وعنده يجب مهر المثل عليها كذا في المبسوط وذكر في ايضاحات الاسرار للشيخ ابي الفضل
الكرماني رحمه الله في مسئلة رجوع شهود الطلاق بعد الدخول جانب الشافعي ولا يلزم المرأة اذا ارتدت بعد الدخول لا تضمن
للزوج شيئا وقد فوتت عليه الملك بالردة كما فوت الشاهدان ههنا لان الردة توثر في تغير الاعتقاد لا في النكاح قصدا وان ...

الملف بالشهادة قصدا فهذا يخالف ما ذكر في المبسوط عن ابي نصر في مسألة الردة فيحمل على ان له في المسألة قولين وذكر في التهذيب
ان وجدت الردة بعد الدخول فقد استقر مهرها بالدخول فلا يسقط بالردة وان وجدت قبل الدخول نظر فان ارتدت
المراة سقط مهرها لان الفسخ من قبلها وان ارتد الزوج فعليه نصف المهر ومما يؤيد ما ذكرنا ابو الفضل رحمه الله تمسك الشافعي
بان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا الا ان الزائل عين الثابت فيتقوم ضرورة تقومه في احدى الحالتين
تقومه في الحالة الاخرى كملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا ابدال بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر ويجب
بالفاسد قيمته كما في الاعيان الا ترى ان الزوج لو خالعها على مال يجوز وما لم يكن متقوما لا يصير متقوما بالعقد كالخمر والميتة
وانما المعاوضة لاقامة المسمى من المال مقام اصل القيمة بتراضيهما ولنا ان الملك ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال عند الاتلاف لان
ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى لان معنى الشيء ما شرع او خلق ذلك الشيء له وملك النكاح شرع للسكن
والازدواج وانما تحكم اصله النسل وابقاء العالم والمال خلق بذلة لاقامة المصالح فاني يتماثلان ولان ملك النكاح في حكم جزء من الادمي
بمعنى تفرع الادمي منه فكان معتبرا به معنى فانه خلق مالكا للمال والمال خلق بذلة مملوكا له فكيف يتشابهان قوله وانما يتقوم
بالمال بضع المراة جواب عما استدل الشافعي انه متقوم ثبوتا فيتقوم زوالا فقال انما المتقوم عند الثبوت بضع المراة لا
الملك الوارد عليه ولا يلزم من تقومه تقوم الملك لان ذلك لاظهار خطر ذلك المحل لكونه مصونا عن الابتذال حيث لا يتملك مجانا فان
ما يتملك المرء مجانا لا يعظم خطره عنده وذلك محل الخطر مثل خطر النفوس لان النسل يحصل منه فاما الملك الوارد عليه فليس
بذي خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولا ولي ولا عوض ولا اعلام عليه لو وقف على بعض المقدمات حالة الابطال
لا يدل على كونه غير خطير في تلك الحالة فانه لو اتلف مال المتقوم بلا شهادة بان اكله او يلقيه في البحر صح ومع هذا لو اتلفه عليه انسان ضمن
لانا نقول انما ضمن باعتبار مملوكية الذي هو متقوم في ذاته حقيقة لا باعتبار ملكه وقد بينا انه ليس بمتقوم حقيقة فلا يضمن
قوله ولهذا اي ولان تقوم البضع لاظهار خطر المحل لا يظهر للبضع حكم التقوم عند الزوال اي عند خروجه من ملك الزوج
عند زوال ملك الزوج عنه لان معنى الخطر للمحل انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه باثبات الملك فاما عند زوال الاستيلاء
عنه واطلاقه فلا ولهذا لو زوج الاب الصغير جاز ويعتبر ولو خالع ابنته الصغيرة بمالها من مهرها لم يجز قوله ولا يلزم النهي
بالطلاق قبل الدخول جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود الذين شهدوا بالشهادة على الطلاق قبل الدخول
ثم الرجوع بعد القضاء بها نصف المهر عندكم فثبت انه متقوم عند الزوال ايضا فقال الشيخ لم يجب ذلك قيمة
لما اتلفوا عليه وهو البضع فقيمته مهر المثل تاما ولانهم يضمنون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل بكثير او اكثر منه
بكثير فلو ضمنوا بدل الملك لما اعتبر نصف الواجب بالعقد كما في حالة الشراء الا ان لا يعتبر الثمن عند الاتلاف وهذا القدر
يكفي جوابا عن النقض ثم بين وجه لزوم نصف المسمى فقال لكن المسمى الخ وبيانه ان عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة قبل
الدخول يسقط جميع الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافا الى الزوج ولو لم يكن بانتهاء النكاح فهم باضافة الفرقة اليه منعوا العلة
المسقط عن ان تعمل عملها في النصف فكانهم الزموا الزوج ذلك النصف بشهادتهم او هم قووا ايد في ذلك النصف بعد
فوات تسلم البضع فكانوا بمنزلة الغاصبين في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع ولا يلزم على ان الابن اذا اكره امراة ابيه حتى زنى

النكاح ح

واولم

بها قبل الدخول يغرم الابن نصف المهر ويرجع به على الاب لم يوجد منه ما تقرر الفرقة مضافة الى الاب لانا نقول هو باكراهه
اياها مانع مقرر الفرقة مضافا اليها وذا موجب نصف الصداق على الاب فكانه الزمه ذلك وفوته عنه فلذلك يضمن وهذا
الجواب هو مختار المتاخرين وعبارة المتقدمين ان المهر قبل الدخول على شرف السقوط فان المراة اذا ارتدت والعياذ بالله
او قبلت ابن الاخ يسقط عنه كل المهر والشهود بشهادتهم اكدوا ما كان على شرف السقوط فكانهم الزموه ذلك فلهذا ضمنوا
ولكنهم قالوا الاسلم ان التاكيد بالمهر كله وجب متاكدا بنفس العقد لانه ينتهي به الا الوطي الذي يجري مجرى القبض وهذا العقد
لا يتعلق تمامه بالقبض على ما عرف وليس سلمنا التاكيد فلا نسلم ان تاكيد الواجب سبب للضمان الا ترى ان الاب لو شهدوا
على الواهب باخذ العوض حتى ابطل القاضي عليه حق الرجوع ثم رجعا وقد هلكت الهبة لم يضمنا للواهب شيئا وقد اكدا بشهادتهما العوض
حكم زوال ملكه ولم يجر مجرى الازالة ابتداء كذا في الاسرار ولما كان جواب المتاخرين اقرب الى التحقيق اختاره الشيخ رحمه الله
قوله كما قال الشافعي متصل بقوله تاما كاملا لا بقوله قيمة للبضع على ما ظن البعض فان عند الشافعي رحمه الله
اذا كان ما ذكرنا بعد الدخول يجب على الشهود تمام مهر المثل فيه لم احد او ان كان قبل الدخول فكذلك في رواية المزني عنه
وفي رواية الربيع عنه يجب عليهم نصف مهر المثل لان الزوج لم يغرم لها الا نصف المسمى وقد عاد اليه نصفه الا ترى انهم
لو شهدوا بالاقالة ثم رجعا لم يغرما شيئا لانهما اخرجا السلعة عن ملك المشتري بعقد رد اليه الثمن والاصح هو الاول لانهم اتلفوا
جميع البضع فيجب عليهم جميع بدله ولا اعتبار بما غرم الا ترى انه يرجع بمهر المثل وان غرم المسمى سواء كان مهر المثل اقل من
المسمى او اكثر وكذا لو ابرأته عن الصداق يرجع بمهر المثل على الشهود وان لم يغرم شيئا كذا في التهذيب قوله فسخ بقوله
تاما كاملا كما قال ان فيه اشارة الى ان هذا المذهب قوله فمثل رجل تزوج امراة على عبد مطلق وجب الوسط
عندنا لو اتاها بالعين اجبرت على القبول وان اتاها بالقيمة اجبرت على القبول وعند الشافعي رحمه الله لا تصح التسمية ويجب مهر
المثل لان النكاح عقد معاوضة فيكون قياس البيع والعبد المطلق لا يستحق بعقد المعاوضة فكذا بالنكاح وهذا لان المعقود
بالمسمى مهرا هو المالية وبمجرد ذكر العبد لا تصير المالية معلومة فلا يصح التزامه بعقد المعاوضة لجهالته الا ترى انه لو
سمى ثوبا او دابة او دارا لم يصح التسمية فكذا اذا سمى عبدا ولنا ان المهر انما يستحق عوضا عما ليس بمال والحيوان
يثبت دينا في الذمة مطلقا فيما يقابل ما ليس بمال الا ترى ان الشرع اوجب الدية مائة من الابل واوجب في الجنين غرة عبدا
او امة فاذا جاز ان يثبت الحيوان مطلقا دينا في الذمة عوضا عما ليس بمال فكذلك يثبت ههنا وهذا لان المهر باعتبار
المالية مال وجب ابتداء والجهالة المستدركة في التزام المال ابتداء لا تمنع صحته كما في الاقرار فان من اقر لانسان بعبد صح
اقراره ولكن لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فاوجب الشرع الوسط نظرا لهما كما في الزكوة اوجب
الوسط نظرا للفقراء وارباب الاموال وهذا بخلاف تسمية الثوب او الدابة لان الجهالة فيهما جهالة الجنس لانه يشتمل على
اجناس مختلفة ومعنى كل جنس معدوم في الجنس الاخر ولا تتحمل فاما العبد فيهما فمعلوم الجنس ولكنه مجهول الوصف وهو جهالة
يسيرة وتتحمل فيما ينبني على المسامحة وهو النكاح دون ما ينبني على المضايقة وهو البيع واذا ثبت ان الواجب هو الوسط فاذا اتى
به اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب ولو اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشيء قضاء لا محالة

اذ هو تسليم مثل الواجب ولهذا لا يجب القيمة الا عند العجز عن تسليم الاصل ولكن هذا الاصل وهو المسمى لما كان مجهولا باعتبار
الاصل ومعلوما باعتبار الجنس صح تسليمه باعتبار كونه معلوما كما لو كان عبدا بعينه واحتمل العجز باعتبار جهالة الوصف
اذ لا يمكنه تسليم المجهول صحت القيمة بهذا الاعتبار كما اذا سمى عبد الغير او سمى عبد نفسه فاستحق لما كان الاصل وهو العبد
المسمى لا يتحقق اداؤه لجهالة وصفه الا بتعيينه اي بتعيين الاصل وهو المسمى وهو من اضافة المصدر الى المفعول والتعيين
لا يمكن الا بالتقويم صار التقويم اي القيمة اصلا من هذا الوجه اي من هذا الاعتبار وقبل العبد الذي يتعين به فكان تسليمها من هذا
الوجه اداء لا قضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لا قبله فصارت القيمة مزاحمة للمسمى اي مساوية له
في الوجوب لانها صارت اصلا في الايفاء اعتبارا والعبد اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشيئين فلهذا تخير الزوج وانما
يخير هو دون المراة لان اعتبار القيمة انما وجب لامكان التسليم وهو عليه دون المراة بخلاف العبد المعين او المكيل والموزون
الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا تعتبر عند القدرة على الاصل فان قيل
فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذا كما قال الشافعي رحمه الله
الا ترى انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم تصح التسمية فعند جهالة العبد اولى قلنا انما تفسد التسمية
في المثال المذكور لانه اذا قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد
لانه لا بد من اختلاف بتعيين المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم فتفسد للجهالة فاما اذا قال على عبد فقد صحت التسمية
لان جهالته لا تمنع الصحة ولم تجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا
يتمكن من الايفاء [illegible] ولما كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جاز ان تثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك
فان القيمة تجب وتنتصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على تسمية معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار **قوله**
وذو قضية الشرع اي وهو حكم الموضوع في هذا الباب اي باب الامر ان حكم الامر اي المامور به يوصف بالحسن والمعنى انه ثبت الحسن
للمامور به قضية الشرع لا من قضية اللغة لان هذه الصيغة تتحقق في القبيح كالكفر والسفه والعبث كما تتحقق في الحسن
الا ترى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنا والسرقة والقتل بغير حق كان امرا حقيقة حتى اذا خالف المامور ولم
يات بما امر به يقال خالف امر السلطان ثم اختلف [illegible] ان الحسن من موجبات الامر او من مدلولاته فعندنا هو من
مدلولات الامر وعند الاشعرية واصحاب الحديث هو من موجباته وهو بناء على ان الحسن والقبح في الافعال الخارجة
عن الاضطرار هل يعرف بالعقل ام لا فعندهم لا حظ للعقل في ذلك وانما يعرف بالامر والنهي فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر
لا ان الامر دليل ومعرف على حسن سبق ثبوته بالعقل وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات
كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به
كذا في الميزان وذكر في القواطع ذهب اكثر اصحاب الشافعي الى ان العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شيء ولا تقبيحه ولا يعرف حسن
الشيء وقبحه حتى يرد السمع بذلك وانما العقل آلة يدرك بها الاشياء فيدرك به ما حسن وقبح بعد ان ثبت ذلك بالسمع وذهب
الى هذا اكثر من المتكلمين وذهب اليه جماعة من اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله تعالى وذهبت طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح

ضربان ضرب يعلم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة وضرب يعرف
بالسمع كحسن مقادير العبادات وهيئاتها وقبح الزنا وشرب الخمر والربا وسبيل السمع اذا ورد بموجب العقل ان يكون
وروده مؤكدا لما في العقل واليه ذهب من اصحابنا ابو بكر القفال الشاشي وابو بكر الصيرفي وابو بكر الفارسي والقاضي
ابو حامد والحليمي وغيرهم واليه ذهب كثير من اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله خصوصا العراقيون منهم وهو مذهب المعتزلة
بأسرهم واذا عرفت هذا فنقول الظاهر من قوله لغوي ذلك اي كونه موصوفا بالحسن بكونه مامورا لا بالعقل نفسه اشارة
الى انه من موجبات الامر كما ذهب اليه جماعة من اصحابنا وعامة اصحاب الحديث ويدل عليه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ولا نقول انه
ان حسن المامور به ثابت عقلا كما ذهب اليه بعض مشايخنا لان العقل بنفسه غير موجب عندنا وانما بقوله نفسه لان العقل
ليس بهذه الاصلا بل هو الذي يعرف الحسن بعدما ثبت بالامر كالسراج للابصار ولكنه غير موجب بحال سواء كان حاكم الحكم
انه مدرك بالعقل قبل الشرع او لم يكن وهذا الحسن والقبح مسالة كلامية عظيمة فالاولى ان تطلب تحقيقها من علم الكلام وان
نقتصر ههنا على ما ذكرنا وانما كان الحسن من موجبات الامر لان الامر من الله تعالى طلب تحصيل المامور بابلغ الجهات وانما يحسن
هذا الطلب اذا كان الفعل حسنا لانه تعالى حكيم لا يليق بحكمته طلب ما هو قبيح قال الله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء ودل الامر على
كونه حسنا والعقل انما هو شاهد لا انه موجب بنفسه اذ لو كان حسن المامور به بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي
حقيقة لا يجوز عليه التبديل فثبت ان حسن المشروعات بالامر والعقل يدرك حسن بعضها في ذاته ولا يدرك بعضها في غيره كذا
رايت بخط شيخي رحمه الله فان قيل الفعل عرض وانه صفة والصفة لا تقوم بها الصفة فكيف يصح وصفها بالحسن والقبح والوجوب
حقيقة وايضا الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا وواجبا وحراما والمعدوم كيف يقبل الصفة حقيقة قلت
هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود مع الموجود والحدوث مع الحادث وكالوصف للواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث
ومصنوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات لا معان زائدة عليها ولان الفعل يوصف بانه حسن
وقبيح لدخوله تحت تحسين الشرع وتقبيحه كما يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لا انه محل لحدوث
قائم به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث آخر فيؤدي الى القول بمعان لا نهاية لها وانه باطل ولان هذه صفات
اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست بمعان قائمة بالذات ويكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما تقتضي
وجود غير يكون متعلقا بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن والاخ والذات موصوفة بهذه الصفات
حقيقة لا مجازا وان لم يكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات زائدة عليها ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات
على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات الذات لا يتصور قبل الذات وكذا الاحداث لا يتعلق بالمعدوم الا حال الحدوث
وعلى الطريق الثالث يوصف على طريق الحقيقة كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا في الميزان والله اعلم

## باب بيان صفة الحسن للمامور به

المامور به نوعان في هذا الباب اي في وصف الحسن
حسن لمعنى في نفسه اي اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اي اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في غيره
وهو نوعان ضرب منه لا يقبل سقوط هذا الوصف وهو الحسن بحال سواء كان مكرها او غير مكره وضرب منه يقبله اي يقبل سقوط وصف الحسن

كالاقرار وان وصف الحسن سقط عنه بعذر الاكراه مندا ما دل عليه سياق الكلام وذكر في بعض الشروح وهو مشكل لان حسن الاقرار
وما يضاهيه لا يسقط في حال الاكراه الا ترى انه لو صبر عليه كان ماجورا فكيف يكون حسنه ساقطا بل هذه الحالة وانما سقط وجوبه
ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على ان الاول بان الوجوب ساقط واجيب عنه
انه لا يلزم من كون الصابر عليه بعد ابقا حسن الاقرار انه لو سقط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجرا كلمة الكفر بل يبقى ذلك
حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بنا على بقا حرمة اجرا كلمة الكفر لا على بقا حسن
الاقرار وقوله عدم الوجوب ليس يستلزم لعدم الحسن قلنا اراد به عدم الحسن مطلقا او عدم الحسن الذي ثبت بنا على
الوجوب فالاول مسلم والثاني ممنوع لانتفا اللازم بانتفا الملزوم وقيل معناه ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف
اي كونه مامورا به كالتصديق فانه مامور به في جميع الاحوال وضرب يقبله اي يقبل سقوط هذا الوصف فلا يبقى مامورا به في
حال الاكراه وهذا احسن واليق بسياق الكلام يا باه وما ذكر شمس الائمة رحمه الله ادل على هذا المعنى فانه قال والنوع الاول
قسمان حسن لعينه لا يحتمل السقوط يعني بحال سقوط عن المكلف وحسن لعينه قد يحتمل السقوط في بعض الاحوال وضرب
منه اي الذي حسن لعينه في نفسه ما الحق حكما لكنه يشبه لما هو حسن لعينه في غيره نظرا الى حقيقته كالزكوة لا يتادى اي في ذلك الغير
الذي هو مقصود كالصلوة والجمعة مثلا بالذي قبل وهو الطهارة والسعي فكان شبيها بالذي حسن لعينه في نفسه من حيث انه
هو موصوف بالحسن حقيقة يحصل بنفس المامور به وضرب منه ما حسن لحسن في شرط بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه كالصلوة
او ملحقا بالذي حسن لمعنى في نفسه كالزكوة فان الصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالى قولا وفعلا والزكوة ملحقة بها وقد
ازدادت كل واحدة حسنا باعتبار شرطها وهو القدرة على الادا وهذا القسم يسمى جامعا لاشتماله على ما هو حسن لعينه حقيقي
ولغيره وقد يجتمع الحسن بالاعتبارين في شي واحد كالمراة الجميلة اذا تزينت بزينة اكتسبت حسنا زايدا على حسنها بتلك الزينة نفسه
ونظيره الظهر المحلوف بادائه فان ادائه صار حسنا احترازا عن مثل حرمة اسم الله بعد ان كان حسنا في نفسه قوله
نحو الايمان بالله وصفاته احترز به عمن امن بوحدانيته تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة وغيرهم وقوله غيرانه نوعان
ليس بجيد على ظاهره لان النوع لا بد فيه من ان يوجد تمام ماهية الجنس مع زيادة قيد ولا يوجد تمام ماهية الايمان في الاقرار النوع
ولا في التصديق على ما اختاره الشيخ رحمه الله فيكون معناه غير انه ركنان اي هو مشتمل على ركنين هو اللذ قوله تصديق وهو
ركن واقرار وهو ركن واعلم بان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان شرط اجرا
الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من البيان كان مومنا عند الله غير مومن في احكام الدنيا كالمنافق
المنافق اذا وجد منه الاقرار دون التصديق كان مومنا في احكام الدنيا لوجود شرطه وهو الاقرار كافرا عند الله لعدم التصديق
وقال كثير من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان الا ان الاقرار ركن زايد يحتمل السقوط بعذر الاكراه
والتصديق ركن اصلي لا يحتمل السقوط فعند هولا لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مومنا عند الله تعالى وكان
من اهل النار وهو مذهب المصنف وشمس الائمة وكثير من الفقهاء رحمهم الله وتمسكوا في ذلك بظواهر النصوص من قوله صلى الله عليه وسلم
بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله والشهادة لا يكون الا باللسان وقوله صلى الله عليه وسلم اتدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله

حقيقي

نفسه

النوع

وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله
الا الله وغير ذلك وتمسك الفريق الاول بان الايمان لغة وعرفا هو التصديق فحسب ولا تعلق له باللسان فالايمان بالله هو تصديق
الله فيما اخبر على لسان رسوله او تصديق رسوله فيما بلغ عن الله تعالى ثم اطلق اسم الايمان على غير التصديق فقد صرف عن مفهومه
لغة وبان الشي لا وجود له الا بوجود ركنه والذي امن موصوف بالايمان على التحقيق من حين امن الى ان مات بل الى الابد فيكون
مومنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار حقيقة في كل لحظة فدل انه مومن بما معه من التصديق القائم بقلبه
الدايم تجدد امثاله لكن الله تعالى اوجب الاقرار ليكون شرطا لاجرا احكام الدنيا اذ لا وقوف للعباد على ما في القلب
فلا بد لهم من دليل ليمكنهم بنا الاحكام عليه والله تعالى هو المطلع على ما في الضماير فيجري احكام الاخرة على التصديق وان
الاقرار حتى لو اقر ولم يصدق فهو مومن عندنا وعند الله تعالى هو من اهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر
عندنا وعند الله تعالى هو من اهل الجنة ثم لما كان الاقرار ركنا عند الشيخ رحمه الله والشي لا يبقى بدون ركنه لزم عليه بقا
الايمان حالة الاكراه بدون الاقرار فاخرج عن ذلك كلامه الجواب عنه فقال الاقرار ركن ملحق به اي بالتصديق في كونه ركنا
لكنه استدراك عن قوله هو ركن اي الاقرار مع كونه ركنا يحتمل السقوط عن المكلف في بعض الاحوال وهو حالة الاكراه
لان اللسان ليس معدن التصديق الذي هو الاصل في الايمان فلا يلزم من فوات الاقرار فوات التصديق وهذا يقتضي ان لا يكون الاقرار
ركنا لكن اللسان لما كان معبرا عما في القلب كان الاقرار دليلا على التصديق وجودا وعدما فجعل ركنا فيه وقيام السيف
على الاكراه على راسه دليل ظاهر على ان الحامل له على تبديل الاقرار حاجته الى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل التصديق فلم
يبق عدمه في هذه الحالة دليلا على عدم التصديق فلم يبق ركنا فاما في غير هذه الحالة فعدمه مع التمكن منه دليل على عدم التصديق
لان الامتناع عنه مع كونه حسنا لعينه وواجبا عليه من غير عذر وكلانه في الايمان لا يكون الا لتبدل الاعتقاد فصلح ان يكون ركنا
وان كان دون التصديق مختارا في التصديق احترازا عن التصديق حالة الباس فانه لا ينفع اصلا كان مومنا لوجه عمل
الله وانما قال ان يحقق ذلك لان التصديق الاختياري مع عدم التمكن من الاقرار او ما يقوم مقامه في غاية الندرة قوله
وكالصلوة عطف من حيث المعنى على قوله واقرار هو ركن لان الصلوة والاقرار كل واحد منهما يحتمل السقوط فكانا في العرض الثاني
فكان قوله واقرار هو ركن ابتدا بيان العرض الثاني وكان من حق الكلام ان يقال اما العرض الاول القسم الاول فالتصديق
الذي هو الركن الاصلي في الايمان لانه لا يحتمل السقوط عن المكلف بحال واما العرض الثاني فكالاقرار الذي هو ركن ملحق بالتصديق
لانه حسن لعينه اذ هو اقرار بوحدانية الله تعالى واقرار بالعبودية له وهو حسن وضعا لكنه يحتمل السقوط الى اخره وكالصلوة فانها حسنة لمعنى
في نفسها وهو التعظيم لله تعالى قولا وفعلا بجميع الجوارح وتعظيم المنعم حسن في العقل مدفوع انها حسنة في ذاتها وضعا وكذا
كاسائر العبادات قال عليه السلوة عماد الدين وقال عليه السلام وجعلت قرة عيني في الصلوة لكنها تسقط بالاعذار الا ان
اعتبار المعنى من غير نظر الى اللفظ في كلام المشايخ خصوصا في تصنيفات الشيخ غير غريب والاحسن ان يقال الحسن لعينه باعتبار
كون الحسن حقيقيا في ذاته او حكما ينقسم قسمين ما حسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما والقسم الاول باعتبار احتمال السقوط وعدمه
ينقسم قسمين ايضا ما يحتمل السقوط وما لا يحتمل فحصل الاقسام ثلاثة فالقسم المتوسط من القسم الاول باعتبار اصل التقسيم

الصلوة حسن لعينه لكن سقطت باعذار كثيرة

مستقلا باعتبار ذاته اصلا وكان من حق الكلام ان يقال الحسن لمعنى في نفسه ضربان ما حسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما
والضرب الاول قسمان ما لا يقبل السقوط وما يقبله الا ان الشيخ عد الاقسام في اول الباب باعتبار الاصل وترك التقسيم
الاول لانه يفهم مما ذكرنا بادنى تأمل فقسم ما لا يقبل العدم واما الضرب الاول من القسم الاول واراد منه اي من الضرب الاول الحسن لعينه
مطلقا باعتبار اصل التقسيم المفهوم مما ذكرنا فدخل فيه القسمان الاولان ولهذا لم يورد القسم المتوسط بالذكر فعلى هذا
يكون قوله وهي الصلوة عطفا على نحو الايمان ويكون الكاف في محل الرفع ويدل عليه قوله الا انها دون التصديق اذ لو كان عطفا
على الاقرار لم يبق لهذا الاستثناء فائدة ويؤيده قوله فيما بعد والامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من
القسم الاول حيث اراد به الحسن لعينه مطلقا كما سنبينه ان شاء الله تعالى **قوله** الا انها ليست بركن جواب عما يقال انها
لما كانت كالاقرار فيها لا جعلت ركنا من الايمان كما دل عليه ظواهر النصوص التي تدل على ان العمل من الايمان فقال الاقرار دليل
على التصديق وجودا وعدما كما ذكرنا فيصلح ان يكون ركنا اما الصلوة فتركها لا يصلح دليلا على عدم التصديق اصلا ووجودها
لا يصلح دليلا على وجوده الا مقيدا بصفة وهو الجماعة حتى لو صلى الكافر منفردا لا يحكم بالاسلام فلهذا لا يصلح ان يكون ركنا فيه
**قوله** صار حسنا لمعنى قهر النفس بيانه ان الصوم انما حسن لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو الله تعالى وعدو لك
بناء على ما جاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي
بين جنبيك لا انه حسن في ذاته لان تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها مثل قوله تعالى قل من حرم
زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقل احل لكم الطيبات كلوا من الطيبات ما رزقناكم كلوا مما في الارض حلالا
طيبا ليس بحسن وكذا الزكوة انما صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن لا لنفسها لان تمليك
المال وتنقيصه في ذاته اضاعة وهي حرام شرعا وممنوع عقلا وكذا الحج انما صار حسنا بواسطة انه زيارة اماكن معظمة
محترمة عظمها الله وشرفها على غيرها قال واحد من الصحابة ما انت يا مكة الا واد شرفك الله على البلاد ففي زيارتها
تعظيم صاحبها فصار حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة مساوية في ذاته لسفر التجارات
وزيارة البلاد غير ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها فان النفس ليست بجانية في صفتها بل هي
مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا الايلام امر على الميل الى الشهوات يوم القيمة لانه طبع
ولا يقال لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف تستحق القهر لانا نقول انما وجب قهرها بمخالفة هواها لئلا يقع
في الهلاك بسبب متابعتها كالنار التي يجب التباعد عنها احترازا عن الهلاك وان كانت مجبولة في صفة الاحراق غير مختارة
وكذا الفقير ليس بمستحق عبادة اذ العبادة لا يستحقها الا الله تعالى عز وجل وانما قال ذلك لانه بالفقر قد يستحق ايصال النفع
اليه بطريق البر التي تدعو اليها الطبيعة اذ ميل الاصل مائل الى الاحسان الى الغير ودفع الضرر عن الجنس ولكن لا يستحق ما هو
عبادة اصلا لما ذكرنا وكذا البيت ليس بمستحق بنفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل جعله الله تعالى بيته معظما وامرنا بتعظيمه
ولما ثبت ان هذه الوسايط ثبتت بخلق الله تعالى بدون اختيار العبد كانت مضافة الى الله تعالى فسقط اعتبارها في حق العبد فصارت
هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ثم شرط لها الاهلية فلا تجب على الصبي كالصلوة خلافا للشافعي



رحمه الله في فصل الزكوة فان قيل الصلوة صارت قربة بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من الضرب الاخر الثاني قلنا
انما اردنا بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمامور به عليه كما بينا لان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسايط
المذكورة حتى ثابت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله تعالى وهو حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها
قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وقد بقيت حسنة عند فوات هذه الجهة حال اشتباه القبلة
فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من الضرب الثاني بخلاف تلك العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسايطها فكانت
من الضرب الثالث اليه اشار الامام العلامة بدر الدين الكردري في فوائد التقويم فصار هذا اي القسم الثالث كالقسم
الثاني وهو الاقرار والصلوة حتى شرطنا لها اهلية كاملة لان العبادة الخالصة محض حق الله تعالى شرعت على العباد ابتلاء
وهو غني على الاطلاق فتوقف وجوبها على كمال الاهلية فلم تجب على الصبي والمجنون بخلاف حقوق العباد فانها يجوز
ان تجب باهلية قاصرة لحاجتهم فتجب على الصبي والمجنون وينوب الولي منابهما في الاداء واعلم ان ايراد الايمان في نظاير هذا النوع
مشكل لانه بيان ان الحسن الذي ثبت للمامور به بالامر وعرف ذلك به لا قبله بالعقل وحسن الايمان ثابت قبل الامر ونوع بالعقل
لا يتوقف ذلك على ورود السمع حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة اصلا ولهذا لم يذكر القاضي الامام الايمان
في هذه الاقسام بل بدأ بالصلوة لان حسن هذه الاشياء ثابت بالامر لا بالعقل الا ان يكون حسنا ثابتا بالسمع عند الشيخ لا بالعقل كما هو
مذهب الاشعري لكن قوله لا يقبل سقوط هذا الوصف يأبى هذا الاحتمال ثم حاصل ما ذكر ان التصديق في اعلى درجات
الحسن والاقرار دونه لانه يحتمل السقوط والصلوة دونه لانها ليست بركن في الايمان والصوم واخواته دونها لانها مشابهة
بالحسن لغيره **قوله** واما الضرب الاول من القسم الثاني وهو ما حسن لمعنى في غيره وذلك الغير لا يتأدى الا بفعل مقصود
مثل السعي الى الجمعة ليس بعبادة مقصودة اي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وانما حسن وصار مأمورا به لاقامة الجمعة اذ به
يتوسل الى ادائها فكان حسنا لغيره لا لذاته ثم الجمعة لا يتأدى به بل بفعل مقصود بعده فلم يكن له مشابهة بالحسن لعينه اصلا ولهذا
قدم هذا الضرب على غيره لانه اعلى رتبة من غيره في كونه حسنا لغيره بمقابلة التصديق في القسم الاول ومعنى السعي الى الجمعة هو
الاقبال عليها والمشي بلا سرعة فانه روي عن عمر وابن مسعود وابن الزبير رضي الله عنهم ان معنى قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله اقبلوا على
العمل الذي امرتم به وامضوا اليه وفي حديث السكينة فصل بين الحج وغيرها واجمع الفقهاء انه يمشي الى الجمعة على هينته كذا في شرح
التاويلات **قوله** وكذلك الوضوء اي وكالسعي الوضوء في كونه من هذا الضرب لانه حسن هو فعل يفيد الطهارة للبدن
ليس بعبادة مقصودة اي لا يصلح ان يكون عبادة مقصودة اذ لابد لها من كونها حسنة لذاتها وانه في نفسه تبرد وتطهر وذلك ليس
بحسن لذاته وانما حسن بسبب التمكن من اقامة الصلوة فكان حسنا لغيره ولا يتأدى به اي بالوضوء الصلوة بحال بل يتأدى بفعل الصلوة
فكان كالملائم في كونه حسنا لغيره ولهذا جاز التيمم لصلوة العيد وصلوة الجنازة مع وجود الماء عند خوف الفوت لان الوضوء
انما يلزم اذا كان يتوصل به الى اداء الصلوة اذ لو اشتغل به لفاتت الصلوة لا الى خلف فيسقط عنه واذا سقط عنه صار وجود
الماء كعدمه فكان فرضه التيمم كذا في المبسوط **قوله** وتستغني اي الصلوة عن صفة القربة في الوضوء جواب عما قال الشافعي
رحمه الله النية شرط في الوضوء لانه عبادة اذ العبادة اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى بامره وحكمه الثواب وكل ذلك موجود في الوضوء

معنى السعي الى الجمعة

وقال عليه السلام الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيمة واذا ثبت انه عبادة كانت النية من شرطه كسائر العبادات
ونحن نسلم ان الوضوء يصلح ان يصير عبادة ولكن لا بد لصيرورته عبادة من النية ولكن نقول صحة الصلوة تستغني عن هذه الصفة بل
هي انما تتوقف على كونها طهارة وباستعمال الماء بطريق التبرد تحصل الطهارة التي هي شرط الصلوة كما لو استدام الطهارة ولم يحدث
حتى حضرت صلوات وهذا لما ذكرنا ان معنى العبادة فيه غير مقصود بل المقصود التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا طهرت الاعضاء
باي سبب كان سقط الامر كالسعي الى الجمعة بعد الجمعة وان كان يصلح ان يصير عبادة بالنية لان المقصود منه التمكن من اداء الجمعة
فحصوله في المسجد لا لكونه عبادة فعلى اي وجه حصل سقط الامر لنا هذا كذا في الاسرار **قوله** والضرب الثاني وهو الذي حسن
لمعنى في غيره وذلك الغير يتادى بالمامور به لا يحتاج الى فعل مقصود كالجهاد وصلوة الجنازة اما الجهاد فلانه ليس بحسن في موضوعه لانه
تعذيب عباد الله وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن كيف وقد قال عليه السلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وقال
نبي من نبي اسرائيل عن نعمة ملوك فارس وقد كانوا اعمروا الاعمار الطوال فاوحى الله تعالى انهم عمروا بلادي فعاش فيها عبادي وفي رواية
انصفوا عبادي وعمروا بلادي فادمت لهم الملك وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فان الكافر صار عدو الله تعالى وللمسلمين فشرع
الجهاد اعداما للكفر واعزازا للدين الحق واعلاء لكلمة الله تعالى واما صلوة الجنازة فلانها ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون
الميت عبث كذا ذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى انه لو لم يكن مسلما
كانت الصلوة عليه قبيحة منهيا عنها قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا الاية فصارت حسنة لمعنى في غير الصلوة وهو
قضاء حق الميت المسلم **قوله** وذلك اي كفر الكافر واسلام الميت منفصل عن الجهاد والصلوة فان الكفر قايم بالكافر والاسلام
بالميت والجهاد قايم بالمجاهد والصلوة بالمصلي والمقصود من هذا الكلام تحقيق كون هذا الضرب حسنا لغيره اذ حصول المقصود
باتيان المامور به نفسه يوهم انه ملحق بالحسن لعينه كالصوم فحقق كونه حسنا لغيره بقوله وذلك معنى منفصل الى اخره دفعا لذلك
الوهم **قوله** لكن هذا خلاف الخبر لانه روي عن النبي عليه السلام انه قال لن يبرح هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم
الساعة وعن عمران بن حصين رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم اي عاداهم
حتى يقاتل اخرهم المسيح الدجال **قوله** كان شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لعينه وهذا الضرب عكس الضرب الثاني من النوع
الاول لان ذلك حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا الضرب حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه وانما اعتبرت الواسطة وهي كفر الكافر
واسلام الميت هنا دون الصوم ونظيريه لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيته فهي تثبت باختيار العبد وصنع من طواعيته
فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها لان العبادة تتم بالعبد للرب عزت قدرته فيكون الواسطة المعتبرة في الغير
الله تعالى غير فعل العباد صورة ومعنى بخلاف تلك الوسايط فانها ثبتت بصنع الله تعالى لا صنع للعبد فيها فسقط اعتبارها فبقيت العبادة
حسنة من العبد للرب بلا واسطة **قوله** ثم حكم النوع الاول من ضروبه الثلاثة واحد وهو انه اذا وجب بالامر لا يسقط الا بالاداء او باعتراض ما يسقطه
بعينه وحكم الضربين الاولين من القسم الثاني وهو ادابا السعي والوضوء بقاء الوجوب ببقاء وجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى اذا حمل انسان
من الجامع الى موضع مكرها بعد السعي قبل اداء الجمعة ثم خلي سبيله كان السعي واجبا عليه واذا حصل المقصود بدون السعي بان حمل مكرها الى
الجامع او كان معتكفا في فناء الجمعة سقط اعتبار السعي ولا يتمكن بعدمه نقصان فيما هو المقصود واذا سقط عنه الجمعة لمرض او سفر سقط

السعي وكذلك حكم الوضوء الا انه مع عدم السعي يتم اداء الجمعة وبدون الوضوء لا يجوز اداء الصلوة من المحدث لان من شرط
الجواز الطهارة عن الحدث هكذا ذكر شمس الايمة رحمه الله قلت الوضوء ههنا والسعي هذا ايضا لان فعل الوضوء
بمنزلة فعل السعي وحصول الطهارة له بمنزلة حصوله في الجامع بالسعي وقد تحصل الصلوة بدون فعل الوضوء كما تحصل الجمعة بدون
فعل السعي ولا تحصل بدون صفة الطهارة كما لا تحصل الجمعة بدون كونه في الجامع وكذلك لو تصورنا اسلام الخلق عن اخرهم لا يبقى فرضية
الجهاد ايضا وكذلك حق الميت متى سقط بعارض من هذه الحيثيات من بغي او قطع طريق او كفر سقط حقه وكذا اذا قام به
الولي سقط عن الباقين لحصول المقصود ومتى لم يقض حقه بان صلى عليه غير الولي كانت الصلوة باقية على الولي وكذا اذا لم
تنكسر شوكة الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب ثانيا لان المعنى الذي له وجب بمنزلة السبب الموجب فلا يبقى الحكم بدون
السبب كذا ذكر القاضي الامام وشمس الايمة رحمة الله عليهما ثم الشيخ رحمه الله لما ذكر انا تكلام ما نفهم من هذه الاحكام
لم يذكرها صريحا **قوله** واما الضرب الثالث وهو الذي سماه جامعا المختص بالاداء دون القضاء اي هذا القسم
يتاتى في الاداء دون القضاء لان هذا القسم انما صار جامعا للحسن الذاتي والحسن الاضافي باعتبار اشتراط القدرة وهي
مشروطة لوجوب الاداء دون وجوب القضاء على ما سنقرر فلا يتاتى في القضاء الجمع بين الحسنين فيكون مختصا بالاداء ام قوله
قسم الحسن باعتبار الغير انما يثبت هذا القسم مع كونه حسنا لذاته لان العبادة لا يصح ان تكون مامورا بها الا بالقدرة من العاجز
فيتوقف وجوبها على القدرة لتوقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته وذلك اشارة الى
الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث اي الشيء الذي صار الحسن لغيره حسنا لغيره بواسطته هي القدرة التي يتمكن بها العبد من
اداء ما لزمه اي يقدر عليه وذلك اي الشرط المذكور وهو القدرة شرط الاداء اي وجوب الاداء دون الوجوب اي دون نفس الوجوب
وقيل معناه الشرط المذكور وهو القدرة الحقيقية شرط الاداء اي شرط حقيقة الاداء دون الوجوب اي دون وجوب
الاداء لان شرطه سلامة الالات وصحة الاسباب لا حقيقة القدرة والاول هو الوجه وعليه دل ما ذكر الشيخان في
كتابيهما واصل ذلك اي اصل اشتراط القدرة قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اي طاقتها وقدرتها اي الا ما يتيسر عليه في
طاقتها فثبت ان القدرة شرط لصحة الامر واعلم ان الامة قد اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو المسمى تكليف ما
لا يطاق فقال اصحابنا لا يجوز ذلك عقلا والزامه يقع شرعا وقالت الاشعرية انه جايز عقلا واختلفوا في وقوعه
والاصح عدم الوقوع والخلاف في التكليف بما هو ممتنع في ذاته كالجمع بين الضدين والعقد بين النقيضين فاما التكليف بما هو
ممتنع لغيره كالايمان ممن علم الله انه لا يومن مثل فرعون وابي جهل وساير الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد اتفق الكل على جوازه
عقلا وعلى وقوعه شرعا فالاشعرية تمسكوا بان التكليف منه تصرف في عباده ومماليكه فيجوز سواء اطاق العبد او لم يطق
ولنا ان امتناع التكليف بما لا يطاق اما ان كان لاستحالته في ذاته او لكونه قبيحا لا وجه الى الاول لتصور صدور الامر من الله تعالى بالممتنع
للعبد ولا الى الثاني لان القبح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والغرض مرتفع عن العوض وتمسك اصحابنا بانا مجمعون بان
تكليف العاجز عن الفعل بالفعل يعد سفها كما في تكليف الاعمى بالنظر فلا يجوز نسبته الى الحكيم جل جلاله تحقيقا لحكم
التكليف الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعل العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال

في التكليف بالممتنع

لا يمكن بوجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء ويعرف باقي الكلام في علم
الكلام فاذا ثبت هذا فنقول بما ذكر الشيخ رحمه الله بيانا من قوله وهذا اي اشتراط هذه القدرة فضل ونعمة من الله تعالى
عندنا يوهم نظائره ان التكليف بدون هذه القدرة يجوز عندنا كما هو مذهب الاشعرية وما ذكر في بعض مصنفات الكلام
الاصلية مشروط في العبادات تحقيقا للعدل على ما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والميسرة مشروط في
بعضها تحقيقا للفضل على ما نطق النص وما ذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم ان الشرع جعل من شرط
وجوب الاداء امكان العبد منه حكمة وعدلا لا يجب عليه خلاف ذلك كما هو مذهب عامة اهل السنة ووجه التوفيق ان اعطاء هذه القدرة
التي تصير العبد بها اهلا للتكليف الذي هو تشريف فضل من الله ومنة لانه لا يجب على الله شيء على ما عرف وهو الاصلح واليه
اشار بقوله عندنا وبعد ثبوت التكليف على هذه القدرة واشتراطها فيه عدل وحكمة وهذا كاشتراط العقل لصحة الخطاب عدل وحكمة
لان خطاب من لا يفهم قبيح وخلق العقل في الانسان ليصير اهلا للخطاب فضل ومنة كذا ذكر في عامة الشروح ولقائل ان يقول
هذا التاويل وان كان صحيحا في نفسه لكن سياق الكلام لا يدل عليه فان الكلام مسوق لاشتراط القدرة لصحة التكليف
لا لاعطاء القدرة وخلقها في المكلف فالاوجه ان تصرف الاشارة في قوله وهذا فضل الى اشتراط القدرة دون اعطائها
وبيان ذلك ان جواز التكليف مبني على القدرة الحقيقية التي بها يوجد الفعل المامور به الا انها لما لم تسبق الفعل ولا بد للتكليف
من ان يكون سابقا على الفعل المامور نقل الحكم عنها الى سلامة الالات وصحة الاسباب التي تحدث هذه القدرة بها عند ارادة
الفعل عادة فيشترط لصحة التكليف سلامة الالات وصحة الاسباب لصلاحيتها لقبول تلك القدرة وتعلق تلك القدرة بها
لا محالة فاشتراط هذه القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل كما سنبينه
يكون تحقيقا للفضل الثابت في الميزان وعليه يدل سياق كلام شمس الائمة رحمه الله فانه قال من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها
يتمكن المامور من الاداء غير انه لا يشترط وجودها وقت الامر لصحة الامر لانه لا يتادى المامور به بالقدرة الموجودة وقت الامر وانما يتادى
بالموجود منها عند الاداء وذلك لا يوجد سابقا على الاداء لما ان الاستطاعة لا تسبق الفعل وعدمها عند الامر لا يمنع صحة الامر
مع ان يكون حسنا بمنزلة عدم المامور فان النبي صلى الله عليه وسلم رسولا الى الناس كافة ثم صح الامر في حق الذين وجدوا بعده ويلزمهم الاداء
بشرط ان يبلغهم فيتمكنوا من الاداء فكما يحسن الامر قبل وجود المامور يحسن قبل وجود القدرة التي يتمكن بها من الاداء ولكن بشرط
التمكن عند الاداء الا ترى ان التصريح به لا يعدم صفة الحسن في الامر فان المريض يقوم تعالى المشركين اذا برا فيكون ذلك حسنا قال الله تعالى
فاذا اطمأننتم فاقيموا اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء ولا مشي فثبت بما ذكرنا رحمه الله ان التكليف قبل القدرة الحقيقية
صحيح بناء على وجودها عند الفعل فاشتراط القدرة التي هي سلامة الالات وصحة الاسباب عند التكليف يكون فضلا لا محالة
**قوله** ومن ذلك شرطي في اداء حكم كل امر اي ما ذكرنا من القدرة بسلامة الالات شرط في وجوب اداء ما ثبت بكل امر سواء كان
المامور به حسنا لعينه او لغيره حتى اجمعوا ان الطهارة لا تجب على العاجز عنها ببدنه بان لا يقدر على استعمالها حقيقة وتاويلا اذا لم يجد
من يستعين به فان وجد من يستعين به لا يجوز له التيمم كذا في المبسوط وفي القاضي الامام فخر الدين رحمه الله ان كان المريض ادا امر
جاز له التيمم في قول ابي حنيفة رحمه الله في قول ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يجب عليها اعانته وان كان مملوكه اختلف المشايخ على قول

والوقت



والوقت على هذا القولين ان العبد وجب عليه الاعانة فكان بمنزلة يديه بخلاف الحر وعن هذا قال الزكوة ان المعين بعينه ببدل
لا يجوز له التيمم عند الكل فثبت بما ذكرنا ان قوله واجمعوا اما قول بما ذكرنا على انه روي عن محمد رحمه الله انه لم يجد من يعينه لا يجوز
له ان يتيمم في المصر الا ان يكون مقطوع اليدين لان الظاهر انه في المصر يجد من يستعين به من قريب او بعيد والعجز بعارض على شرف
الزوال بخلاف مقطوع اليدين كذا في المبسوط **قوله** وعلى عجز عن استعماله حكما بان يخاف نقصان ببدنه بان ازداد
مرضه بالتوضي او بماله بان لا يجد الماء الا بثمن غال واختلف في تفسير الغالي فقيل الذي كان لا يوجد الا بضعف القيمة فهو غال
وقيل ما لا يدخل تحت تقويم المقومين فهو غال ويعتبر فيه الماء في اقرب المواضع من الموضع الذي يعز فيه الماء كذا في فتاوى القاضي
الامام فخر الدين رحمه الله وقوله او مرض معطوف على قوله في الزيادة وهو لف ونشر مشوش **قوله** وكذلك اي وكالوضوء
الصلوة لا تجب اداؤها الا بهذه القدرة اي الممكنة ولهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يتمكن منه قائما او قاعدا او بالايماء لان تمكن الفعل
المخصوص به اي بالحج لا يحصل ونهاية بدون الزاد والراحلة في الغالب فالزاد والراحلة من ضرورات السفر على ما عليه العادة لان الزاد
عبارة عن قوته والراحلة عبارة عما يحمله وهو لا يجد بدا عنهما ولا يشترط زيادة المال والخدم لان الوجوب حينئذ يتعلق بالميسرة وهي
ليست بشرط بالاجماع وانما قيد بقوله في الغالب لانه قد يوجد بدونهما بطريق الكرامة كما هو محكي عن بعض السلف وقد يوجد بدون
الراحلة ايضا الا ان ذلك نادر لا يصح بناء الحكم عليه ولا يقال ادنى القدرة في صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق
والنادر ماشيا فينبغي ان يكون الوجوب متعلقا بهذا القدر من القدرة لا بالزاد والراحلة لانا نقول في اعتبار مثل هذه القدرة
حرج عظيم لانه يودي الى الهلاك في الغالب والحرج منفي وانما اعتبر في الصلوة القدرة المتوهمة وان كان لا يتحقق الاداء بها بل يظهر
اثره في حق الخلف وهو القضاء لا في حق الاداء ولا خلف للحج يثبت بمباشرته الحج فلذلك لم يعتبر الا القدرة الحالية وهو ان يكون متمكنا من
ادائها بان يكون مالكا للمال قادرا عليه بنفسه او بنائبه حتى لو ثبت له التمكن بمال الغير بان اذن له في ذلك لا يعتبر في وجوب اداء الزكوة
وهذا بخلاف الطهارة حتى يثبت القدرة على الماء بالاباحة لان صفة العبادة فيها غير مقصودة بل المقصود الطهارة وهو يحصل بالاباحة
وههنا معنى العبادة مقصود ومع ذلك صفة الغنى في المؤدي معتبر ولا يحصل ذلك بالاباحة وكذلك لو كان بعيدا عن ماله او لم يكن يجد المعرف
لا يثبت التمكن حتى لو هلك المال قبل الوصول اليه سقط الواجب بالاجماع وانما قيد به لان في الهلاك بعد التمكن خلافا كما سياتي **قوله**
وهذا قال زفر رحمه الله الى اخره قد ذكرنا ان المامور بفعل لا بد من ان يكون قادرا على تحصيل المامور به حقيقة لان تكليف ما ليس في الوسع ليس
بحكمة الا ان القدرة على نوعين احدهما سلامة الالات وصحة الاسباب وهي تسمى قدرة لحدوث القدرة فيها عند قصد الفعل في المعتاد
والثاني حقيقة القدرة التي يوجد بها الفعل والتكليف يعتمد الاول وكان ينبغي ان يعتمد الثاني غير ان تعذر تقدم المشروط على الشرط
منع عن ذلك فنقل الشرط الى الاول لحصول الثاني به عادة عند الفعل فثبت انه لا بد من ان يكون المامور قادرا على الفعل حقيقة
على معنى انه لو عزم على الفعل يوجد الفعل بالقدرة الحقيقية وكانت حاصلة وجود الفعل حال وجود القدرة جميعا فلهذا قال
زفر رحمه الله اذا صار الانسان اهلا للتكليف في اخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض او افاق المجنون
في اخر الوقت بحيث لا يتمكن من اداء الفرض فيه لا تجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من
ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه والامر عن لقوله من قال ان القدرة ثابت باحتمال امتداد الوقت وهو كاف لصحة التكليف

لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة او احتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للمريض المدنف والمقعد بزوال المرض او الزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لا يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى **قوله** لكن اصحابنا استحسنوا اي عملوا بالدليل الخفي الاقوى وتركوا القياس الذي يعمل به في بعض احكام الحيض بان انقطع على العشرة او دلالة انقطاع اي الحيض قبل تمامه بان انقطع الدم فيما دون العشرة بادراك وقت الغسل بعد الانقطاع وحاصله ان الدم اذا انقطع على العشرة اي تم الحيض بتمام العشرة وقد بقي من الوقت شيء قليل او كثير كان عليها قضاء تلك الصلوة عندنا وان لم يدرك وقت الغسل وان انقطع على ما دون العشرة وقد بقي من الوقت مقدار ما يمكنها ان تغتسل وتتحرم للصلوة كان عليها قضاء تلك الصلوة والا فلا لان زمان الاغتسال فيما دون العشرة من جملة الحيض في حق المرأة ولهذا لا ينقطع حق الرجعة للزوج قبل الاغتسال وذلك لان الدم يسيل تارة وينقطع اخرى فيحتاج الانقطاع الى الحكم بالخروج من الحيض بجواز انقطاعه وذهاب الدم فاذا اغتسلت حكم بطهارتها شرعا فلما كانت مدة الاغتسال من الحيض وجب ان يدرك جزء من الوقت بعد مدة الاغتسال ليجب عليها الصلوة وقوله يصلح للاداء للمبالغة جانب الفعل لا ان يكون ذلك شرطا اذ لو ادركت اقل من ذلك يجب عليها الصلوة وكذلك في ساير الفصول اي كما استحسنوا في الحيض استحسنوا في اي في الصلوة على الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق في آخر الوقت وهو المختار من مذهب الشافعي ايضا فانه قد ذكر في المختصر في التنوير في مذهب الشافعي ولو زال العذر المسقط للقضاء كالجنون والصبا والكفر والحيض وقد بقي من الوقت لزمه تلك الصلوة ولو زال قبيل الغروب لزم الظهر والعصر ولو زال قبيل الفجر لزم العشاء والمغرب كذا ذكر الغزالي ايضا وجه الاستحسان ان سبب الوجوب هو جزء من الوقت قد وجد في حق الاصل فيثبت به اصل الوجوب وهو لا يفتقر الى ان يكون شرط وجوب الاداء وهو وجود القدرة لانه ليس بموقوف على حقيقة القدرة لامتناع تقدم القدرة على الفعل واستحالة تقدم المشروط على شرطه بل هو موقوف على توهم القدرة الذي يثبت بناء على سلامة الالات وصحة الاسباب وقد وجد التوهم ههنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بوقوف الشمس فيسع الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الحالي عن الاداء ينتقل الحكم الى الخلف وهو القضاء نوعه ان في اوامر العباد يثبت لزوم الاداء بهذا القدر من القدرة فان من قال لعبده اسقني الماء غدا يلزمه امر صحيح موجبا للاداء وان لم يثبت في الحال انه قادر على ذلك غدا لجواز ان يموت قبله او يظهر عارض يحول بينه وبين التمكن من الاداء فكذلك في اوامر الشرع وجوب الاداء يثبت بهذا القدر كذا ذكر الامام السرخسي رحمه الله فان **قيل** قد ذكرت ان القدرة على نوعين قدرة سلامة الالة والقدرة الحقيقية فنحن نسلم ان توهم القدرة الحقيقية كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الالة ووجودها حقيقة ولكن لا نسلم انه توهم حدوث الالة وسلامتها كاف لصحته فان توهم حدوث الة الطيران ثابت وكذلك توهم حدوث الة الابصار والمشي للاعمى والمقعد ثابت ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشي والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل عند الاداء كالالة لليد للبطش والرجل للمشي فلا يصح بناء التكليف عليه **قلنا** توهم هذه القدرة انما لا يصلح شرطا للتكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحته كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء الذي

وان كان بعيدا كاف لصحة الامر ليظهر اثره في حق خلفه ويشترط حينئذ سلامة الالات لحلف لانه هو المقصود لا سلامة الالات الاصل وفي مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب خلفه لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة الالات في حق الخلف وهو القضاء لا سلامة الالات الاصل وهو الاداء بل يكفي فيه توهم الحدث **قوله** باحتمال امتداد الوقت في الجزء الاخير كلمة في بمعنى من البيانية ويتعلق بالوقت والوقت بمعنى الزمان والبا في بوقف الشمس للسببية وتتعلق بالامتداد اي باحتمال امتداد الزمان الذي هو الجزء الاخير من وقت الصلوة بسبب وقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه روي ان سليمان صلى الله عليه لما عرض عليه الخيل الصافنات الجياد وفاته صلوة العصر او ورد له كان في ذلك الوقت باشتغاله بها واهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق حيث قال تع فطفق مسحا بالسوق والاعناق تشوقا بها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهرا للنفس بمنعها عن حظوظها جازاه الله تع بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت الصلوة ليتدارك ما فاته من الصلوة او الورد وتسخير الريح بدلا عن الخيل فتجري بامره رخاء حيث اصاب اليه اشير في كتاب عصمة الانبياء وكتاب خصص الاتقياء من قصص الانبيا عليهم السلام **قوله** وذلك نظير مس السماء اي اعتبار توهم القدرة وان كان بعيدا في وجوب الاداء للخلف نظير اعتبار توهم البر وان كان بعيدا في انعقاد اليمين على مس السماء لوجوب الكفارة فاذا حلف ليمسن السماء او ليحولن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا ويأثم في يمينه للحنث لان المقصود من اليمين تعظيم المقسم به وانما يحصل بها هتك حرمة الاسم باستعمال اليمين في هذا المحال وقال زفر رحمه الله لا ينعقد لان من شرط انعقاد اليمين ان يكون ما حلف عليه في وسع الحالف ولهذا لم تنعقد اليمين الغموس وذلك غير موجود ههنا ولكنا نقول انعقاد اليمين باعتبار توهم الصدق في الخبر وهو موجود فان السماء عين ممسوسة قال الله تع اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة يصعدون اليها ولو اقدره الله تعالى على صعودها كما اصعد لعيسى ومحمد عليهما السلام فكذلك الحجر محل قابل للتحول لو حوله الله تعالى عز وجل فينعقد يمينه ثم يحنث في الحال للعجز عن ايجاد شرط البر ظاهرا وذلك كاف للحنث ولا يؤخر الحنث الى حين الموت لعدم الفائدة وهذا بخلاف الغموس لان تصور البر الذي هو الاصل مستحيل من كل وجه فلا ينعقد للخلف وهو الكفارة ولا يقال اعادة الزمان الماضي في قدرة الله تع ايضا وقد وقع لسليمان عليه السلام فكان ينبغي ان ينعقد يمين الغموس بهذا الطريق ايضا لانا لا نسلم تصور اعادة الزمان الماضي على انه اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فيستحيل فيه الصدق لان الله تعالى وان اعاد الزمان لا يصير الفعل فيه موجودا من الحالف بدون ان يفعل فلهذا لم ينعقد الغموس كذا في المبسوط **قوله** فصار مشروعا متعلق بقوله وقد وجد احتمال القدرة والضمير المستكن في فصار راجع الى وجوب الاصل اي فصار وجوب الاصل وهو الاداء مشروعا بهذا الاحتمال ثم وجب النقل يعني الى خلفه وهو القضاء للعجز الحالي **قوله** لم يهجم اي دخل وانما اختار لفظ الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان بغتة والدخول من غير استيذان واتيانه في وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستيذان ربما يتهيأ لذلك فاما اذا دخل عليه بغتة فالظاهر انه لا يمكنه التهيأ لذلك فبهجوم وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من موذن ونحوه يتحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهيئة الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اي الوضوء وهو قوله تع فاغسلوا الاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة كما هو منقول عن بعض المشايخ ثم ينقل بالعجز الحالي الى خلفه وهو التراب **قوله** والامر

في الامر المطلق عن القرينة على ان المامور به حسن لعينه او لغيره

المطلق اي المطلق عن القرينة الدالة على ان المامور به حسن لعينه او لغيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول وهو الحسن لعينه وقد
يتنوع نوعين ما حسن لعينه او لغيره جمعا وما الحق به حكما فالامر المطلق يتناول الضرب الاول دون ما عداه من الاقسام اي
معناه يتناول الضرب الاول اي النوع الاول وهو الحسن لعينه من القسم الاول اي من القسم الاول وهو قوله المامور به نوعان
في هذا الباب ويدل على ما ذكر بعضه ويحتمل الضرب الثاني اي ما حسن لغيره بنوع على هذا ففي واحد من الكتب هكذا ذكر الشيخ رحمه الله
في شرح التقويم فقال واما الامر المطلق في العادة ينصرف الى ما حسن لمعنى في عينه مثل الايمان بالله والصلوة الا بدليل يدل على
الغير والحاصل ان بالامر المطلق يثبت حسن المامور به لعينه وعند بعض مشايخنا يثبت الحسن لغيره لان ثبوت الحسن فيه بطريق
الاقتضاء على ما هو معروف والضرورة تندفع بالادنى وهو الحسن لغيره فلا يثبت ما وراه الا بدليل زائد ولكنا نقول
يثبت بمطلق الامر اقوى انواع الطلب وهو الايجاب فيقتضي ذلك كمال صفة الحسن في المامور به لان نفس الطلب في الحكم لما اقتضى
نفس الحكم فكماله يقتضي كمال الحسن ايضا وذلك في الحسن الذاتي اذ هو الحسن الحقيقي والحسن المستفاد من الغير له شبه بالمجاز لانه
ثابت من وجه دون وجه ولان الكلام في الامر بفعل هو لله تعالى عبادة فكان الامر به استعبادا اذ لا فرق في المعنى بين قوله اقيموا الصلوة وجه
وبين قوله اعبدوني بها والعبادة ما شرع حسنا لعينه هذا معنى قول الشيخ وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى وقولهم يثبت بطريق
الاقتضاء فيثبت الادنى قلنا ثبوته بطريق الاقتضاء لا يمنع ثبوت العموم ولا يمنع ثبوت صفة الكمال فيه وكلامنا في ذلك كذا ذكر
في الميزان واكثر مشايخنا قالوا هذه المسئلة فرع مسئلة الحسن والقبح فمن قال الحسن عقلي قال يقول بالفعل ان الحسن راجع الى ذاته
او الى غيره مستقلا ومن قال هو شرعي فالحسن عندهم ما امر به فيجب ان يكون كل مامور به حسنا الا اذا ثبت بدليل انه حسن لغيره
وهذا هو الاصح **قوله** وعلى هذا اي على ان الامر المطلق يقتضي كمال صفة الحسن للمامور به قالا في زوال نفي رحمهما الله لما
تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة الجمعة وهو قوله جل ذكره فاسعوا الى ذكر الله دل هذا الامر على صفة حسن اي على كون المامور به وهو
الجمعة حسنا لعينه وعلى انه اي المامور به هو المشروع في حق من تناوله الامر دون غيره حتى لو صلى الصحيح المقيم الظهر في منزله ولم
يشهد الجمعة لا يجزيه الا اذا اعاد الظهر بعد فراغ الامام من الجمعة عند زفر وبعد خروج الوقت عندنا وعند احمد رحمهما الله وذلك
لان الاجماع منعقد على ان فرض الوقت صلوة واحدة وقد ثبت انها هي الجمعة في حقه اذ هو مامور بالسعي الى الجمعة وترك
الاشتغال بالظهر ما لم يتحقق فوت الجمعة فيلزم منه انتفاء شرعية الظهر قبل فوات الجمعة وفواتها الا انه عند زفر رحمه الله بفوت
الجمعة بفراغ الامام لانه يشترط السلطان لاقامة الجمعة وعندنا فيفوتها بخروج الوقت لان السلطان عنده ليس بشرط كذا في
المبسوط **قوله** وقالا اي بناء على هذا الاصل ان المعذور اذا صلى الظهر يوم الجمعة في بيته ثم اتى الجمعة فصلاها لا ينتقض
به الظهر وهو القياس حتى لو شرع مع الامام فقبل ان يتم الامام الجمعة خرج وقت الظهر لا يلزمه اعادة الظهر وعنده ينتقض الظهر
ويلزمه الاعادة وهذا استحسان ووجه قولهما ان هذا اليوم في حقه كساير الايام فيتوجه عليه خطاب الظهر وصار الظهر حسنا في حقه وادعا
في حقه وانما صح اداء الظهر منه بالاجماع من غير اساءة واذا صح اداؤه في وقته لم ينتقض بالجمعة كما اذا صلى الظهر في بيته ثم ادرك
الجماعة او كما اذا صلى الظهر ثم ادى العصر ويلزم مما ذكرنا انه لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر لا يجوز عندهما كما لو ادى غير المعذور الظهر
ذكرنا ان فرض الوقت واحد وقد تعين الظهر في حقه فاندفع غير معروف وليس كذلك فان المعذور لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر يجوز عن



عن فرض الوقت بالاجماع كما لو ادى الظهر فلا وجه لما ذكره القاضي الامام في الاسرار ان فرض الوقت واحد واجمعوا ان المعذور
لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل خير بين اقامة الجمعة والظهر فاذا ادى احديهما اندفع الاخر كالمكفر عن اليمين اذا كفر بنوع بطل
ساير الانواع وهو يتصور بعضها ادى بالاخر كما اذا صلى الجمعة لم ينتقض بالظهر **قوله** وقلت نحن لا خلاف في هذا الاصل
يعني في كون الامر المطلق مقتضيا لكمال الحسن لكن الكلام في كيفية توجه الامر بالجمعة فنقول الفرض الاصلي في هذا اليوم هو الظهر
في حق الكافة لان الفرض العين ما يخاطب الاحاد باقامته وللجمعة شرايط لا يتمكن الواحد من اقامتها بنفسه فيبقى الفرض كما كان
مشروعا والدليل عليه انه اذا فات فرض الوقت اصلا ينوي قضاء الظهر بعد الوقت فعلم ان اصل فرض الوقت الظهر لما صح نية
قضاء الظهر بعد فوات الوقت فثبت ان فرض الوقت هو الظهر في حق الكل كما في ساير الايام الا انه امر ورد باداء الجمعة
في هذا اليوم وليس ذلك على سبيل النسخ للظهر كما زعم الخصم لانه بعد فوات الجمعة وبقاء الوقت يؤدي الظهر وهو لا يصلح قضاء
للجمعة لاختلافهما اسما ومقدارا او شروطا كيفية ولا قضاء للجمعة بالاجماع فعرفنا ان موجب الامر ليس نسخ الظهر بل قضيته اقامة الجمعة
مقام الظهر بفعلنا غير ان هذا الامر حتم في حق غير المعذور وليس كذلك في حق المعذور بل رخص له ان لا يقيم الجمعة مقام الظهر بفعله وباقي
بالفرض الاصلي يدل عليه ان المسلمين اجمعوا ان المسافر اذا صلى الجمعة قبل الظهر كان ذلك فرض وقته وكذا المقيم الصحيح اذا صلى الظهر بعد
فوات الجمعة كان فرض وقته وفرض الوقت ما تعلق الا بالوقت فاما الفوات فاما يتعلق به القضاء الغاية فتبين بما ذكرنا ان
الظهر مشروع في حق الصحيح المقيم كما ان الجمعة مشروعة في حق المسافر وصار كان الشارع جعل الداخل يوم الجمعة سببا للظهر والجمعة على
ان يختار العبد الجمعة فانها تقوم مقام الظهر اذا اديت وصار هذا وقت رمضان تعلقت به شرعية الصوم بالنهار في حق الكل
ويسقط في حق المسافر بعده من ايام اخر فاذا ثبت قلت اذا صلى المقيم الظهر صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما في حق المعذور
لانهما سواء في كون الظهر مشروع الوقت في حقهما وانما اختلفا في وجوب الفعل وعدمه وعدم الوجوب لا يمنع الصحة كالمسافر اذا صام
الشهر صح كالمقيم وان اختلفا في الوجوب لانهما اتفقا ان الشهر سبب شرعية الصوم في حقهما الا ان الصحيح المقيم يأثم بترك الجمعة
باداء الظهر لانه منهي عن ذلك ولكن لما كان النهي لمعنى في غيره اي في غير الفعل لم يوجب فساد الفعل واما المسافر اذا صلى الجمعة
بعد الظهر فقد انتقض الظهر ايضا لان في حق المقيم شرعية الجمعة ثابتة على ما بينا وانما يفارقه في ان ثبت له رخصة الترك وهذه رخصة
حقيقة لانها رخصة ترفيه بالاجماع وهي مجتمع للعزيمة لان فيه لها فاذا اقدم على العزيمة صار معرضا عن الرخصة التي في حقه فالتحق بالمقيم
والمقيم بعد ظهره بجمعة كذا هذا كذا في الاسرار وعن محمد انه قال لا ادري ما اصل فرض الوقت في هذا اليوم ولكن يسقط الفرض
عنه باداء الظهر او الجمعة يريد به ان اصل الفرض احديهما لا بعينه ويتعين بفعله كذا في المبسوط وغيره **قوله** وثبت ان قضية
الامر يعني قوله عز وجل فاسعوا اداء الظهر بالجمعة اي اقامتها مقام الظهر بالفعل واسقاط عن الذمة باداءها قضاء ذلك اي الامر بالجمعة
مغير للظهر لا ناسخ له بمنزله الفداء اسمعيل عليه السلام بالكبش حيث قام الذبح عن اسمعيل عليه السلام ولهذا سمي ذبيحا وامر بنقض الظهر
بالجمعة بعدما ادى كالامر باسقاط بالجمعة قبل الاداء وذلك لان قوله فاسعوا يقتضي والاخر صلى الظهر ولم يصل ولانه وقع مكروها
ونسبيل النقض في الاعادة ولا يقال في الامر بالنقض ابطال العمل وهو حرام منهي فلا يجوز القول به لان النقض للاكمال
جايز ولانه ابطال ضمني فلا يعتبر **قوله** وانما وضع عن المعذور جواب عما يقال ان المعذور رخص له ترك الجمعة فاذا رخص

وادى الظهر في بيته استوفى موجب الرخصة فلا يكون اداء الجمعة من نقض للمصنع لانه لا يمكنه تبديله بعد الاستيفاء والى ان النهي
في قوله لم ينتقض الجمعة بعد فوات العذر بالرخصة لا يوجب ابطال العزيمة اذا امكن العمل بها بعد ذلك وقد امكن هنا لبقاء الجمعة
بعد اداء الظهر فلو لم يجز الجمعة بعد ما حضر وادى الجمعة كان نهيا ابتداء على موضوع بالنقض لان السقوط ان ارتفع الحج فلو لم يجز كان
من ابا تح ج لم ينشئ في حق غير المعذور وذلك باطل **قوله** يختص الاداء دون القضاء حتى اذا قدر في الوقت على الاداء
ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت كان القضاء واجبا عليه حكما لتقرره لان النقص لا يصلح سببا لاسقاط الواجب عنه لانه جناية
لا تصلح سببا للتخفيف فلم يشترط البقاء الواجب لان بقاء الشيء غير وجوده ولهذا صح ابتداء الوجود دون البقاء بان تعالى ووجد ولم يبق
فلا يلزم ان يكون شرط الوجود شرط البقاء كان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كالشهود في باب النكاح شرط للانعقاد لا للبقاء
ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه بقاء التكليف الاول الذي وجد بشرط الا انه تكليف ابتدائي فلهذا لم يشترط له القدرة وهذا انما
يستقيم على قول من اوجب القضاء بالنص الذي يوجب الاداء فاما من اوجب القضاء بنص مقصود فلا بد له من ان يشترط له القدرة في القضاء
ايضا لانه تكليف اخر والدليل على ان القدرة ليست بشرط في وجوب القضاء ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات
والصيامات والحج وغيرها ويتيقن انه ليس بقادر على تداركها ولهذا يوصي عليه بعد الموت ولو كان كذلك لكان الجزء الاخير من الوقت في حق الاداء
لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في حق الخلف والاخلف للقضاء ثم لعجز وقد بينت الفوات على فعل ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم
على ما ذكرنا ما اذا فاته صلوات في الصحة فقضاها في حال المرض قاعدا او مضطجعا او مومئا حيث تخرج عن العهدة ولم يشترط
القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كان واجبا عليه ولم يات بها لانا نقول انه قضاها كما وجب
عليه الاداء لانا انما نشترط في الاداء اصل القدرة التي يتمكن من الاداء قائما او قاعدا لا القدرة الميسرة فظهر بهذا ان الاستطاعة على القيام
ما كانت شرطا في الاداء بل شرطت ذلك لكونه قادرا على القيام لان لكون القدرة على القيام منوطا في وجوب الصلوة الا ترى انه
لو كان مريضا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيع فعلم ان الشرط هو مطلق القدرة لا القدرة الممكنة فيكون اشتراط القيام
والركوع وغيرهما امرا عارضا زائدا على الزيادات في بعض الفروع ولم تتفح في الجواب **قوله** ولهذا قلنا ان العدم اشتراطها
لبقاء الواجب قلنا لا يسقط بالموت وان كان عاجزا كليا في احكام الآخرة فيبقى تحت عهدته مواخذا به فثبت ان دوام القدرة
ليس بشرط للبقاء ولقائل ان يقول ان عدم السقوط في حق الاثم دون وجوب الفعل فان الفعل ساقط عن الميت بالاجماع
وذلك لا يدل على عدم اشتراط بقاء القدرة لبقائه فان ما ثبت بالقدرة الميسرة لا يسقط بالموت في حق الاثم ايضا فانه اذا
فرط في اداء الزكوة بعد التمكن حتى هلك المال سقط الواجب في حق الاثم حتى جاز ان يواخذ به في الآخرة ولم يسقط في احكام الدنيا
فلا يصح هذا الاستدلال والى ما ذكرنا ان بقاء الوجوب يستغني عن القدرة عند الشيخ وان كان لا يثبت ابتداء بدون القدرة
ويظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانيا انه لا يامن من الفوت بتاخيره مختارا وان لم تكن القدرة قائمة عند الاداء اثم
ليقدر حتى مات لم يواخذ لعدم شرط الوجوب فاذا قدر على الحج مثلا بملك الزاد والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الاداء
فان لم يحج ولم يقدر بعد حتى مات يواخذ به في الآخرة وان لم يكن قادرا عليه اصلا لم يواخذ به وهذا الذي ذكرنا اذا لم يكن الفعل
حالة البقاء مطلوبا منه فاما اذا كان مطلوبا منه فلا بد من القدرة لان الطلب للفعل بدون القدرة لا يجوز الا ترى ان المنظور

اليه في اشتراط القدرة حالة الفعل فيجب الفعل بحسب القدرة في تلك الحالة فاذا وجبت الصلوة عليه في حالة الصحة فاما يقضيها
في حالة المرض مضطجعا ويخرج عن العهدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجعا يقضيه في حالة الصحة فاما الاضطجاع فلو لم يشترط
القدرة حالة البقاء ولم يكن حالة البقاء مطلوبا الا انه في ذلك كان الجواب على العكس في المسئلتين وبعض الحذاق من تلامذة
شيخي رحمه الله كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا ينبغي ان يشترط القدرة
التي هي سلامة الآلات حقيقة وان كان مطلوبا لغيره يشترط فيه نفس التوهم لا غير على ما مر فكذا القضاء اذا كان الفعل مطلوبا
منه مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا ففي النفس الاخير انما يبقى عليه وجوب قضاء
الصلوات المتكررة والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره في المواخذة كما ان وجوب الاداء يثبت في الجزء
الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره في القضاء وكان يحتج ويقول انما يبقى الصوم والصلوة في الذمة بعد فوات القدرة
لتوهم حدوث القدرة بعد ذلك لا لان القدرة لم تشترط للبقاء ولذلك ما ثبت بقدرة ميسرة يسقط بعد فوات القدرة
كالكفارة بالمال يسقط بعد فوات القدرة في الكفارة بالمال يسقط بعد فوات المال بناء على توهم حدوث القدرة الا ترى انه لو ملك
بعد فوات المال وانتقال الحكم الى الصوم ما يؤدي به الكفارة تجب عليه الكفارة بالمال ولو كان بقاء القدرة شرطا لبقاء
ينبغي ان لا تجب الكفارة بعد سقوطها بفوات المال كما لو كفر بالصوم ثم ملك المال وانما سقط الزكوة بهلاك المال لتعين المحل
حتى لو سرق مال الزكوة او صار ضمارا سقط عنه الزكوة لفوات القدرة ولو وجد بعد سنين لا يجب عليه زكوة السنين الماضية
ولكنه يجب عليه اداء الزكوة التي كانت عليه وكذا العشر والخراج لان كل واحد متعلق بنماء متعين فهلاكه يسقط التوهم وكان يقول
لا احد فرقا بين الصلوة ووجوب الكفارة في انه يعتبر القدرة عند الفعل ويكفي قبله التوهم ويدل على اشتراط القدرة في القضاء
ما مر في باب الاداء والقضاء ان الاداء انما يفوت مضمونا اذا كان قادرا على المثل حتى لو عجز عن المثل سقط كما في سقوط
فضل الوقت وغصب المنافع واتلاف ملك النكاح فلو لم يكن القدرة شرطا في القضاء لما سقط بالعجز الا انه لما وجب بالقدرة
الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم القدرة بعد ذلك فان تحقق المتوهم وجب الفعل والا ظهر اثره في المواخذة في الآخرة
وذكر في الاسرار في مسئلة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لابتداء وجوب الاداء يشترط لبقاء وجوب الاداء لانها شرط
الاداء كان الله تعالى ما كلف اداء ما ليس في القدرة واسقط بالعجز كثيرا من حقوقه والاداء حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام
تلك القدرة المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى انا نشترط القدرة على الوضوء بالماء حين المباشرة وقيام القدرة
على اداء الصلوة قائما حين الاداء لا حين الوجوب **قوله** واما الكامل من هذا القسم اي من الشرط الذي بينا ان الواجب
يتوقف عليه ويزداد حسنا باشتراط القدرة الميسرة ومعنى زائد على الاول وهي الممكنة بدرجة لان امكان الاداء يثبت
بها ثم اليسر وانما شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية ولم تشترط في البدنية لان اداءها اشق على النفس من
العبادات البدنية لان المال شقيق الروح محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق الا باشتراط
اليسر وفرق ما بين الامرين اي القدرتين ان الاولى لما شرطت للتمكن من الفعل لم تتغير بها صفة الواجب اذ لا يمكن اثباته
بدونها فكان شرطا محضا ليس فيها معنى العلة والشرط المحض لا يشترط دوامه لبقاء المشروط كالطهارة شرط لجواز الصلوة

ولا نشترط دوامها لبقاء الجواز وكالشهود في باب النكاح كما ذكرنا وبعده اي القدرة الميسرة غير شرط في الواجب صنع
لموصوف بحد على ميسر وقوله شرط جواب لما وفي بعض النسخ فشرط بالفاء فعلى هذا يكون غير جواب لما وقوله
فجعلت تفسير للتغيير وقوله سمحا سهلا لان الفاظ مترادفة والتقدير وبهذه القدرة لما كانت قدرة ميسرة مغيرة
صفة الواجب عن مجرد الامكان الى صفة السهولة شرط بقاؤها لبقاء الواجب وليس معنى التغيير انه كان واجبا اولا
بقدرة ممكنة بصفة العسر ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا
فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة وصارت
شرطا في معنى العلة فيشترط دوامها باعتبار معنى العلة لا باعتبار انها شرط ولا يقال بقاء الحكم يستغني عن بقاء
العلة ايضا كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها ايضا لانا نقول ذلك اذا امكن البقاء بدون
العلة كالرمل في الحج فاما اذا لم يمكن فبقاء العلة شرط وههنا مما لا يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها والواجب لا يبقى بدون
هذا الوصف لمعنى يتبدل صفة الواجب من العسر الى اليسر فلو لم تبق شرطا لوصف اليسر فيبطل الحق الى الواجب لانه متى وجب بصفة لا
يبقى الا بتلك الصفة **قوله** ولهذا اي ولاشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذي تعلق بها قلنا الزكوة تسقط بهلاك
المال عندنا وكذلك العشر والخراج لان الشرع علق وجوبها اي وجوب هذا الواجب بقدرة ميسرة وقال الشافعي رحمه الله اذا تمكن
من الاداء ولم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال عجز عن الاداء لعدم ما يؤدي ومن تقرر عليه الوجوب
لم يبرا بالعجز عن الاداء متى عليه الى الآخر كما في ديون العباد وصدقة الفطر والحج ولان الواجب جزء من النصاب فلما لم يؤد حتى ذهب
المال بعد تمكنه منه صار مفوتا للحق عن محله فيضمن كما لو لم يفعل حتى ذهب الوقت قلنا ان الحق المستحق اذا وجب بوصف لا يبقى الا كذلك
لان الباقي غير الواجب ابتداء الا ترى ان الملك اذا ثبت مبيعا يبقى كذلك وان ثبت هبة بقي كذلك وكذلك ما في الذمة من صوم وصلوة
او مال وهذا الواجب وجب بعض نماء المال حقيقة او تقديرا فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي هو نماء لانقلب غرامة بانه على
اصل ماله فان قيل الباقي عندي غير الواجب ابتداء بل هو مثله ضمنه بالتفويت عن وقته وهو اول اوقات الامكان كتفويت الصلوة
والصوم عن الوقت او بالمنع عن الفقير بعد تعين مقدار الواجب محلا للصرف الى الفقير كمنع الرهن عن المرتهن قلنا الزكوة
ليست بموقتة فلا يتصور تفويتها عن الوقت وكذا المنع لا يوجب الضمان الا بتحقق الغصب على المال بان ابطل على صاحب الحق
حقه من يده كما في منع الوديعة عن المالك او يد متقوم كما في منع الرهن عن المرتهن ولا تصور لهذا الغصب هاهنا فيه على المالك لا حق
صاحب المال ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان العين محل للصرف اليه وبالمنع لا تبطل تلك المحلية فلا يوجب الضمان كمنع المشتري الدار
الشفيع حتى صار بحرا ومنع العبد المدفوع عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الاداء حتى هلك لا يوجب المولى هو
الضمان ولان على ما في ذمته من فعل التسليم لان الغصب لا يتصور على ما في الذمة ولانه بالمنع انما يضمن اذا لم يكن عن ولاية ولا ولاية المنع
ما دام لم يتحرر هو اولى كالامام حتى قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب الساعي فامتنع من الاداء الى حتى هلك المال ضمن وهكذا
ذكره الكرخي في مختصره لان الساعي متعين للاخذ فيلزمه الاداء عند طلبه وبالامتناع يصير مفوتا وما نحن نقول لا يصير
ضامنا وكذا ذكره ابو سهل الزجاجي وابو طاهر الدباس وهو الاصح لانه ما فوتت بهذا الحبس عن احد ملكا ولا يدا وله راي في

في اختيار محل الاداء لان له ان يؤدي من السائمة وان شاء من غيرها فانما حبس السائمة ليؤدي من محل آخر فلا يضمن كذا في الاسرار والمبسوط
**قوله** علق وجوبه اي وجوب هذا الواجب وهو الزكوة بقدرة ميسرة بدليلين احدهما ان المكنة الاصلية تحصل بملك الخمسة مثلا
ومع ذلك لم يوجبها الشرع الا بعد ملك المائتين ليكون الواجب قليلا من كثير والثاني ان الوجوب تعلق بوصف النماء حتى لا ينتقص
اصل المال وانما يفوت بعض النماء غير ان الشرع اقام الملك في النصاب المعد للنماء مقام حقيقته تيسيرا لا في التعليق وحقيقة
النمو ضرب حرج فعرفنا انه متعلق بقدرة ميسرة والى الوجه الثاني اشير في الكتاب وهو المعتمد فقال مطلقا اي عن صفة النماء
فيتبدل الواجب اي من اليسر الى العسر فكان غير الاول على انه لا اسباب اخر كصلوة المقيم لا يتغير الى الركعتين الا بالسفر وهو السفر
وكذا على العكس **قوله** ولا يلزم جواب سؤال وهو ان يقال لما اشتراط النصاب في الابتداء للتيسير كاشتراط
النماء لان المكنة الاصلية تثبت بدونه كما ذكرنا فوجب ان يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب كما شرط الابتداء ولو هلك بعض النصاب
في الابتداء لا يجب به شيء من الزكوة فكذلك يجب ان لا يبقى بقاء البعض بقدر الواجب وقد قلتم بخلافه فقال لا شك ان اليسر
في اشتراط النصاب بل اليسر اي بل التعليل من الكثير وذلك ثابت فيما بقي من المال فانه لم يجب عليه الا اداء ربع عشر الباقي وهذا
لان اليسر في الابتداء كان بايجاب ربع العشر في كل جزء من النصاب ولم يكن يزداد يسر ما تعلق بجزء بانضمام جزء آخر اليه لانه
تعلق ربع العشر ايضا كما تعلق بذلك الجزء فكما لم يزداد اليسر بانضمام جزء آخر اليه لا ينتقص ايضا بهلاك الآخر وكان النصاب
شرطا في الابتداء ليصير اهلا للوجوب فان اهل الوجوب هو الغني والشرع اكد هذا الشرط في باب الزكوة فاعتبر الغنى
بالمال الذي جعل سببا لوجوب الزكوة لا بمال آخر ولا بحصول الغنى به لو لا مال آخر الا اذا كان نصابا كاملا فيشترط النصاب
ليصير غنيا اهلا للوجوب الغنى لا يثبت بمطلق المال بل ينبغي بكثرة المال وذلك امر لا ينضبط لاختلافه باختلاف الاشخاص
والازمان والاماكن فتولى الشارع تقديره بذاته فكان النصاب شرط الثبوت الاهلية لا للثبوت اليسر بل اليسر فيما دون
النصاب اكثر منه في النصاب لان ايتاء درهم من اربعين درهما ايسر على رب المال من ايتاء خمسة من مائتي درهم كما ان ايتاء
خمسة من المائتين ايسر من ايتاء العشر منهم من لم يعتبر الغنا واذا ثبت انه شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء
الوجوب فيما بقي من المال وقوله ولكن الغنا وصف جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو انه لما لم يحصل به اليسر
وجب ان لا يشترط في الابتداء ايضا لان الزكوة لا تجب الا بعد ميسرة فقال الغنى وصف لا بد منه الى قوله **قوله**
الاغناء من غير الغنى لا يتحقق فان قيل الاغناء الواجب تمليك ما يدفع حاجة الفقير دون الاغناء الشرعي وتحققه لا يتوقف
على ملك النصاب فكيف يصح قوله والاغناء من غير الغنى لا يتحقق فلم يكن مامورا به شرعا الا انها وجبت لدفع حاجة الفقير
الى الحوائج المؤدي ويؤيد ما ذكره القاضي الامام في التقويم ولما شرعت اي صدقة الفطر للاغناء عن الفقر لم يكن الفقير
اهلا لوجوبها فيصير مشروعيتها للحوائج تنبيها الى التحقيق الاغناء المامور به متعلق بالغنى الشرعي دون اصله ونص عليه
شمس الائمة ايضا فقال وانما يتحقق الاغناء بصفة الحسن من الغني واذا كان كذلك لم يكن حسنا عند عدم ما يتعلق به حسنه
فلم يجز ان يكون مامورا به شرعا فان قيل حسن الاغناء لا يتوقف على الغنى الشرعي ايضا فان الله تعالى مدح اقواما
على الايثار مع مساس حاجتهم الى ما اتوا بقوله تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة قلنا

الاداء اذا كان نصابا كاملا

بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة واظهار الجزع والضجر عند اصابة المكروه قال تعالى
ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فقلنا لم يحتمل الاغناء من غير الغني لئلا يؤدي الى الامر المذموم
فاما من اختص بتوفيق من ربه وادنى قوة في دينه حتى اثر مراد غيره على مراده وصبر على الشدائد والمكاره فيحتمل الاغناء منه لا يتوقف
على الغنى الشرعي بل هو احسن من الاغناء الصادر عن الغني قال عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل الا ان مثله لما كان
نادرا لم يصلح لبناء الحكم فبني على الاول **قوله** لما كان امرا زائدا على الاهلية الاصلية يعني لما ثبت ان اشتراط النصاب
لثبوت الاهلية واصل الاهلية ثابت بالعقل والبلوغ كان هذا امرا زائدا على تلك الاهلية في هذه العبادة حتى صار اهلية
هذه العبادة بالعقل والبلوغ وملك النصاب كما ان القدرة الممكنة من الفعل في الصلوة امر زائد على الاهلية الاصلية واذا كان كذلك
كان اشتراطه للوجوب لا للتيسير كاشتراط الاهلية الاصلية واشتراط القدرة في الصلوة فلم يشترط دوامه الى اخره **قوله** لا يقال
لما كان النصاب شرط الاهلية لا شرط اليسر ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاكه لانا نقول سقوط الزكوة لفوات النماء الذي
تعلق اليسر به لا لفوات النصاب الا ترى انه اذا هلك بعضه يبقى بقسط الباقي ولو كان النصاب شرط اليسر لسقط الزكوة بفوات جزء
من النصاب لانتفاء الكل بفوات جزئه **قوله** وهذا اي هلاك النصاب بخلاف استهلاكه بان انفقه بلا تعريض في حاجة
نفسه او القاه في البحر مثلا فانه لا يسقط الحق وان فات اليسر سوا الملك كما في الهلاك لان النصاب صار في حق الواجب
حقا لصاحب الحق وهو الفقير بيانه ان النصاب وان كان في ملك رب المال وفي يده حتى جاز بيعه وساير تصرفاته فيه ولكن في حق
الواجب صار حقا للفقير من حيث انه صار محلا لقضاء حقه منه اذ الواجب جزء من النصاب لا مطلق المال في الذمة بدليل انه
لو وهب النصاب من الفقير لا ينوي الزكوة اجزاه عن الزكوة ولو وهب مالا اخر لم يجز عنها وكذلك لو هلك المال قبل
التمكن من الاداء لا يجب عليه شيء ولو كان الواجب مالا مطلقا في الذمة لكان هلاك النصاب وبقاؤه سواء واذا ثبت ان
الحق متعلق بالعين كان المستهلك جانيا على محل الحق بالاتلاف فيجعل المحل قايما زجرا عليه ونظرا لصاحب الحق اذ لو لم
يجعل قايما ادى الى فوات الحق لان كل من وجب عليه الزكوة يصرف مال الزكوة الى الحاجة فلا يصل الفقراء الى حقهم واذا جعل قايما
تقديرا بقي الواجب ببقائه كما ثبت ابتداء بالنماء تقديرا وهذا كالمولى اذا اعتق العبد الجاني او قتله من غير ان يعلم بالجناية يضمن
القيمة لاولياء الجناية لانه جنى على حقهم بالاتلاف محله ولو فرط في تسليم العبد حتى هلك لا يضمن شيئا لان التفريط لا يصلح سببا
للضمان فكذا هذا وانه خوطب باداء الجزء الى الفقير فاذا اقدم على الاستهلاك فقد قصد اسقاط الواجب عن نفسه فلا يعذر
عليه فيجعل العين كالقايم ردا لقصده فاذا هلك بافة سماوية فلا صنع من جهته فجاز ان يسقط الواجب ونظيره الصايم
اذا سافر لم يحل له الفطر لان الصوم واجب عليه فلم يسقط باختياره وقصده ولو مرض ابيح له لانه افة سماوية فلذا كرهنا
ولان الساعي لا ياخذ ذلك الواجب بل ياخذ واجبا اخر بسببه لان سبب الوجوب قد تحقق وهو الاستهلاك وسبب الوجوب اذا
تحقق امكن تحقق الوجوب ولان القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب نظرا لمن يجب عليه والمفوت لها لا يستحق النظر كذا
في الاسرار وطريقة الامام البرغري وغيرهما **قوله** ولهذا قلنا اي ولاشتراط القدرة الميسرة لبقاء الواجب التي
تعلق بها قلنا كذا والتخيير تيسير لانه اذا ثبت له الخيار شرعا ترفق بما هو الايسر عليه كالمسافر اذا خير بين الصوم والفطر



ولو لم يكن مخيرا او كان الواجب شيئا عينا بدون اختياره كان اشق عليه كالمقيم وجب عليه الصوم عينا ولا يقال صدقة الفطر
قد خير بين نصف صاع من بر وبين صاع من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير التيسير حتى قلتم انها واجبة بقدرة ممكنة لانا
نقول ذلك ليس بتخيير معنى ولا يفيد التيسير وتحقيقه ان المقصود من التخيير قد يكون تاكيد الواجب وقد يكون تيسير الامر
على المكلف فنظير الاول قوله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم اي لابد ان يصدر واحد منهما منكم وقولك لولدك حين
غضبت عليه اما ان تقرا الليلة ربع القران او تقرا الكتاب الفلاني او تكتب كذا جزءا من العلم ثم تنام والا اقتلنك مثلا
فالمقصود منه تاكيد ما اوجبت عليه من السهر في التعب لا التيسير عليه ومعناه لا بد لك من ان تفعل احد هذه الاشياء البتة ولن
لا يفوت عنك السهر لا محالة ونظير الثاني قولك لغلامك اشتر بهذا الدرهم لحما او خبزا او فاكهة فالمقصود منه التيسير ومعناه
اختر منها ما تيسر عليك ثم نعرف ان المقصود في التخيير ايش الشرع يكون بتلك الاشياء التي خير المكلف فيها متماثلة في المعنى وغير متماثلة
فيه لانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتخيير يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصور فيفيد تاكيد الواجب وان كانت مختلفة في المعاني
غير متماثلة فيها كما في الصورة يتعدى اثر التخيير الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة وصدقة الفطر من القبيل الاول لان الواجب فيها
مقدار مالية نصف صاع من بر وقيمة صاع من شعير او تمر فيتساويان عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير في هذا اليوم والكل
فيه سواء فلا يفيد التخيير التيسير قصدا بل يفيد التاكيد ويصير معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اما بنصف صاع من بر او
غير ذلك مما يماثله في المالية وكفارة اليمين من القبيل الثاني لان مالية تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخيير فيها يقع على الصورة
والمعنى فيفيد التيسير **واعلم** ان ما ذكر ان التخيير يفيد التيسير انما يستقيم على قول عامة الفقهاء واكثر المتكلمين فانهم قالوا ان
الامر باحد الاشياء يوجب واحدا منها غير عين وان المامور مخير في تعيين واحد منها فعلا فاما على قول المعتزلة فلا يستقيم لانهم
قالوا بان الكل واجب على طريق البدل بمنزلة فرض الكفاية فانه واجب على الكل ويسقط باداء البعض ولما كان الكل واجبا
لا يفيد التخيير التيسير والمسألة طويلة مذكورة في عامة الكتب **قوله** ولانه نقل دليل اخر على انها متعلق بقدرة ميسرة وذلك
لانه لما نقل الى الصوم بالعجز الحالي مع توهم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام في العمر كما اعتبر في ساير الافعال مثل قوله
ان لم ات البصرة فعبدي حر او قوله ان لم اطلقك فانت طالق او ان لم اكلم فلانا فعل كذا وكما اعتبر في حق الشيخ الفاني حتى لو قدر
بعد الفدية لا تجزيه تلك الفدية دل على تيسير الامر على المكلف حيث لم يشترط اصل الممكنة مع احتمال حدوثها في العمر لئلا يبرا
عنها بالصوم ولا يبقى تحت عهدة الوجوب الى حدوث القدرة ثم استدل على ان المعتبر العجز الحالي بقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة
ايام فانه تعالى لما نقل الحكم الى الصوم عند العجز ولو اعتبر العجز المستدام في العمر لا يثبت ذلك الا باخر العمر ولا يتحقق بعد اداء الصوم
علم ان المراد العجز الحالي وذكر في المبسوط ولو كان له مال غايب وهو لا يجد ما يكفر به اجزاه الصوم لان المانع قدرته على التكفير
بالمال وذلك لا يحصل بالملك بدون اليد الا ان يكون في مال الغايب عبد فح لا يجزيه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعتق فان نفوذ
العتق باعتبار الملك دون اليد وهاهنا لم يشترط الانتظار الى وصول المال فلان لا يشترط الانتظار الى حصوله اولى وكذلك في طعام الظهار
يعني كان المعتبر العجز الحالي فيما ذكرنا فكذلك هو المعتبر في جميع الكفارات في نقل الحكم من واجب الى ما بعده مثل كفارة الظهار والصوم
والقتل فيعتبر في جميعها العجز الحالي في نقل الحكم من الرقبة الى الصوم وكذلك في النقل عن الصوم الى الاطعام في كفارة الظهار

والصوم حتى لو عرض ايامًا فكفر بالاطعام جاز وان قدر على الصوم بعد فثبت ان القدرة المشروطة فيها ميسرة فكانت
اي الكفارات من قبيل الزكوة وانما خص الطعام بالذكر مع ان الحكم في الصوم كذلك لانه آخر ما ينتقل اليه في كفارة الظهار
كالصوم في كفارة اليمين ولما ذكر الشيخ رحمه الله ان الكفارات من قبيل الزكوة وقد فارقتها في ان الواجب فيها يعود بعد هلاك
المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة وهذا يدل على انها دون الزكوة وفي ان الواجب بالاستهلاك فيها ينتقل الى
الصوم كما ينتقل بالهلاك وفي الزكوة خالف الاستهلاك الهلاك كما قررنا وهذا يشير الى انها فوق الزكوة تعرض للجواب عن الاول
بقوله الا ان المال هاهنا غير عين يعني الواجب غير متعلق بهذا المال قبل الاداء والقدرة الميسرة تثبت بملك المال لا بخصوص
مال حتى ان المال انما اعتبر هاهنا لكونه صالحًا للتقرب الى الله تعالى فيحصل الثواب ليصير مقابلا بالاثم الذي على الحالف ولهذا
لم يشترط فيه النماء وكان المال الموجود وقت الحنث والمستفاد بعده فيه سواء بخلاف الزكوة لانها متعلقة بالعين فلا يبقى القدرة
بهلاك العين على ما مر من بعد اي من الحنث ادى بعد الهلاك دامت اي ثبتت وعن الثاني بقوله ولهذا اي ولكون المال غير عين
ساوى الاستهلاك الهلاك في الكفارات حتى لو وجب عليه التكفير بالمال اذا اتلف ماله جاز له التكفير بالصوم كما اذا هلك بغير صنع
منه بخلاف الزكوة حيث فارق الاستهلاك الهلاك كما ذكرنا وذلك لان بقاء الواجب بعد فوات القدرة انما يكون بكونه موقتًا
كالصلوة فانها لما شرعت موقتة كان التاخير عن الوقت جناية على نفس الحق بالتفويت او بالتعدي على محل الواجب بان كان متعلقا
بمحل عين كالزكوة وههنا الواجب ليس بموقت ليكون تفويته عن الوقت جناية ولم يكن في المال حتى يجب ايضا ليصير استهلاكه
متعديًا فكان الاستهلاك كالهلاك ضرورة الى اشير في طريقة الامام البرغري رحمه الله **قوله** وصارت هذه القدرة اي
القدرة المالية في الكفارة على هذا التقدير اي على تقدير انها تدوم باي مال اصاب نظير الاستطاعة التي لا تسبق الفعل حيث
ان وجودها يعتبر حالة الاداء لا قبله ولا بعده كالاستطاعة لا يتقدم الفعل ولا يتاخر عنه حتى لو كان موسرًا وقت الحنث معسرا
وقت الاداء اجزيه التكفير بالصوم ولو كان على العكس لا يجزيه **قوله** ولهذا قلنا اي ولما ذكرنا ان الزكوة تجب بقدرة ميسرة
وان من شرط وجوبها الغنى قلنا يبطل وجوب الزكوة بالدين اي بالدين الذي يقترن بوجوب الزكوة لكن ما اذا لحقه دين بعد
وجوب الزكوة فذاك لا يسقط الزكوة كذا في فتاوى قاضي الامام فخر الدين لان ما عرف مانعا لا يلزم ان يكون رافعا لانه اي لان
الدين ينافي الغنى واليسر لان الغنى انما يحصل بما يفضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة اذ الحاجة الى قضاء الدين اصلية
فلا يحصل الغنى بملك قدر الدين ولهذا حل له اخذ الصدقة وهي لا تحل للغني وكذلك اليسر فيما اذا كان المؤدى فضل مال غير
مشغول بحاجته وتغنيه بمشغول به المال بالحاجة انه مستحق لقضاء الدين لان تفريغ الذمة عن الدين واجب ولا يحصل ذلك الا بهذا المال
فكان كالمصروف الى الدين كالماء المعد للعطش وانما اورد هذه المسائل في هذا الموضع ليبنى عليها المسائل التي تليها ويبين الفرق
بينها **قوله** لانه قال اي لان محمدا والاخبار رغير ذكر جابر عند النهى وعدم الاشتباه كقوله انا انزلناه في ليلة
القدر والمذكور في اصول شمس الائمة لان المذكور في كتاب الايمان **قوله** ولم يذكر اي محمد انه اذا كفر بالصوم قبل صرف الالف الى
الدين ما جوابه واختلف المشايخ المتاخرون فيه فمنهم من قال يجزيه وهو الاصح لما اشار اليه في الكتاب في قوله الا ترى ان الصدقة
حلت لهذا وفي هذا التعليل لا فرق بين ما قبل قضاء الدين وبعده وهذا لان المال الذي في يده مستحق بدينه فيجعل كالمعدوم

اي المبسوط

في حق التكفير بالصوم كالماء فاذا كان زهرها وهو كان في العطش يجوز له التيمم لان الماء مستحق بعطشه فيجعل كالمعدوم
في حق التيمم وقال بعضهم لا يجزيه استدلالا بالتقييد الذي ذكره بقوله بعد ما يقضي دينه والتقييد في الرواية
يدل على انتفاء ما عداه وعلى هذا يحتاج الى الفرق والحاصل ان في الكتاب ما يدل على القولين فالتعليل بقوله ان
الصدقة تحل له ايدل على ان الصوم يجزيه في الحالين والتقييد يدل على انه لا يجزيه قبل قضاء الدين فلهذا اختلفوا
**قوله** وجب بصفة اليسر لان مبنى الزكوة في الشرع على اليسر والسهولة ولهذا اوجب القليل من الكثير ووجبت في النماء
لا في اصل المال تيسيرا على ارباب الاموال ولهذا شرط تكرار الحول لتكرار الواجب كذا في اصول الفقه لبعض المشايخ وشرط
القدرة يعني ودوام توجب هذا اليسر ولمعنى الاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم نص على معنى الاغناء وهذا
الحديث في صدقة الفطر فان ابن عمر رضي الله عنه روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الناس ان يؤدوا صدقة الفطر قبل
ان يخرجوا الى المصلى وقال اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم ولكن الحكم يثبت في الزكوة بطريق الدلالة لان الاغناء
لما وجب في صدقة الفطر لسد خلة الفقير مع قصور صفة الغنى فيها لقصور النصاب لانه لا يجب فيه الزكوة فهذا المعنى مع كمال
صفة الغنى فيها كان اولى وقوله عليه السلام في مثل هذا اليوم متعلق بالاغناء لا بالمسألة يعني اغنوهم في مثل هذا اليوم عن المسألة
ثم لفظ المثل زائد كما في قوله تعالى ليس كمثله شيء والصواب انه ليس كذلك وفائدته تعميم الحكم اذ لو لم يذكر لاقتصر الحكم على
ذلك اليوم المعين وانما ادخل اللام في قوله ولمعنى الاغناء لان الزكوة والكفارة في صفة اليسر وشرط القدرة يشتركان
فاما معنى الاغناء فمختص بالزكوة فلهذا افرده باللام **قوله** وبقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى ذكر في مجاز الاثار
النبوية ان هذا القول مجاز لان المراد بذلك ان الصدقة انما تجب على المتصدق اذا كان ذا قوة من غنى والظهر هاهنا
كناية عن القوة فكان المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده ولذلك يقال فلان ظهر لفلان اذا كان يتقوى به
ويلجأ في الحوادث اليه وذكر في المغرب واما لا صدقة الا عن ظهر غنى اي صادرة عن غنى فالظهر فيه مقحم كما في ظهر القلب وظهر
الغيب ووجه التمسك به انه عليه السلام شرط الغنى لوجوب الصدقة لان المراد في قوله لا صدقة لنفي الوجود اذ هي توجد وتصح بدون
الغنى فيحمل على نفي الوجوب لان الوجوب له شدة مناسبة للوجود ومن دليل اشتراط ثبوت الشيء الواجب لانه لا يحصل به
ثبوت الاهلية على ما مر ولا احتياج لثبوت الاهلية اليه الا ان يكون المقصود اغناء الفقير فتبين بهذا انها وجبت لمعنى
الاغناء ولما ثبت انها وجبت لمعنى الاغناء نقول الاغناء الفقير انما يجب شكرا لنعمة الغنى لان المال نعمة عظيمة به تتعلق بقاء
الابدان وبه ينبسط مقاصد الدنيا والآخرة واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله نعم المال الصالح للرجل الصالح فوجب ان يجب عنه شكر
تحمله على سبيل العبادة ونعمة البدن وما يجب في المال عبادة محضة سوى الزكوة فتعينت لشكر نعمة المال ثم ان الشكر يستدعي سببا
كاملا ليتوفر اي بالشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لا يؤثر فيمتنع وجوب الشكر من ذلك
الوجه والدين يسقط الكمال اي عن الغنى فانه يمنع الاثم وحاجته الى قضاء الدين بالمال يعدم تمام الغنى بملكه لانه يوجب
استحقاق المال عليه والمستحق بجهة كالمصروف الى تلك الجهة بمنزلة الماء المعد للعطش ولا يعدم اصله اي اصل الغنى لان المال
باق على ملكه ولهذا جازت تصرفاته فيه ولما زال صفة الكمال عنه لم يجب الاغناء لانه متعلق بالغنى الكامل وقد عدم **قوله**

كذا

شطر اي الكامل اي بعضا منه وشطر الشيء نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا ومنه قوله عليه السلام في الحائض تقعد شطر عمرها اي
البعض شطرا توسعا في الكلام واستكثارا للقليل ومثله في التوسع تعلموا الفرائض فانها نصف العلم كذا في المغرب قوله
ولهذا حلت اي ولاشتراط الغنا بانتفاء الكمال اعني حلت للمديون الصدقة اي الزكوة وهي لا تحل للغني اذا لم يكن عاملا او ابن سبيل
قوله ولهذا لا يتأدى الزكوة اي ولان الزكوة وجبت لغنى الاغنا لا يتأدى الا بعين متقوم اي بتمليك عين متقومة حتى لو
اسكن الفقير داره سنة بنية الزكوة لا يجزيه لان المنفعة ليست بعين متقومة وكذا الاباحة طعاما بنية الزكوة فكذا الفقير لا يجزيه عن
الزكوة لانه اكل مال الغير وبه لا يحصل الغنى قال ابو الليث الزكوة شرعت لاغنا الفقير لقوله عليه السلام اغنوهم والواجب فيها
هو الاغنا الكامل وهو تمليك مال محترم متقوم بلا انقطاع في نفسه والاغنا الكامل لا يحصل الا على الغنى الكامل في
التمليك بغير عوض لا يحصل الا بالمال قوله ساترة او زاجرة اي ساترة بعد الجناية او زاجرة قبلها وذلك لان الكفارات تضمنت
معنى العبادة والعقوبة فباعتبار معنى العبادة هي ساترة للذنب اي ماحية له قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال
عليه السلام اتبع الحسنة السيئة تمحها او هي ساترة لمرتكب الذنب لان المتمزق لباس تقواه بارتكابه صار عريانا فستر الكفارة وصار
مرتقيا للمتمزق وباعتبار معنى العقوبة هي زاجرة كساير العقوبات قوله ولذلك اي ولانها شرعت للاغنا يتأدى
بالاباحة في المخاطبها اي لكونه مخاطبا بالاداء الكفارة بل شرطت القدرة والتيسير بها اي شرطت القدرة الميسرة وفي بعض النسخ
بل بالقدرة والتيسير بها اي يتعلقها او وجبت بالقدرة الميسرة وذلك لا ينعدم بالبيع لان اليسر لا يفوت به بل يتيسر الاداء قائم بهلاك
المال مع قيام الذي عليه لان اليسر فيها ثبت بالتخيير او باعتبار النجاء اي لما ذكرنا وذلك لا يفوت بالبيع لا انعدام ولم كان من
الالفاظ المحدثة فان اهل اللغة لم يجوزوا اعلامه فانعدام لان عدمته بمعنى لم اجده وحقيقته يعود الى قولك فقدته وليس له
مطاوع فكذا العدمته اذ ليس فيما احدث فعل وذكر في المفصل ولا يقع بعد انفعل الا حيث يكون علاج وتأثير ولهذا كان قولهم
انعدم خطأ الا انه لما شاع استعماله في الكتب صار استعماله اولى من غيره لانه اقرب الى الفهم ولهذا قيل الخطأ المستعمل
اولى من الصواب النادر قوله وعلى هذا الاصل وهو ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء ما تعلق بها تخرج مسألة العشر
تستغنى عن قيام نسبة الاغنا يعني القدرة على الاداء لما هو عشر من الجملة لا تفتقر الى نسبة الاغنا بالنظر الى ذاته والى افتقر اليه من
حيث هو عشر كما ان الجزء لا يفتقر الى الكل نظرا الى ذاته فلما حسنه هو جزء فلا يستغنى عن ارض نامية بالخارج اي بالنما الحقيقي
قوله وكذلك الخراج يسقط اي كما ان العشر يسقط بهلاك الخارج فكذا الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع اي استأصله افة لانه
متعلق بنما الارض كالعشر حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه شيء وكذا لو لم يسلم الخارج لرب الارض بان زرعها ولم يخرج شيئا او
غرقت الارض ثم نضب عنها الماء في وقت لا يقدر على زراعتها قبل مضي السنة لا يجب عليه الخراج فعرفنا انه متعلق بالتمكن من النما
التقديري بان كان متمكنا من الزراعة في وقتها كاف للوجوب لانه امكن اعتبار النما التقديري في الخراج لكون الواجب من خلاف
جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل النما موجودا حكما لتقصيره حتى عطلها مع التمكن كما يجعل موجودا
بعد حولان الحول في مال الزكوة بخلاف العشر لانه اسم اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النما الحقيقي وبخلاف ما اذا اصاب الزرع افة لانه
لم يقصر حيث لم يعطلها الا انه اصيب فلا يغرم شيئا كيلا يؤدي الى الاستيصال حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال الارض الى اخر

السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخي قدس الله روحه قال شمس الايمة رحمه الله هما جعلا من سبيل الكاسب لانهم اذا اتاهم
زرع بعض الريع افة غير قوله الى ما انفقوا في الزراعة من بيت المال وقالوا التاجر شريك في الخسران كما هو شريك في الربح فان
لم يعط الامام شيئا فلا اقل من ان لا يغرمه الخراج قوله وبدليل عطف على قوله الا ترى انه لا يجب من حيث المعنى وتقديره
بدليل انه لا يجب الا بسلامة الخارج وبدليل كذا احتطنا الى نصف الخارج يعني الخراج لكل اعمال اذا لم يكن الخراج نصف الخارج
فاذا كان الخراج النصف حطنا الى نصف الخارج ~~يعني الخراج لكل اعمال تجب اذا لم يكن الخراج نصف الخارج~~ ليسلم له النصف على
كل حال والتنصيف عين الانصاف فلو كان الخارج مثلا يساوي دينارا والواجب دينارا ان يجب نصف دينار قوله
ومعناه اي جميع ما ذكرنا من الزكوة والعشر والخراج مخالف للحج الذي قاسها الشافعي عليه فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط
بفوتهما لانها اي عبادة الحج وجبت بشرط القدرة دون صفة اليسر فانه شرط فيه نفس الاستطاعة بقوله تعالى من استطاع
اليه سبيلا وهو لا يتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فكان ملكهما ادنى ما يقطع به هذا السفر فكان ملك الزاد والراحلة شرط الوجوب
لا شرط اليسر فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب وذكر في الاسرار الحج لا يجب الا على ملك الزاد والراحلة وسعى بدونه لانه شرط الوجوب
لان اداء الحج بالوقوف والطواف ولا يتيسر بالزاد والراحلة وانما يتيسر بهما السفر وما لا يتيسر به قطع الاداء ولا التيسير
لا يشترط للاداء فعلم انه شرط الوجوب رحمة عليه قوله وكذلك صدقة الفطر كما ان الحج لا يسقط بعد الوجوب بفوات الزاد
والراحلة لا تسقط صدقة الفطر بهلاك الراس الذي هو السبب بان كان له عبد وجب عليه صدقة الفطر بسببه فهلك وذهاب المال
الذي هو الشرط وان لم يجب ابتداء بدونهما لان اشتراط الغنى للوجوب لا لتيسير الاداء لما ذكرنا ان الصدقة لا يتيقن الا بها الا على
غني كما لا يتيقن الا على موضع لانها ما شرعت الا لاغنا الفقير خصوصا هذه الصدقة لقوله عليه السلام اغنوهم فلو كان الفقير اهلا
لوجوبها عليه لصارت مشروعة لا حاجة وذلك لا يجوز وبيانه انه اذا ملك ما يتمكن به من اغنا الفقير عن الملك كان هو غنيا
عن الملك به متمكنا من الاغنا فلو اعتبر هذا الغنا وامر بالاغنا لعاد الى موضوعه بالنقض لانه يصير محتاجا الى الملك
وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج الى الملك اولى من دفع حاجة الغير الا ترى انه لو كان له طعام او شراب يحتاج اليه
وغيره ايضا يحتاج اليه كان الصرف الى نفسه اولى بل واجبا ان خاف الهلاك عليها ولهذا شرط ابن فرح رحمه الله ان يملك غير قوت
عليه صاعا فاضلا عن قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته الا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل
لمالكه الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الاغنا ثم ما ذكر في بعض الشروح في جواب ما قال المراد من
الاغنا المذكور في الحديث الاغنا عن الملك لا الاغنا الشرعي فلا يكون الغنى الشرعي شرط الاهلية ثم انه ثبت بالدليل ان المراد
من الاغنا كفاية الفقير يومه بقوله عليه السلام فيبقى الغنا المشروط في جانب المؤدي مطلقا فينصرف الى ما هو المتعارف في الشرع ضعيف
جدا لان اشتراط الغنى في المؤدي ما ثبت نصا وانما ثبت ضرورة وجوب الاغنا فاذا تبين ان المراد منه ليس الغنى الشرعي فاني
يشترط الغنى في المؤدي وكان ما ذكرناه اولا اولى قوله ثياب البذلة والمهنة البذلة بالكسر ما يبتذل من الثياب
والمهنة بالفتح الخدمة وحكى ابو زيد والكسائي المهنة بالكسر وانكره الاصمعي كذا في الصحاح وفي المغرب المهنة بفتح الميم وكسرها الخدمة
والابتذال فعلى هذا تكون البذلة والمهنة مترادفين وقيل اراد بثياب البذلة ثياب الجمال التي تلبس في الاعياد والمواسم وبالمهنة الزر

يلبس في غيرها فاذا ملك من ثياب البذلة والمهنة ما يساوي نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية يجب عليه صدقة الفطر وهذا النوع من
المال يحصل اصل التمكن والغنى فيما صنع اليسر متعلقة بالمال النامي ليكون الاداء من فضل المال وليس ذلك بشرط ههنا الا
يرى انه لا يشترط حولان الحول المحقق للنماء بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر فعرفنا ان الغنى شرط التمكن لا
شرط اليسر فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب كذا ذكر شمس الائمة والامام البرغري في كتابيهما **قوله** والا يلزم اي على قولنا
صدقة الفطر لم يجب بصفة اليسر لان الدين القائم وقت الوجوب يمنع عن وجوبها كما في الزكوة ولو لم يكن واجبا بصفة اليسر لم يكن الدين مانعا
عن الوجوب لان الاداء مع الدين ممكن الا ترى انه لا يمنع وجوب الكفارة مع انها تجب بقدرة ميسرة فلان لا يمنع فيما يجب بقدرة ممكنة كان
اولى لانا نقول الدين انما يمنع لانه يعدم الغنى كما قررناه في فصل الزكوة والغنى من شروط الاهلية فعدمه يخل بها فيمتنع
الوجوب لا محالة **قوله** بخلاف الدين على العبد اذا كان على العبد الذي هو للخدمة دين بان اذن له مولاه في التجارة فلحقت
رقبته به ومولاه موسر فعليه ان يؤدي عنه صدقة الفطر لان صفة الغنى ثابت له بما يملك من مال آخر سوى هذا العبد وما ثم يؤدي
عنه غير معتبر للوجوب كما في الولد ولد الولد وسبب الاذن في التجارة لم يخرج من ان يكون للخدمة لانه مشغول بنوع من خدمته بخلاف ما اذا
كان الدين على المولى لا يستغني عنه ولا صدقة الا على الغني ثم بين دين العبد في صدقة الفطر وبينه في الزكوة حيث يمنع دينه في
الزكوة ولا يمنع في صدقة الفطر فقال بخلاف زكوة التجارة الى آخره وبيان الفرق لان المعتبر في الزكوة الغنى بذلك المال الذي يجب فيه
الزكوة حتى لو هلك ذلك المال سقطت الزكوة ولن كان غنيا بمال آخر ودين العبد يمنع الغنى بماليته فاما المعتبر في صدقة الفطر
فمطلق الغنى باي مال كان ودين العبد لا يمنع الغنى بمال آخر فافترقا **قوله** هذا الذي ذكرنا اي ما ذكرنا في باب الاداء والقضاء
الى ههنا تقسيم في صفة حكم الامر وهو ما مر في باب الاداء والقضاء وتقسيم في صفة المامور به في نفسه وهو ما ذكر في هذا الباب من
تقسيمه الحسن فاما ما يكون صفة للمامور به قائمة بغيره اي بغير المامور به وهو الوقت اذ المامور به قد يوصف بانه موقت كما يوصف بانه
حسن فلا بد من ترتيبها اي تقسيمه على الدرجة الاولى وهو الاداء لانه هو المفتقر الى الوقت المحدود في بعض الاوامر لا القضاء الذي هو الدرجة
الثانية فانه غير موقت وقيل معناه ان المامور به في الدرجة الاولى اي القسمة الاولى انقسم الى نوعين اداء وقضاء والى حسن
ولغيره ثم كل واحد الى انواع فكذا بحكم الوقت ينقسم الى موقت وغير موقت ثم الى ما يكون ظرفا ومعيارا او مشكلا فهذا الانقسام والترتيب
كالدرجة الاولى كما ترى الى ساير ما الامام المحقق العلامة بدر الملة والدين رحمه الله وقال الشيخ الامام استاذ الائمة حميد الملة والدين رحمه الله
معناه ان المامور به في الدرجة الاولى مرتب على الاداء والقضاء وهذا ترتيب في نفسه ومن ههنا انقسم الى موقت وغير موقت وهذا الترتيب والقضاء
في غيره والموقت ينقسم الى وقت الاداء ووقت القضاء على فان حكاه في تهما قلت ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ في شرح التقويم ثم هذا
الذي ذكرنا من حكم الامر من الاداء والقضاء على نوعين موقت وغير موقت فغير الموقت نوع واحد واما الموقت فهو انواع فصار الى ان
المامور به انقسم الى اداء وقضاء وكلاهما انقسم الى موقت والى غير موقت ونعني به ان مجموع اقسام الاداء والقضاء لا يخرج عن كونه
موقتا وغير موقت فبعض اقسام الاداء موقت وبعضها مع جميع انواع القضاء غير موقت

## باب تقسيم المامور به في حكم الوقت

**قوله** مطلقا اي غير متعلق بوقت وموقتا اي متعلقا بوقت والمراد
الوقت المحدود الذي يفوت الاداء بفواته حتى لو فات صار قضاء اما اصل الوقت فلا بد للمامور به منه لان الواجب بالامر فعل الانسان



ولا بد له من وقت لانه لا يوجد بدونه ولهذا قال مطلقا ولم يقل غير موقت كما قال غيره **قوله** ظرفا للمؤدي وشرطا
للاداء فان قيل قد يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط على ما عرف فاية فائدة في قوله شرطا
للاداء قلت المراد من المؤدي الركعات التي تحصل في الوقت من الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكانا غيرين واعتبر هذا
بالزكوة فان اداءها تسليم الاداء مثلا الى الفقير والمؤدي نفس تلك الدراهم التي حصلت في يده واذا كان كذلك لا يستفاد
من ظرفيته المؤدي شرطيته للاداء اذ لا يلزم من كون الشيء شرطا لشيء ان يكون شرطا لغيره على انا لا نسلم انه يلزم من كون الشيء ظرفا ان
يكون شرطا للوجود كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف ثم الغرض من ايراد هذه الجمل الثلاث
بيان ما وقع به الاشتراك والامتياز لوقت الصلوة والصوم فامتاز وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا في
كون كل واحد منهما شرطا للاداء وسببا للوجوب فيكون في قوله وشرطا للاداء فائدة عظيمة **قوله** الا ترى انه يفضل عن
الاداء يعني اذا اكتفى في الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء ولو اطال الاداء بان مد القيام وغيره من قبل الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز
الاداء في اي جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لما جاز فيثبت انه ظرف لا معيار وتغير الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا
فيه ولا يكون مقدرا به وتغير المعيار ان يكون الفعل المامور به واقعا فيه مقدرا به فيزداد وينتقص بازدياد الوقت وانتقاصه
كالكيل في المكيل فكان قوله ظرفا محضا احترازا عن المعيار فانه ظرف ولكنه ليس بمحض ولهذا اكد بقوله لا معيارا **قوله**
فكان شرطا لان فعل الصلوة لا يختلف بالاتيان به في الوقت وخارج الوقت من حيث الصورة والمعنى فعلم ان التفاوت انما وقع
باعتبار الوقت حتى سمي احدهما اداء والآخر قضاء **قوله** والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فان الاداء في الوقت الصحيح
كامل وفي الوقت الناقص ناقص ولن فوجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا له كالبيع لما كان سببا
للملك تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان فاسدا كان الملك فاسدا ظهر اثره في حل الوطي
وثبوت الشفعة وغيرهما على ما عرف في فروع الفقه والاصل يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه
ظرفا لا لكونه سببا كما في صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب هو الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال لانا نقول
الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يقم دليل يصرفه عنه ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب الذي
هو يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه ووجوب الاداء وان كان بالخطاب لكنه ليس الا تسليم ذلك الواجب الذي ثبت بالسبب
في الذمة فيختلف ايضا باختلاف الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح **قوله** ويفسد التعجيل قبله دليل آخر على سببية الوقت
ولا يقال لا يصح هذا دليلا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة لانا نقول ذلك
اذا لم يوجد قرينة ترجح احد الجانبين وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب وهو الدليل السابق وهو تغير الاداء بتغير الوقت
اذ المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين ان الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط فصلح دليلا على السببية وهذا كالمشترك لا يصلح دليلا
على احد مفهوميه عند عدم القرينة فاذا انضمت اليه قرينة ترجح احد مفهوميه صلح دليلا عليه **قوله** وهذا القسم اي الوقت
الذي هو ظرف بالنظر الى كونه سببا اربعة انواع ما يضاف الى الجزء الاول منه اذا شرع اول الوقت في الاداء ابتداء الشروع اي فيما
اذا لم يؤد في اول الوقت ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفيما اذا اخر العصر الى وقت الاحمرار **قوله**

تنبيه لتضييق الوقت وانما فسّر به
لانه ربما يظن ان الجزء الاخير من
وقت كل صلوة ناقص فنفسر بقوله
وفاده ح

وفاده دفعا لهذا الوهم ما يضاف الى جملة الوقت اى فيما فات الاداء عن الوقت وذلك كون الوقت سببا يعنى ما
ذكرنا هو علامة سببية الوقت فاما الدليل على سببيته فمذكور فى موضعه وهو باب بيان اسباب الشرايع **قوله** والاصل
فى انواع القسم الاول اى القسم الذى هو ظرف واراد بالانواع الثلاثة الاول دون النوع الاخير لانا لا نحتاج فيه الى جعل الجزء سببا
لان ذلك اى جعل كل الوقت سببا يوجب تاخير الادا عن وقته او تقدمه على سببه لانه لابد من رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية
فلو روعى فيه معنى السببية يلزم منه تاخير الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والنص المنصوص عليها بقوله تعالى ان الصلوة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولو روعى معنى الظرفية يلزم منه تقدم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلائل العقل واذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت
سببا ولابد من اعتبار معنى السببية وجب ان يجعل البعض سببا فرورة ولا يقال لا حاجة الى ذلك لانه امكن ان يجعل مطلق الوقت
سببا والمطلق مغاير للكل والبعض لانا نقول لا يمكن ذلك لان فى الاطلاق يوجد الكل والبعض فيلزم ح ان يصح جعل الكل
سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بيّن ان ذلك لا يجوز فتبيّن انه لابد من تعلق بالبعض ولانه لابد من تعلق السبب والاعلى ذلك
فى مطلق الوقت ثم لما لزم ان يكون البعض سببا لزم ان يكون سابقا على الاداء ليقع الاداء بعده ولو لم يكن بعد الكل جزء مقدّر
اى بمقدار معلوم يمكن ترجيحه على ساير الاجزاء مثل الربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار
على الادنى وهو الجزء الذى لا يتجزى من الزمان اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزايد عليه فتبيّن للسببية ولهذا الوادى بعد مضى جزء
من الوقت جاز **قوله** ولهذا اى ولكون السببية مقتصرة على الجزء الادنى قالوا اى اصحابنا الثلاثة والشافعى واصحابه رحمهم الله
ان الكافر اذا اسلم وقد بقى جزء واحد من الوقت لزمه فرض الوقت اى قضاؤه لوجود السبب حال صيرورته اهلا للوجوب فى قدقال
محمد فى نوادر الصلوة اراد به النوادر التى رواها ابو سليمان عنه فذكر فيها امراة ايام اقرائها عشر فانقطع الدم عنها وعليها من الوقت
شىء قليل او كثير فعليها قضاء تلك الصلوة وانما خص محمدا بالذكر وان كان هذا قولهم جميعا باعتبار التصنيف ومثل هذا النوع من
الاستدلال انما يكون لاثبات المذهب او لبيان تاثير الاصل ولا يكون لاثبات الاصل لانه لا يستقيم اثبات الاصل بالنوع وما ذكر ههنا من القسم
الاول **قوله** واذا ثبت هذا اى وجوب الاقتصار على الجزء الادنى بما ذكرنا من الدليل كان الجزء السابق اولى بالسببية
اى حال وجوده لعدم ما يزاحمه اذ المعدوم لا يعارض الموجود **قوله** افاد الوجوب بنفسه اى افاد الجزء الاول الوجوب
بنفسه من غير ان يحتاج الى انضمام شىء من اجزائه او من غير ان يتوقف على استطاعة لان السبب لما وجد فى حق الاهل ولم يوجد ما يظهر
ما يمنع الحكم اى يجوز ان يكون التاء زايدة والضمير راجعا الى الوجوب اى افاد نفس الوجوب وهو تكملة ما ذكر فى بعض النسخ افاد الوجوب
نفسه والمراد منه انه يثبت معنى فى الذمة يفيد صحة الاداء او الاثم بتركه قبل الطلب **قال** صدر الاسلام ابو اليسر نفس
الوجوب اشتغال الذمة بالواجب كالصبى اذا اتلف مال الانسان يشتغل ذمته بوجوب القيمة ولا يجب عليه الاداء بل يجب على وليه
وكذا القصاص يجب على القاتل ولا يجب عليه اداء الواجب وهو القصاص وانما يجب عليه تسليم النفس اذا طلب ولى القصاص تسليم
النفس لاستيفاء القصاص ثم قال الوجوب شاهد حكمى فى الاعراض الحكمية نوع من الحكم وحكمه انه اذا ادى صار فى ذمته يقع واجبا **قوله**
وافاد صحة الاداء لان الوجوب لما ثبت كان جواز الاداء من ضروراته على ما عليه عامة الفقهاء والمتكلمين فان الوجوب يفيد جواز الاداء
عندهم لكنه اى لكن السبب او نفس الوجوب لا يوجب الاداء الحال وقوله لان الوجوب يكون ان يكون دليلا على قوله لا يوجب الاداء

للحال وبيانه ان الواجب يثبت جبرا من الله تعالى بلا اختيار من العبد والوجوب بلا اختيار منه فى مباشرة سببه
لا يوجب الاداء للحال كثوب هبت به الريح والقته فى حجر انسان دخل فى عهدته حتى صحت مطالبة صاحبه اياه.
ولكن لا يجب التسليم قبل الطلب حتى لو هلك قبل الطلب لا يجب عليه شىء لانه حصل فى يده كان بغير صنعه فهذا بهذا
كلاف الغصب فانه مختار معه فى مباشرة سبب الضمان فيجب التسليم قبل الطلب ازالة التعدى ويجوز ان يكون قوله لان
الوجوب دليلا على ثبوت نفس الوجوب لوجود نفس السبب وقوله ليس من ضرورة الوجوب دليلا على ان الوجوب الاداء
للحال فيكون المجموع دليلا على المجموع وتقديره ان الوجوب لا يتوقف على اختيار العبد وقدرته لوقف صنعه الفعل عليه بل يثبت
جبرا عنه وجود سببه بلا اختيار منه وقد وجد السبب ههنا فيثبت الوجوب شاء العبد او ابى ولكن لا يثبت به وجوب الاداء
الا انه ليس من ضرورة الوجوب فى الذمة تعجيل الاداء اى تعجيل وجوب الاداء فانه ينفك عنه كما فى ثمن المبيع ومهر
النكاح اى الثمن والمهر الثابت بسببهما كما بالعقد اى عقد البيع والنكاح لامتناع الخلو البيع عن الثمن والنكاح عن المهر
ووجوب الاداء فيهما يتاخر الى المطالبة حتى لو كان البيع باجل يجب الثمن فى الحال ويتاخر المطالبة الى حلول الاجل وكما فى صوم شهر
رمضان فى حق المسافر يثبت الوجوب فى حقه وينعدم وجوب الاداء فى الحال واذا كان كذلك لا يثبت نفس الوجوب وجوب
الاداء للحال بل يتاخر الى وجود دليله وهو الطلب فلم يوجد ههنا لان الشرع خيره فى وقت الاداء اى فوض اليه تعيين الجزء الذى
يؤدى فيه بالفعل لانه انما طالبه بالاداء فى كل الوقت لا فى جزء معين واذا لم يتعين بقى العبد مخيرا فى الاداء فى اى جزء شاء
لكن بشرط ان لا يفوت عن الوقت ولهذا يتعين وجوب فى آخر الوقت لتحقق المطالبة واما الوجوب منفصل لوله
ووجوب يتاخر الى المطالبة يعنى الوجوب يثبت بناء على صحة السبب الذى هو علامة ايجاب الله تعالى علينا لا بالخطاب بل يثبت
به مطالبة الواجب بالسبب ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اى ولما ذكرنا ان نفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء
قلنا الاستطاعة التى هى سلامة الالات مقارنة للفعل اى مشروطة لوجوب الفعل لا لنفس الوجوب فانه يثبت فى حق العاجز كالنائم والمغمى
عليه وان لم يثبت وجوب الاداء فى حقه لعدم القدرة فثبت ان الوجوب ينفك عن وجوب الاداء وذكر الشيخ رحمه الله فى نسخة
فى اصول ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد القدرة اذ هى شرط فى الفعل الاختيارى لا فى الجبرى ولذلك لم يشترط القدرة
سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب فانه لا يعتمد القدرة الحقيقية على ما عرف ما قبل الاداء فيعتمد ولذلك
كانت الاستطاعة مع الفعل لا مع الخطاب وقيل معناه ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل الى آخر ما ذكرنا من المعنى هو ان نفس
الوجوب لا يفتقر الى فعل المكلف وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فكما ان نفس الوجوب لا يفتقر الى فعل المكلف وقدرته
كذلك وجوب الاداء لا يفتقر الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة الحقيقية مقارنة للفعل فنفس الوجوب ينفصل عن
وجوب الاداء كذلك وجوب الاداء ينفصل عن وجود نفس الفعل والقدرة الحقيقية لان الوجود حين وجوب الاداء غير مراد عند
اهل السنة والجماعة اذ لو كان مرادا الوجد الايمان من جميع الكفرة لانه يستحيل تخلف المراد عن ارادة الله لانه عجز واضطرار والله تعالى
متعال عنه والكفار كلهم مخاطبون بالايمان ولم يوجد الايمان منهم حال كفرهم وكذلك العبادات المفروضة على المؤمنين فانهم مخاطبون
بها وقد لا يوجد منهم فثبت ان وجود الفعل غير مراد من وجود الخطاب فحاصل هذا الكلام انا اثبتنا نفس الوجوب ووجوب الاداء

ووجود الفعل فنفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب ووجود الفعل بارادة الله تعالى لكن عدم الفعل من العبد بعد توجه
الخطاب لعدم ارادة الله تعالى اياه ولا يكون حجة للعبد لان ذلك غيب عنه فكان العبد ملزما محجوجا عليه بعد توجه الخطاب عليه لان وجوب
الاداء بالخطاب انما يكون عند سلامة الآلات وصحة الاسباب والتكليف يعتمد بهذه القدرة لان الله تعالى اجرى العادة بخلق القدرة
الحقيقية عند ارادة العبد الفعل او مباشرته اياه ووجود الفعل تفتقر الى هذه القدرة الحقيقية فكان قوله ولهذا كانت الاستطاعة
مقارنة للفعل متصلا بقوله ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء لان الاستطاعة مقارنة للفعل الذي يوجد من المكلف فلو كان الوجوب
يوجب تعجيل الاداء كانت الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب كذا ذكره بعض الشارحين وحاصله ان حمل الاستطاعة على حقيقة القدرة
لا على سلامة الالات وحمل قوله تعجيل الاداء على حقيقته يعني من ضرورة الوجوب ان يوجد الفعل مقارنا له ومتصلا به ولهذا
اي ولكون الفعل غير متصل بالوجوب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لا مقارنة للوجوب ولو كان تعجيل الاداء من ضرورة الوجوب
لكانت مقارنة للوجوب لاقتران الفعل الذي هو المحتاج الى القدرة ولكن لا تعلق لهذا الوجه بالمطلوب وهو تأخر وجوب
عن نفس الوجوب كما ترى ولا يلزم من هذا التقدير تأخر الوجوب الاداء عن نفس الوجوب وقيل معناه انا انما اثبتنا الاستطاعة
مقارنة للفعل لا سابقة عليه احترازا من تكليف العاجز وتحصيل الفعل بلا قدرة فانها لو كانت متقدمة على الفعل كانت عدما عند
وجود الفعل لاستحالة بقاء الاعراض الى الزمان الثاني فيكون الفعل واقعا ممن لا قدرة له فلو تصور الفعل بلا قدرة لم يكن الاستطاعة
2 التكليف لصح تكليف العاجز وهو خلاف النص والعقل فثبت ان القول بمقارنة القدرة مع الفعل للاحتراز عن تكليف العاجز ثم لو لم
يتأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب مع ان نفس الوجوب قد يثبت جبرا بلا اختيار من العبد اي يثبت عند العجز وعدم القدرة على
اختيار الفعل بدليل وجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه لزم منه تكليف العاجز الذي احترزنا عنه في مسئلة الاستطاعة وهذا وجه حسن
لكن لا يساعده سوق الكلام اذ ليس لاسم الاشارة فيه مرجع لعدم تقدم ذكر تكليف العاجز الا باضمار وهو ان يقال ليس من ضرورة
اي وجوب الاداء اذ لو كان ذلك من ضرورته لزم تكليف العاجز وهو غير جائز ولهذا اي ولعدم جواز التكليف العاجز كانت الاستطاعة
كذا فالوجه الاول اولى وانما لم يحمل ايضا قوله وهو كبيرة اي ما ذكرنا من حصول الوجوب وتأخر وجوب الاداء نظير ثوب هبت به الريح
اي هاجت وثارت به وانما ذكر هذا العقد ما استوضح كلامه بنظيرين وهما البيع والنكاح لانه ادق واشبه بمراده اذ لا اختيار
في مباشرة هذا السبب وحصول الوجوب كما لا اختيار له في وجوب الوقت وثبوت الوجوب به فاما البيع والنكاح فله في مباشرتهما
اختيار تام قوله ومن ثم يستقيم لا يوجد المطالبة اي على وجه يأثم بتركه في اول الوقت وانما تتحقق المطالبة في آخر الوقت لا قبله لان له
ولاية التأخير الى آخر الوقت والتأخير ينافي المطالبة فاذا ضاق الوقت فقد انتهى التأخير فيجب عليه الاداء لتحقق المطالبة ولا يلزم
عليه اذا حال الحول على النصاب فانه يصير مطالبا بالاداء مع انه مخير فيه حتى لو هلك النصاب سقطت عنه الزكوة [illegible]
المطالبة لانا لا نسلم ان المطالبة على الفور بل يثبت بصفة التراخي بشرط ان لا يفوته عن العمر على ما عرف وفي آخر العمر
تعينت المطالبة كما في آخر اجزاء الوقت ههنا كذا قيل قوله ولهذا قلنا ما تر المذهب اي ولان الاداء لم يجب ملزما
عندنا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لا شيء عليه ثم استدل على انفكاك وجوب الاداء عن نفس الوجوب بمسئلة مجمع عليها
فقال وهو اي تراخي وجوب الاداء عن الوجوب في اول الوقت نظير تراخي وجوب الاداء عن النائم والمغمى عليه اذا لم يمتد عليهما



جميع وقت الصلوة ولم يرد الاغماء على يوم وليلة حيث يثبت اصل الوجوب ولهذا وجب القضاء عليهما وتراخي وجوب الاداء لعدم
اهلية الخطاب بزوال الفهم فان قيل السببية تثبت بالخطاب ايضا فانه متى ورد الشرع ان الحكم السببية ثابتة للوقت فلا يتصور ثبوتها في
حق من لا يخاطب قلنا بالخطاب عرف ان الشرع جعل الوقت سببا فبعد ذلك يعني الوجوب في حق كل اهل بسبب الشرعية في حقه ولا يشترط
خطاب كل فرد لصيرورة السبب في حقه سببا لان العلم بالوجوب ليس بشرط لثبوته ضرورة اهلا للسبب الوجوب بالخاصة في جملة يقع الى محل
الشرع اياه سببا ولا يشترط علم كل فرد بلا ذا عرف العقد بالسببية يعني الوجوب في حق كل من ثبت السبب في حقه علم بذلك
او لم يعلم الا ترى ان الزكوة تجب عليه ولا شك في تعلق الوجوب هناك بالسبب ولم يشترط علم كل شخص بذلك وكذلك الاتلاف جعل
سببا للضمان والنكاح للحل والبيع للملك وكل ذلك ثابت في حق الصبيان والمجانين وان لم يثبت الخطاب في حقهم كذا ذكر الشيخ
ابو المعين رحمه الله في طريقته فان قيل كيف يصح هذا الاستدلال وقد ثبت ان القضاء لا يجب الا بعد وجوب الاداء لانه خلف
عنه والخلف لا يجب الا بعد ثبوت الاصل وقد تكلمتم في اثبات وجوب الاداء في حق الكافر اذا اسلم في الجزء الاخير وطهر به
لايجاب القضاء كما مر الكلام في الباب المتقدم وههنا وجب القضاء بالاجماع فيجب وجوبه بعدم الاداء باتفاق وجوب الاداء
عنهما يؤيد ان القضاء لا يجب الا بما يجب به الاداء والاداء لا يجب الا بالخطاب فوجب ههنا ان يسقط القضاء لعدم وجوب الاداء
وهو خلاف الاجماع او وجوب الاداء او هل الانتباه والافاقة وان لا يصح الاستدلال قلنا قد ذكرنا ما يعدم ان وجوب الاداء
على نوعين نوع يكون الفعل فيه نفسه مطلوبا من المكلف حتى يأثم به بترك الفعل ولا بد فيه من استطاعة سلامة الالات ونوع لا يكون
فعل الاداء فيه مطلوبا حتى لا يأثم فيه بترك الاداء بل المطلوب ثبوت خلفه وهو القضاء ويكفي فيه تصور ثبوت الاستطاعة ولا يشترط
حقيقة الاستطاعة وفي مسئلة النائم والمغمى عليه وجوب الاداء بمعنى كون الفعل فيه مطلوبا على وجه يأثم بتركه لم يوجد لفوات شرطه
وهو استطاعة سلامة الالات فاما وجوب الاداء على وجه يصلح وسيلة الى وجوب القضاء ولا يكون الفعل فيه مقصودا فموجود لوجود
شرطه وهو تصور حدوث الاستطاعة بالانتباه والافاقة فوجوب القضاء بناء على هذا النوع من الوجوب وعدم الاثم بناء
على النوع الاول فهذا هو التخريج على الطريق المذكور في هذا الكتاب ويؤيده ما ذكر الشيخ رحمه الله في شرح المبسوط ان تصور
القدرة كاف في وجوب الاداء في جملة لينعقد السبب سببا في حق الخلف فانما يقام الاداء لانه لو لم يكن الاصل متصورا
لصار الخلف في حق كونه حكما للسبب اصلا وهو باطل فلا بد من احتماله وتصوره ليجعل الاصل كانه هو الاصل بعد ثم ولا ان التصور
كاف لوجوب القضاء ان القضاء يجب على النائم والمغمى عليه اذا انتبه وافاق ولا قدرة على الاداء لهما حقيقة واي يجب القضاء
لا قلنا في الاحتمال وذكر بعض العلماء ان القضاء مبني على نفس الوجوب دون وجوب الاداء بمعنى ان الوجوب اذا ثبت في الذمة
فاما ان يكون مفضيا الى وجوب الاداء او وجوب القضاء بان امكن ايجاب الاداء وجب القول به والا وجب الحكم بوجوب القضاء
وليس بشرط لوجوب القضاء ان يكون وجوب الاداء بان امكن ايجاب الاداء وجب القول به والا وجب الحكم بوجوب القضاء ثابتا
او لم يجب القضاء لفوات بل الشرط ان يصلح السبب الموجب لا فضائه الى وجوب الاداء في نفس الامر فاذا امتنع وجوب الاداء
لمانع ظهر وجوب القضاء فهذا هو معنى الخلفية بين الاداء والقضاء فعلى هذا لا يحتاج الى اثبات وجوب الاداء لوجوب القضاء ولان السبب
الموجب وهو الوقت يصلح للافضاء الى وجوب الاداء في نفس الامر كما في حق المستيقظ والمفيق فيصلح ان يكون مفضيا الى القضاء

فلا يرد السؤال قوله فسر ان الوجوب باول الجزء اي باول جزء من الوقت واللام لتحسين الكلام كما في قوله ولقد ... على
نسي او بدل من الاضافة قوله خلافا لبعض مشايخنا يعني لقول الشيخ العراقي من اصحابنا رحمهم الله حيث قالوا الوجوب يتعلق باخر
الوقت وقوله وان الخطاب بالاداء لا يتصل نفي لقول الشافعي رحمه الله ان الوجوب ووجوب الاداء عبارتان عن معنى واحد في العبادات
البدنية فسر كل قصد على حدة اما الفصل الاول فمعقول الوجه اذ يتعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما يسمى ذلك الوقت
ظرفا وهذا عند الجمهور من اصحابنا واصحاب الشافعي رحمهم الله وعامة المتكلمين ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت للاداء
بما يرجع الى سقوط الفرض ويجوز له التاخير عن اول الوقت الى ان يتضيق بان يعلم انه لو اخر عنه فات الاداء ثم يحرم عليه التاخير فانكر بعض العلماء
التوسع في الوجوب وقال انه ينافي الوجوب لان الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه يوجب ان يجوز تركه ولا يعاقب
وهذا جميع من المثبتين ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب انما يتعلق باول الوقت فان اخر فهذا قضاء وهو قول بعض
اصحاب الشافعي رحمه الله وقال بعضهم انه يتعلق باخر الوقت وهو قول بعض اصحابنا العراقيين رحمهم الله فان قدمه فهو نفل
يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وهو موقوف على ما يظهر من حاله عند اخرين فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كان
نفلا فمن جعل الوجوب متعلقا باول الوقت قال الواجب المؤقت لا ينتظر لوجوبه بعد استكمال الشرائط سوى دخول
الوقت فعلم انه متعلق به كما في سائر الاحكام مع اسبابها واذا ثبت الوجوب باول الوقت لم يجز ان يكون متعلقا بما بعده
لما ذكرنا من امتناع التوسع وفائدة التوقيت على هذا القول انه لو اخر الفعل عما عين من الوقت يصح ان يكون قضاء كالصوم
اذا فات عن اول اوقاتها بان اكل او شرب بعد الصبح فانه لا يكون الا ان يكون قضاء ووجه ما ذهب اليه العراقيون
انه لما جاز له التاخير الى ان يتضيق الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا باخره ثم المؤدى قبله لا يكون
نفلا كما قال البعض لانه متمكن من الترك في اول الوقت لا الى بدل ولا اثم وهذا حد النفل الا ان المطلوب يحصل بادائه وهو
الطهارة فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض كمن توضأ قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه ما لم تجب الصلوة لم يكن وجوبها لا يوصف
بالوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت واما ان يكون موقوفا كالزكوة المعجلة قبل الحول فانه اذا عجل شاة
من الاربعين شاة الى الساعي ثم تم الحول وفي يده تمامه وللمزكي ان يسترد المدفوع ان كان قائما وان كان الساعي تصدق
تطوعا ولو تم الحول وفي يده تسع وثلثون كان المؤدى زكوة كالجزء الاول من الصلوة فانه لا يوصف بالوجوب ما لم يتصل
سائر اجزاء الصلوة فان اتصل بمجموعها يوصف بالوجوب والا فلا وتمسك الجمهور بالنصوص والاجماع فان قوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول جبريل صلوات الله عليه للنبي عليه السلام في حديث الامامة ما بين هذين وقت
وقت لك ولامتك وقول النبي صلى الله عليه وسلم ان للصلوة اولا واخرا اي لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت ويدل على
ان جميعها وقت الاداء الواجب وليس المراد تطبيق فعل الصلوة على اول الوقت واخره ولا فعلها في كل جزء بالاجماع
فلم يبق الا انه اريد به ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف مخيرا في ايقاعه في اي جزء اراد ضرورة
امتناع قسم اخر فثبت ان التوسع ثابت شرعا وليس بممتنع عقلا ايضا كما زعموا فان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب
في بياض النهار اما في اوله او في اوسطه او في اخره كيف ما اردت فمهما فعلت فقد امتثلت امري كان صحيحا ولا يخ اما ان يقال



ما اوجب موسعا اصلا او اوجب مضيقا وهما محالان فلا يبقى الا ان يقال اوجب موسعا وكذا الاجماع منعقد على الواجب
انما يتأدى بنية الظهر ولا يتأدى بنية النفل ومطلق النية ولو كان نفلا كما زعم بعض العراقيين لتأدى بنية النفل ولو كان موقوفا
كما زعم الباقون منهم لتأدى بمطلق النية ولا يتصف بنية النفل والفرض وقولهم وجد حد النفل في المؤدى في اول الوقت
وهو حد النفل لانه لا عقاب على تركه فاسد لانا لا نسلم ان ذلك ترك بل هو تأخير بإذن الشرع ولهذا الاجماع منعقد على وجوب الصلوة
على من ادركها دائما او طهرا في وسط الوقت او في اخره ولو كان الوجوب متعلقا باول الوقت كما قال البعض لما وجبت
الصلوة عليهم بعد فوات اول الوقت في حال الصبي والكفر والحيض كما لو فات جميع الوقت في هذه الاحوال وذكر العراقي
رحمه الله ان الاختلاف من في الفعل لانه فعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب وفعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو الندب
وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت وهذا قسم ثالث فيفتقر
الى عبارة ثالثة وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب فاولى الالقاب به الواجب الموسع او الندب الذي لا يسع تركه وقد
وجدنا الشرع يسمي هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتداء وقت الصلوة وعلى انه يثاب
على فعله ثواب الفرض لا ثواب الندب فاذا الاختلاف منشأه لا يرجع الى العقل والنزاع يرجع الى اللفظ واللفظ الذي ذكرناه
اولى واما الفصل الثاني فمعقول وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله في العبادات البدنية وفائدة
الاختلاف تظهر في المرأة اذا طهرت في اخر الوقت لا يلزمها قضاء تلك الصلوة عندنا لان وجوب الاداء لم يوجد عنده
ان ادركت من اول الوقت مقدار ما تصلي فيه ثم حاضت يلزمها قضاؤها قولا واحدا اي وجوب الاداء وان ادركت اقل من ذلك
فاصحابه مختلفون في وجوب القضاء والظاهر من مذهبه ان استقرار الوجوب بامكان الاداء بعد دخول الوقت وحد قوله
ان الواجب في البدنيات ليس الا الفعل لان الصلوة اسم لحركات وسكنات معلومة وهي فعل وكذا الصوم اسم للامساك عن المفطرات
الثلث وهو فعل وليس معنى الاداء الا الفعل ولما لم يكن بين الفعل والاداء واسطة كان وجوب الصلوة ووجوب الاداء
عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج الفعل من العدم الى الوجود فلا معنى للفصل بين الوجوب ووجوب الاداء
فيها بخلاف الحقوق المالية لان الواجب قبل الاداء مال معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما في حقوق العباد
ونظيرها الثمن مع الاستحداد فان الثمن اذا عين ثبت الملك فيه قبل فعل التسليم وبالاستحداد لا يثبت الملك في الحقيقة قبل
الاستيفاء لانها لا تبقى وقتين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل تقترن التسليم بالوجود فانما يصير معقودا عليه مملوكا بالعقد
عند الاستيفاء فكذلك في حقوق الله تعالى نفصل بين المالي والبدني من هذا الوجه ووجه ما ذهبنا اليه ان الوجوب حكم الايجاب
على ما نبينه والواجب اسم لما لزم بالايجاب والاداء فعل العبد الذي يسقط الواجب عنه وهو كمن قال لرجل استأجرتك خياطا
تخيط لي هذا الثوب قميصا بدرهم فقد لزم الخياط فعل الخياطة بالعقد والاداء الخياطة نفسها وبها يقع التسليم لازم بالعقد فكان
يسمى واجبا في الذمة غير الموجود ... حالا بالقميص واعتبر بالثمن والمعنى عليه فانه هناك اصل الوجوب ثابت لما ذكرنا من وجوب القضاء
بعد الانتباه والافاقة ووجوب الاداء متراخ لزوال الخطاب عنه كما حققته وهو يدل على الفصل بين الامرين وان كان
لا يتصور بينهما الفصل ... ولا يقال ذلك ابتداء عبادة لزمه بعد حدوث الاهلية بالانتباه والافاقة بخطاب جديد لان شرط

القضاء يراعى فيه كالنية ونحوها ولو كان ذلك ابتداء فرض طارئ وعلى هذا سقط القضاء بل كان ذلك اداء او في سعته كالمولود في الوقت
لولا النوم والاغماء والذي يحقق هذا ان الوقت لو مضى على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لما وجب القضاء بان كان كافرا او صبيا
في الوقت ثم حدثت الاهلية بالاسلام والبلوغ وحيث وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل على ان الاصل
على ما بينا وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت في حق المسافر والمريض حتى لو صام المسافر عن الواجب صح بالاجماع ووجوب الاداء متراخ
الى حال الاقامة والصحة حتى لو مات قبل الاقامة والصحة لقي الله تعالى ولا شيء عليه كذا في طريقة الشيخ رحمه الله تعالى عليه وسيأتي بيانه
في موضعه ان شاء الله تعالى ثم اعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذه الطريقة تعالى بما ذكرنا طريقة بعض مشايخنا وهي
وانه [illegible] فاسد لان اداء الصوم هو عين الصوم لا غيره فان الصوم فعل العبد ولا فعل له الا الاداء وهذا شيء لا حاجة الى اثباته
بالدليل لثبوت صحته في البداية قال ثم نقول الصوم هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى لا غيره باب [illegible] ومكابرته
لكل منصف وان كان هو الامساك فيقول الامساك فعلكم ام هو معنى وراء فعلكم فان قال معنى وراء فعل فيقال اتوجد بفعلكم ام
بغير فعلكم فان قال يوجد بغير فعل فقد جعل الصوم مما يوجد بلا فعل العبد واختياره وذا فاسد وان قال يوجد بفعل فيقال له باي فعل يوجد
وما ذلك الفعل الذي يوجد به الامساك الذي هو الصوم ولا سبيل له الى بيان ذلك ثم يقال له فالفرق بينك وبين قول القائل
ليس يفعل للرجل ولكنه يوجد بفعله وكذا الجلوس والقيام والاكل والشرب وفي ارتكاب هذا خروج عن العادة وجحد للضروريات
وان قال الامساك فعل معقول واحصل بسبب الامساك [illegible] حصل بسبب الفعل ثم الاداء فعل اخر يوجد فان قال نعم فاذا صار العبد
فاعلا لفعلين احدهما الامساك والاخر اداء الامساك وكذا كل فاعل فعل فعلا كالاكل والشرب والقيام والقعود كان
فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والاخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم هذا الكلام بناء على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين
القدرية وهو ان الصوم والصلوة وغيرهما ليست بحركات ولا سكون بل هي معان مقارنة للحركات والسكون حكى المذهب عنه
ابو القسم الكعبي وهو مذهب لم يقدر ابو الهذيل تصويره فضلا عن تحقيقه وهو كقوله ان السكون معنى وراء الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق واراد تصويره فلم يقدر عليه فكذا ما نحن فيه فكان القول بجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء مبنيا على هذا المذهب
فان الاداء هو حركات وسكنات والصوم والصلوة وغيرهما معان وراءها يحدث تلك المعاني ويشتغل الذمة بها وتحصيلها تحصل هي
او معانيها مع هذا بهذه العبادات عنده افعال للعبيد كذا عند هذا القائل هذه العبادات افعال وهي معان وراء الاداء الذي
هو من جنس الحركة والسكون تجب بالاسباب ثم بالامر يجب الحركات والسكون التي بها ومعها يحصل هذه العبادات فكان الحركات
والسكون التي هي اعيانها وهي هي [illegible] اداء لها تحصيلها لحصول الحركات والسكون فاما من يقول ان هذه العبادات
هي هذه الحركات والسكون وهي بعينها اداء فلا يمكنه ان يجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء لان المراد بوجوب الاصل
وجوب هذه الافعال وهي بعينها اداء فلا يتصور ان لا يكون الاداء واجبا لان القول بعدم وجوب فعل ما نوى وجوبه [illegible]
ظاهرة [illegible] قال ابو المعين وقولهم ان من استاجر خياطا ليخيط له هذا الثوب الى اخره كلام فاسد لان المعقود
عليه هناك ما يحل بالثوب من اثار الخياطة التي هي فعله وهو ما يحصل في الثوب من التركيب على صورة مخصوصة فاما الفعل فليس بمعقود عليه
بل هو ذريعة يتوصل بها الى المعقود عليه ويمكن بها التسليم المعقود عليه وهو الواجب بالعقد وتسليمه بغيره فان التسليم وهو الفعل

قائم بالخياطة والمعقود عليه ما يصير مسلما بالفعل في الثوب وهو حصول صفة التركيب على هيئة مخصوصة وذلك ما يحصل بالفعل وهو غير الفعل
تحقيقه ان الخياطة فعل الخياط والمعقود عليه وهو التركيب الحاصل في الثوب ليس بفعل له حقيقة لاستحالة فعل العبد مما وراء حيزه بل هو فعل الله
تعالى ولكنه يضاف الى العبد حكما لاجراء الله تعالى العادة بخلقه تلك الصفة عند مباشرة الخياطة فاما ما نحن فيه فبخلافه لما بينا ان اداء
الصوم ليس بغير الصوم والصوم فعل العبد والعبد هو الصائم لما قلنا انه هو المؤدي فاما التركيب الحاصل في الثوب فليس بفعل له
فانه ليس بمتركب بل المركب هو الثوب ولو كان صفة التركيب فعلا له لكان هو المركب فدل ان بين الامرين تفاوتا عظيما على ان
لو ساعدنا ان المعقود عليه الخياطة نقول لهم الواجب بعينها اداؤها فيها لا غيرها ووجوبها بالعقد ووجوب ادائها لا غيره
فدلالة ما بينا ان اداء الفعل نفسه لا غير وقولهم ان في حق النائم والمغمى عليه اصل الوجوب ثابت ووجوب الاداء منتف غير صحيح لما
ان الاداء هو نفس الصوم واداء الصلوة والعقل لا يوجب الشيء مع انتفاء وجوبه محال فاذا لم يسلم وجوب اصل الصوم والصلوة عليه
بل الوجوب عليه عند زوال الاغماء بخطاب مبتدأ في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر الاية والمغمى عليه مريض وفي قوله صلى الله عليه وسلم
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها والاغماء مثل النوم وقولهم ان هذا يسمى قضاء ولو كان ابتداء فرض لما
كان [illegible] قلنا لا فرق بين الاداء والقضاء بل هما لفظان متواليان على معنى واحد قال تعالى فقضيت [illegible] اداء [illegible] وقضيت الصلوة
واديتها على ان المغايرة بينهما تثبت باصطلاح الفقهاء دون اقتضاء اللغة قولهم يراعى فيها شرائط القضاء عندكم لا فرق
بين الاداء والقضاء في حق النية لا في الصلوة ولا في الصوم وانما يحتاج الى ان ينوي صوما وجب عليه عند زوال العذر وجب
في وقت المعين [illegible] شرطها وهذا لا يتبين ان الصوم او الصلوة كانا عبارة [illegible] حاله يسقط عن الانسان اداؤهما وقولهم لو مضى
الوقت على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لما وجب عليه القضاء الى اخره فاسد ايضا لما بينا بالدليلين [illegible] حال الاشتغال
باسباب المحيل انما [illegible] انه دليل ضرب من السفه [illegible] الشرع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو مغمى عليه او نائم بعد زوال العذر
[illegible] في الوقت لولا العذر ولما [illegible] الصبا والكفر ما فعل هكذا والا [illegible] الشرع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قال ثم
نقول يحقق وجوب اصل في حق المسافر والمريض وتاخر وجوب الاداء [illegible] انه محال بل نقول ان ههنا [illegible] رحمة الله تعالى
الصوم على العبد معلق باختياره الوجوب تخفيفا منه على عباده ورحمة عليهم فاذا اختار الاداء في الصوم كان الصوم
واجبا فيه وان اخره الى حالتي الصحة والاقامة لم يكن الصوم واجبا عليه بل كان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى انه لو لم يدرك
عدة من ايام بان مات من مرضه او في سفره لقي الله تعالى ولا شيء عليه ولو ادرك بعض الايام دون البعض وجب عليه بقدر
ما ادرك فاما ان يقول بوجوب الاصل دون وجوب الاداء فكلا وهذا كله بخلاف الزكوة وسائر الواجبات المالية فان ثمه
الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك فيجب عند تحقق الاسباب الاموال في ذمم الغنيات وجعل ذلك شرعا كالموضع
عند القضيب مال معين فيجب على المولى اذا لم يوضع في ذمة الغني من المال وتعويضها عنه كما لو وضع في [illegible] القضيب [illegible] وهذا لا
يتصور في الافعال هذا كلامه اوردته بلفظه وحاصله منع المغايرة بين الوجوب ووجوب الاداء ودعوى استحالتها
في الواجب البدني والجواب ان الامر ليس على ما زعم فانا وان سلمنا ان الصوم والصلوة هو الفعل واداء الصوم هو الفعل
لكنا لا نعلم انهما واحد وتأتي ان لكل شيء من الاجسام والاعراض وجود في الذهن ويكون ذكره بالعقل ويسمى ما فيه وجودا

في الخارج وبذلك ندرك بأن محض الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج
ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك ان اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود في الذهن وان كان مطابقا
ولهذا لا يتبدل ذلك التصور ويتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل هو باق على حاله والبدني كالمالي بلا فرق فان اصل الوجوب في المال
عبارة عن لزوم مال متصور في الذمة ولزوم الاداء عبارة عن لزوم اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه
ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقامه وذلك المال الواجب في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب
وهذا معنى قولهم ان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فثبت بما ذكرنا ان المغايرة بينهما ثابتة من غير استحالة قوله ثم اذا انقضى جزء
فلم [illegible] يشرع في الاداء انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم كذلك ينتقل الى ان ينتقل السببية الى اخر اجزاء
الوقت جزءا جزءا مثل انتقالها الى الثاني لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء منه والباقي ظرف وشرط كان
الجزء القائم ادنى بالسببية من جزء انقضى [illegible] لكونه سببا الى ان يبلغ اخر الوقت فيتعين [illegible]
عينا لكن على تقدير الشروع فيه فاذا لم يشرع فيه حتى خرج الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت كذا في شرح التقويم
للمصنف رحمه الله ولا يقال لا ضرورة في نقل السببية وجعل القائم [illegible] اذ الفوت لا يمنع تقرر السببية كما
اذا فات الوقت لانا نقول لا تغير الاحكام كالسفر والاقامة والطهر والحيض ونحوها بعد الجزء الاول فان السببية لو تقررت عليه
لما تغيرت الاحكام بهذه العوارض بعد انقضائه كما لا تتغير بها بعد انقضاء الوقت فانما لم يمنع تقرر السبب فوات الوقت لعدم
ما يعارضه بعده واما هاهنا فالجزء الثاني يعارض الاول وهو موجود بعد فوات الاول فكان اولى بالسببية قوله لما قلنا من ضرورة
تقدم السببية على وقت الاداء يعني لما ان ضرورة كون السبب متقدما على وقت الاداء او على الزمان الذي يقع فيه الاداء
اوجب انتقال السببية من الكل الى الجزء وكذلك اوجب انتقالها الى الثاني والثالث لان السبب لما لم يكن الا متقدما فصفة الاتصال
بالمسبب لا بصفة الانفصال عارض وصفة الاتصال لا تثبت الا بالانتقال الى ما بعد الجزء الاول فكان هذا الانتقال ضروريا
التقدم وايضا كالانتقال الاول قوله وكان ما يلي الاداء به اولى كانه جواب سؤال مقدر يرد عليه وهو ان يقال لا نسلم تحقق الضرورة
في الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لانه امكن ان يجعل جميع ما تقدم على الاداء من اجزاء الوقت سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب صفة
الاتصال بالمسبب فقال ما يلي الاداء به اولى اي الجزء المتصل اولى بالسببية من جملة الاجزاء المتقدمة لانه لما وجب نقل السببية
عن كل الوقت الى الجزء الاول لما ذكرنا من الدليل [illegible] بعده [illegible] جميع الاجزاء المتقدمة على الاداء لان ذلك يؤدي
الى التخطي الى [illegible] عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل يوجب ذلك لان الدليل انما دل على ان الكل ليس بسبب والجزء الاول
[illegible] السببية [illegible] والكل [illegible] لا يكون ثابتا بلا دليل واذا كان كذلك كانت الضرورة في الانتقال الى الثاني والثالث
مانعة [illegible] للضرورة في الانتقال الى ما بعد الجزء الاول لان حكم السبب الوجوب في الذمة لا صحة الاداء [illegible]
بالجزء الاول متصلا به فلا حاجة الى انتقال السببية عنه قلنا [illegible] الاداء [illegible] كان مبنيا على ذلك السبب [illegible]
الواجب كان من [illegible] السبب [illegible] ان يكون متصلا به [illegible] في البيع [illegible] باقي حكما الى زمان الاداء
اذ العقود الشرعية [illegible] على [illegible] الاداء الذي هو حكمه [illegible] الجزء الاول [illegible]

وكذا

وكذا حكما لانه لا ضرورة في اعتباره حكما لان اضافته الى ما يصلح للسببية يوجد بعده [illegible] الاتصال فلهذا دعت الضرورة
الى الانتقال وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله كان ما يلي الاداء اولى اي الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من الجزء الاول
لان هو الجزء المتصل بالاداء ما صلح للسببية لا بحكم العادة وجعل ما قبله سببا لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل وهو الجزء
المتصل بلا دليل وذلك لا يجوز كمن سبقه الحدث في الصلوة فانصرف واستقبل نهرا وراءه نهر اخر فترك الاقرب ومشى
الى الابعد لا يجوز وتفسد صلوته لانه اشتغال بما لا يعنيه فكذلك هذا قلت هذا المعنى حسن [illegible] ولم يجز [illegible] وعلى ما
ذكر قوله يؤدي الى التخطي عن القليل لا يساعده ولو كان المعنى ما ذكر لوجب ان يقال يؤدي الى التخطي عن الوقت الى البعيد بلا دليل وقوله
بلا دليل احتراز عن السببية عن الجزء الاخر الى الكل اذ لم يوجد الاداء في الوقت فانه وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه
بالدليل وحاصل ما ذكرنا ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء فاما ان تضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم تضم اليه يلزم
ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال المقصود به وانه فاسد وان ضم اليه يلزم التخطي عن القليل
بلا دليل وهو فاسد [illegible] الانتقال وقد استدلوا عليه بدلالة الاجماع ايضا فان الاهلية لو حدثت في اثناء الوقت بان اسلم
الكافر او طهرت الحائض او افاق المجنون بعد العصر [illegible] لزمت عليهم الصلوة بالاجماع فلو استقرت السببية على الجزء
الاول ولم ينتقل عنه الى الجزء الاخر لما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت الاهلية بعد خروج الوقت وكذا يكره اداء العصر وقت
الاحمرار نصا واجماعا ولولا الانتقال لم يجز كما اذا صلى عصر الامس في هذه الحالة فهذه الضرورة دعتهم الى القول بالانتقال
قوله واذا انتهى الى اخر الوقت اعلم ان صار ما جاز الاداء [illegible] الى ان [illegible] لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاتفاق
حتى لو اخر عنه اثم واما انتقال السببية وكذلك [illegible] الوقت ايضا عند زفر رحمه الله لانه مبني على ثبوت الخيار عنده ولم يصح
ذلك وعندنا الانتقال الى [illegible] الى اخر جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان العدم لا يعارض الموجود وانما السببية
تكون [illegible] شرط وهو الوقت واذا عرفت هذا فاعلم ان الوقت في قوله واذا انتهى الى الاستقلال الى اخر الوقت ان حمل
على وقت التضييق بدليل قوله حتى يعتبر الاداء لان ما كان جوابا لمذهب زفر رحمه الله لان استقرار السببية عند التضييق مذهبه
وان حمل على الجزء الاخير كما هو حقيقته لم يستقم قوله حتى يعتبر الاداء لان [illegible] لانه ثابت قبل ذلك الا ان يقال المراد من استقرار
السبب استقرارها في حق وجوب الاداء لا في حق عدم جواز الانتقال وهو بعيد لان سوق الكلام لا يدل عليه
او يقال المراد من يعتبر الاداء تقرر الواجب يعني واذا انتهى الانتقال الى اخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا يحتمل
السقوط استقرت السببية على ذلك الجزء ان اتصل الشروع به ولا ينتقل الى غيره اذ لم يبق بعده شيء يحتمل الانتقال
اليه ولهذا يعتبر حال المكلف عند ذلك الجزء في الحيض والطهر والصبا والبلوغ والكفر والاسلام على ما عرف وان لم يتصل
الشروع فيستعمل السببية الى كل الوقت كما سيأتي بيانه فصار الحاصل ان سبب السببية الجزء المتصل بالاداء فانها ان اتصل
بالجزء الاول كان هو السبب والا فينتقل الى الثاني والثالث كما في تجاوز وعن الجزء الذي يتصل به الاداء في حقه سببا
للضرورة وليس بين الاداء والكل مبنيا يمكن الرجوع اليه كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله قوله فان كان ذلك الجزء صحيحا
بان استقرار السببية باعتبار صفة ذلك الجزء فانه ان كان صحيحا كان الواجب كاملا كما في الجزء وان كان فاسدا او ناقصا

لم يكن الواجب ناقصا فاذا غربت الشمس في خلال العصر لا تفسد العصر لانه وجب ناقصا لنقصان في سببه وبالغروب يستحق النقصان
فيما ادركه كاملا ولو طلعت في خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا تفسد اعتبارا بالغروب واستدلالا بقوله صلى الله
عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر رواه
ابو هريرة رضي الله عنه والفرق بينهما عندنا ان الطلوع يظهر بظهور حاجب الشمس وبه لا تنتفي الكراهة بل تتحقق وكان مفسدا للفرض
والغروب بالعكس وبه تنتفي الكراهة فلم يكن مفسدا للعصر وتاويل الحديث انه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت كذا
كذا في المبسوط ولكن يابى هذا التاويل ما روي في رواية اخرى عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح
قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته والتاويل الصحيح ما ذكره ابو جعفر الطحاوي في شرح الاثار ان هذا الحديث كان قبل
نهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في الاوقات المكروهة ولا يقال لكن ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهي عن الصلوة بعد الفجر
والعصر فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو نهي عن الفرائض والنوافل فانه قضاء الفوائت ... الاثر
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فاتته صلوة غداة ليلة التعريس انتظر في قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما
نسخ وعن ابي يوسف رحمه الله ان الفجر لا تفسد بطلوع الشمس ولكنه يصبر حتى ارتفعت الشمس ثم اتم صلوته وكان استحسن
هذا ليكون مؤديا بعض الصلوة في الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت
اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط وقوله بطل الفرض اشارة الى نفي ما روي عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة
لا يبطل ببطلان الفرض على ما عرف في شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله قوله جعل الوقت متسعا لان الشارع جعل جميع الوقت
محلا للاداء فرض الوقت واسبابه ولانه يشغل الكل بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا لربه في جميع
الاوقات الا ان الله تعالى جعل للعبد ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائجه رحمة عليه فيثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة
وهو العزيمة ولهذا احتمل الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء وحاجته الى شغل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال
على العزيمة ههنا الا بان يقع بعض الاداء في الوقت الناقص فيعتبر ذلك البعض ناقصا وما لم يمكن الاحتراز عنه سقط
اعتباره وحصل عفوا لا قصدا فانه بناء على الاول كما قال محمد رحمه الله في النوادر من شرع في التطوع بعد ما قعد قدر التشهد
في الصلوة العصر فانه يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن بناء على
الاول وقد حصل حكما لم يعتبر فيه صفة الكراهة كذا هذا كذا ذكره ابو اليسر رحمه الله وذكر الامام الاجل فخر الدين
المعروف بالوبري في مختلفاته ان السبب انما هو الجزء القائم من الوقت لا جملة الوقت ونعني بالجزء القائم انه لو اخر ينتقل السبب
جزءا فجزءا الى اخر الوقت وعلى هذا الحرف يخرج الفرق بين صلوة الفجر والعصر فان الفجر تفسد بطلوع الشمس فلا تفسد العصر
لا تفسد بالغروب ثم قال وظن بعضهم انا نعني بالجزء القائم الجزء الذي هو قبل الشروع وليس كذلك فانه لو شرع
في الوقت المستحب وطال القراءة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب مضافا الى الجزء الذي هو قبل الشروع
لكان لا يجوز لان السبب الكامل بل يعد بعد الشروع كل جزء الى اخر الصلوة سبب لوجوب جزء الذي يلاقيه ومحل الادا

ولا يجوز ادا

الا ان يخرج الوقت بفساد الشمس على الجزء الاخر ان كان شرع فيها في اخر الوقت قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء
جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما انتقل السببية الى الجزء الاخير لزم ان يكون الاداء في الاوقات الناقصة اذا كان الجزء الاخير ناقصا
كالعصر اداء على وجهها ينبغي ان يكون قضاء في الاوقات المكروهة فاجاب بما ذكر وكان ان يكون ابتداء بيان النوع الاول من القسم الاول
وهو ان الوجوب يضاف الى كل الوقت اذا فات الاداء في الوقت لانا انما جعلنا جزءا من الوقت سببا ضرورة وقوع الاداء فيه
لان الوقت بعينه شرط الاداء وذلك سبب ايضا فلا يمكن ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا جزءا منه سببا واسقاطا لهذه
الضرورة ثم اذا جعلنا ظرفا فما دام يحتمله ظرفا بان لم يوجد مع الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل
الوقت سببا بكماله لان الاصل اضافة الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا
في كل الوقت كان الواجب على صفة الكمال فلا يتادى في وقت ناقص كما في الفجر وقت الطلوع ولا يقال ولو كان الوجوب مضافا الى الكل
بعد الفوات لزم ان لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فصار ان لا يكون ما فعل اداء لانا نقول انما ينتقل السبب الى الكل بعد التعذر
عن الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت ولانه لما كان مامورا باداء الصلوة في الوقت ضرورة جعل الوقت
سببا وكان له القدرة على ان يعين بعض الوقت للسببية بفعل الاداء باثم بتركه ويعصيه فان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت
وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا ضرورة فينبغي ان يكون قضاؤه في الوقت مثله قلنا السبب كامل من وجه ناقص من وجه
والواجب يكون كذلك فلا يتادى في الوقت الناقص من كل وجه كذا في تحقيقات القاضي العمي رحمه الله الا انه ينتقض لو قضى العصر في اليوم الثاني
ووقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا اذ ليس كذلك فان وقت العصر ليس بوقت لقضاء شيء من الصلوة كذا ذكره القاضي الامام
فخر الدين في جامع الصغير والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضي الوقت صار دينا
في ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما تأدى بصفة النقصان عند بعض السبب اذا لم يصر دينا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء ويمنع صيرورته
دينا في الذمة وحقيقة المعنى فيه ان النقصان في هذا الوقت انما يكون باعتبار الفعل لا باعتبار ذاته اذ هو وقت كسائر الاوقات لكن
في الاشتغال بالصلوة في هذا الوقت تشبه بعبادة اهل الكفر وتعظيمهم ما يعبدونه في هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه
نقصان وصار كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الاداء في الذمة الا ان النقصان الذي ذكرنا كان يحتمل في الوقت للامر بالاداء فاذا
لم يبق محتملا لان الواجب ثبت في الذمة كاملا فلا يتادى بصفة النقصان وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض
في اخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا في الذمة بصفة الكمال فلا يتادى
ناقصا كذا قال شمس الائمة رحمه الله ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا كان مقيما في اول الوقت ثم سافر في اخره وفاتته الصلوة حيث يجب
صلوة السفر مع ان الوجوب مضافا الى كل الوقت لانا نقول النقصان من الاربع الى الركعتين ليس من صفة السبب بل من حال
المصلي فلا يتفاوت بان يضاف الى الجزء الاخر او الى الكل بخلاف وقت العصر فان النقصان في السبب فتفاوت باضافته الى الوقت الناقص والكامل
ولان الرخصة باعتبار السفر بعد خروج الوقت والسفر باق فيقضي الوقت لا يستعقب فرضه اربعا بخلاف ما نحن فيه فان النقصان باعتبار الوقت
ولم يبق بعد خروجه الى الكمال قوله لان هذا لا يؤدي الى خلاف السلف كابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله فحملوا ان لا يكره قال ابو اليسر
رحمه الله في هذا المقام لا نسلم بانه لا يكره بل يكره فانه لا رواية في هذا ومن المشايخ رحمهم الله من قال لا يكره ولان الفوات عن الوقت يوجب

القضاء وعدم الوقت فلا يجوز في وقت ناقص بخلاف الاداء كما قالوا في قضاء اعتكاف رمضان اذا صامه ولم يعتكف لا يجوز في
رمضان آخر وان كان الاداء جائزا في رمضان الاول قوله لما لم يكن متعينا يعني لكون الوقت متسعا وكون العبد مخيرا في الاداء
والواو في قوله والاختيار للحال والضمير في فيه راجع الى الاداء او الى الفعل الذي دل عليه الكلام مقيدا اي الفعل بان يؤدى او يكون هذا
الجزء سببا او نصا اي في القول بان يقول عين هذا الجزء للسببية لا بعمل ويجوز الاداء فيه وهذا اي عدم قوله الفعل قصدا او نصا وليس
الى العبد ولا به يتعلق الاستثناء والشروط اي لم يفوض اليه وههنا كذلك يرجع الى الشركة اي بعض ويذهب اليها بعض خلاف شرع
الى انه في السنة ان ذهب والفعل نوع مفوض لانه بعيد للمطلق وهو نسخ لفظ الاطلاق ثم تعريف المشروع اي بان رفعه بعد ما هو
مشروع قوله وانما للعبد ان يعين يعني ليس له الاختيار المطلق لانه ذكر نسخه بفعل ما شاء وبجعل ما يريد فلو ثبت الفعل بالقول
كان اختيارا مطلقا فانه حال عن الروي والنفع وانما جعل للعبد اختيار ما فيه رفق ولا رفق له في اختيار جزء من الجملة قولا بل فيه نوع ضرر
لانه ربما لا يتمكن الاداء فيه فيفوته الاداء اصلا مع بقاء الوقت وانما اليه التعيين باداء الصلوة وفيه فائدة وتاب بكمال الاداء
في الجزء الذي يشرع الاداء عليه كذا في اصول الفقه للمصنف قوله ان لا يشرع وان لا يصح فيه صلوة اخرى لان الوقت لما لم يكن صالحا
للتعيين مستغرقا بالواجب فلا يشرع فيه سائر انواع الصلوة وهذا لان الصلوة اسم لافعال معلومة من القيام والركوع
والسجود والقعدة وهذه الافعال وجبت في الذمة والاداء يحصل بمنافع بدنه فكان الوقت خلوا عنها فيسع غيرها مشروعا
فيه والمنافع مملوكة له يصيرها الى اي نوع شاء كما اذا جاز عليه دين يجوز فاز لا يمنع وجوب دين آخر ولا قضاء دين آخر وذكر المالك كذا هذا
وكذا لو كان مع اجنبي نفسه لخياطة الثوب وكذا لو خيط ثوبا آخر لان الواجب فعل الخياطة وذلك لا ينافي فعلا آخر كذا هنا قوله الله
شرط ليصير ماله موقوتا الى ما عليه ان يصير المنافع التي هي مملوكة له صالحة لاداء الفرض وغيره لان القضاء مرفوعا منه من المشروع بعد فوات
الوقت الذي عليه وهذا مرفوع المنافع في الوقت الى ما عليه ثم لا بد من تعيين السنة وهو ان تعين فرض الوقت لتعدد المشروع في هذا الوقت
ولم يصر مذكورا الاسم المطلق ما هو بعوام بنيت له اصل الاعند تعين الوصف بان ينوي الليلة بنيت ان اصل فرض الظهر او يقصد بقلبه ذكره ذكر
فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط ولا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهل في تعارض الاصل لا ككل النعمة
العامة بالانداد فالكلام لا يسقط بعارض دخول الوقت دار الحرب حتى لو دخل مسلم في دار الحرب فعل احد بما صاحبه تحت الدية لان الاصل
وهو النعمة لم يبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار بعد المشروع الذي ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت
الا ترى ان التعدد باق فانه لو تعين فرضا آخر عند ضيق الوقت او ادى نفلا جاز وكرر ابهم المراد من العوارض النوم والاغماء ونحوهما الا يسقط
هذا الشرط بان نام او اغمي عليه او نسي حتى ضاق الوقت لان هذه من العوارض وكذلك لا يسقط بتقصير العبد بالطريق الاولى لان التقصير لا يصلح
لسقوط الحق قوله وانما قلنا انه معيار اي الوقت معيارا لانه قدر له لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بنقصانه
كالمكيل بالكيل وعرف ان الصوم عرف بالوقت وحد الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية باذن صاحب الشرع واذا دخل
الوقت وهو النهار في تعريف لا بد من ذكره فكان تقدير الصوم ووكان الوقت معيارا له ضرورة وكرر ان يكون تكرار المعرفة
ويكون تأكيدا التقدير اي قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له وسببا لم يجز تبديله وقوله اي وهو ان الوقت
سبب للصوم كما يعرف في موضعه ومن حكمه اي من حكم هذا النوع شغل المعاد به اي هذا الواجب الموقت به وهو ان المعيار واحد والواحد

فاذا ثبت له ان للمعيار وصف كونه مشغولا بالواجب يعني المعيار واحد فاذا صار معيارا للفرض لا يسع فيه غيره مع قيام الفرض
فيه فكان موجودا وتعين الفرض انتفاء غيره لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد فلا يتصور في هذا الوقت الا امساك
واحد وهو لا يفصل عن المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه ولا يتصور الاداء شرعا كذا قاله شمس الائمة رحمه الله وعلى هذا الاصل
قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر اذا نوى واجبا آخر في رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض رمضان لانه مشروع الصوم
عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حق المسافر كما تحقق في حق المقيم ولهذا الوصال عن فرض الوقت
بجزيه وقد بينا ان شرعه لا يتسع شرعية الغير فكان غير فرض الوقت لم يشرع فيه وانما في حق المسافر الا ان الشرع اثبت له الترخص
بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال قوله رخص له ان يدعه بالفطر معناه
ان الترخص يتحقق بالفطر دون غيره فلو جوز له الصوم لا عن فرض الوقت صار مترخصا بما لم يجعل الشرع له ذلك فكان هذا التعيين المشروع
لا انقيادا للشرع كذا ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التقويم فانعدم محلا لاداء واجب آخر او التطوع لعدم ما نواه من العدم غيره
شرعا كالصوم في الليل وقال الوصفه رحمه الله اذا نوى عن واجب آخر يقع عما نوى لان الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر
لوجود سببه وهو شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشقة ومعنى
الترخص ان يترك مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب آخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته اخف عليه من اسقاط
فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مؤاخذا بفرض الوقت ويكون مؤاخذا بذلك الواجب ولما جاز له الترخص بالفطر
لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى قوله ولهذا صح اداؤه وهذا
عند جمهور الفقهاء واكثر الصحابة رضي الله عنهم وعند اصحاب الظواهر لا يجوز وهو مروي عن ابن عمر رضي الله عنهما وابي هريرة رضي الله عنه
لان الوجوب في حقه متأخر الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حقه كالشعبان في حق المقيم فلا يجوز الاداء قبله ولقوله النبي صلى الله
عليه وسلم الصائم في السفر كالمفطر في الحضر وقال ليس من البر الصيام في السفر وتمسك الجمهور بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا
تعم المسافر والمقيم وقوله ذكره ومن كان مريضا او على سفر ليبيان الرخصة بالفطر فيبقى صحة الاداء على الجواز وفي حديث
انس رضي قال سافرنا مع رسول الله عم فمنا الصائم ومنا المفطر لا يعيب البعض على البعض والاحاديث في هذا اكثر من ان تحصى وتأويل ما تمسكوا به
اذا كان يجهده الصوم حتى يخاف عليه الهلاك فانه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر برجل مغشي عليه قد اجتمع الناس عليه وقد ظلل فسأل
عن حاله فقيل انه صائم فقال ليس من البر الصيام في السفر يعني لمن بهذا حاله كذا في المبسوط قوله بلا توقف احتراز عن اداء الصلوة
في اول الوقت على قول بعض مشايخنا العراقيين رحمهم الله فانه موقوف على بقائه في حال المؤدي في آخر الوقت عندهم لان السبب الحقيقي
الآخر عندهم واحترز عن الاداء الزكوة قبل الحول فانه موقوف على كمال النصاب في آخر الحول حتى لو هلك النصاب كان له ان يسترد
من الساعي اذا كان قائما لان اصل السبب وان وجد في اول الحول الا ان وصفه وهو النماء لم يوجد فلوجود اصل السبب
قلنا بالجواز ولفوات وصفه قلنا بالتوقف وههنا السبب وهو شهود الشهر ثابت في حق الجميع بصفة الكمال فيصح الاداء
بلا توقف كاداء الحج من الفقير لكمال سببه وهو البيت وكون الكرخي بلا تردد وشك قوله وصار كونه ناسخا لغيره جواب
عن قولهما ان شرع الصوم لما ثبت في حقه لم يبق غيره مشروعا ان صار كون رمضان ناسخا لغيره من الصيامات متعلقا باعراضه

عن الرخصة وتمسكه بالعزيمة فاذا لم ينتقل اي لم يعرض عن الرخصة لما ذكرنا من اي عن صوم الوقت منتظرا لان المعلق بالشرط معدوم
قبل وجوده فصح اداؤه و بهذا الطريق يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه وهو الاصح لانه لا يمكن
اثبات معنى الرخصة بهذه النية اذ هو ترخص للحال حرار الجوع بل هو قضاء فرض الوقت في الثاني فلا فائدة في النفل الا الثواب وهو في
فرض الوقت اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف واذا لم يثبت الترخص بنى صوم الوقت مشروعا فيه دون النفل
كما في حق المقيم وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يقع عما نوى لان انتفاء شرعية النفل ليس من حكم الوجوب واستحقاق الاداء انما فعله لما في ذلك
موجود في الواجب الموسع بل من حكم تعين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر لانه تخير بين الاداء فيه والتاخير الى عدة من ايام
اخر فلا يمنع صحة اداء صوم اخر منه بهذا الاسلوب كذا ذكره الامام السرخسي رحمه الله وذكر القاضي الامام ابو زيد ان انه تعلق
ان الممسافر ابتداء بالصوم العدة من غير شرط الترخص بالفطر فبالاحل وجوب الصوم في حقه بالاضافة لم يندرج الصوم قد وجب وصعود في
رجب الحمد الصوم عليه في الحال الى اياس رمضان وصار الاداء تعجيله وما دون سهو مالم تعجله فبق رمضان في حقه كشعبان ما لم يجعل الوقت متعلقا
اذ النفل وغيره وبين هذا انه مترخص باداء النفل الصالح انه مترخص باداء فرض اخر وان ترخصه لا يبطل الا بصوم الوقت فاما اذا
اطلق النية فعلى الرواية التي لا يصح نية النفل الا لشكل انه يقع عن رمضان لانه نية النفل وقع عن صوم الوقت مع انهما لا يحتمل الفرض
بمالنية المطلقة التي تحمله اول ان يقع عنه وعلى الرواية التي يقع عنه النفل عن النفل قبل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان
لما صار في حقه كشعبان حتى صار انواع الصيام لابد من تعيين كما في الطهر المتسع ولان المطلق يحمله الفرض والنفل والوقت جعلهما
محمل على النفل الذي هو ادنى اول كما في خارج رمضان والصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الرخص هو صوم الوقت
لا نصب بهذه النية لانه انما يثبت بنية واجب اخر وبنية صريح النفل على رواية الحسن رحمه الله وبهذه النية لا يحتمل واجبا اخر غير فرض الوقت
لانه لا يبادر عنده بهذه النية في غير رمضان وفيه اولى وليست بنية صريح النفل ايضا بل هي تحتمله كما تحتمل فرض الوقت وما لم يثبت الترخص
التحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف الى صوم الوقت وصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة باللفظ وبما في معناه من ترجيح الى
وعندهما متعلقة بالفعل لا غير قوله واما المريض فالصحيح عندنا الى اخره اختار شمس الائمة والكرخي رحمهما الله ان المريض
والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله وهو ظاهر الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله فقال واذا كان مريضا او مسافرا وصام رمضان
عن واجب اخر فعند ابي حنيفة رحمه الله يصير صائما عما نوى ولو صام عن التطوع ففي ظاهر الرواية انه يصير صائما عن رمضان وروى الحسن عن ابي حنيفة
رحمه الله انه يصير صائما عما نوى وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الولوالجي والقاضي
الامام ظهير الدين البخاري والشيخ الكبير ابي الفضل الكرماني رحمهم الله فعند ذكر ابو الفضل في الايضاح وكان بعض مشايخنا رحمهم الله يفصل بين المسافر
والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انه لا فرق بينهما قال و قد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله نصا انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع
وما ذكرنا هاهنا اختيار المصنف وشمس الائمة رحمهما الله ومن تابعهما قلت وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض باجماع
بين الفقهاء و لا بعد وقت وحد بسواح العلماء وذلك لان المرض متنوع نوع منه ما يضر الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الراس
والعين وغيرها ونوع منه ما لا يضر به الصوم كالامراض الرطبة وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما يثبت للحاجة الى دفع المشقة
والضرر فيما يضر الصوم ان ثبت فلا حاجة فيه الى دفع ضرر فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال

فتعلق الرخص بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف ثم عندهما تثبت الرخص بخوف ازدياد المرض كما ثبت بحقيقة العجز الا ان قيد
بنعم اصحابنا رحمهم الله فانه مما زاد وجعه او حماه بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احد من اصحابنا رحمهم الله خلاف
ذلك فهذا المريض اي يخاف ازدياد المرض وصام عن واجب اخر لا شك انه يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله اذ لا فرق بينه وبين المسافر
بوجه فعلى هذا لا يستقيم الفرق الذي ذكره صاحب اللباب لا ابتداء وهو المرض لا يتنوع كما ذكرنا فتعلق الرخص في النوع الاول وهو الذي
يضر به الصوم بخوف ازدياد المرض ولم يشترط المرض الى الضعف الذي يعجز به عن الصوم لا بد من ان يثبت له الرخص دفعا للهلاك
عن نفسه كما يثبت بالاكراه اذ معنى العجز انه لو صام هلك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب اخر ولم يهلك انه لم يكن عاجزا او لم يثبت
فيقع عن فرض الوقت فظهر ان مراد الشيخ ابي الحسن رحمه الله من قوله الجواب في المريض والمسافر ان المريض الذي اخرته الصوم وتعلق
الرخصة بازدياد المرض ومراد المصنف رحمه الله من قوله ان رخصته متعلقة بحقيقة العجز المريض الذي لا يضر به الصوم وتعلق رخصته
بحقيقة العجز وقوله فان الصحيح عندنا كذا اراد به نفسه وانما قال بهذا لان الرواية الشيخ ابي الحسن ان الجواب في المريض و
سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله لو اجرت على ظاهرها وعمومها من غير تاويل لا وجب مبهم الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر
وذلك فاسد عند الشيخ رحمه الله فيحتاج الى عمومها الظاهر واشار الى التاويل بقوله فان الصحيح عندنا كذا في شرح ما ذكرنا
ما قال شمس الائمة رحمه الله في المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا اخر فالصحيح انه يقع صومه عن رمضان لان اباحة الفطر
عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي رحمه الله
ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله وهو سهو او مؤول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه
زيادة المرض فهذا يدلك بادنى تامل على صحة ما ذكرنا قوله يطرق الله اليه الاعلام يعني جواز الترخص بالفطر
لحاجة الدنيا وبه تنبيه على جوازه باداء الصوم لحاجة الدين بالطريق الاولى لانه اذا جعل تعدي الترخص والحكم في الفطر
الى الصوم الواجب للحاجة بالقياس او بالدلالة قوله ولما صار متعينا الى اخره والصحيح المقيم اذا امسك في نهار رمضان
ولم يحضر النية لم يكن صائما عندنا وقال زفر رحمه الله يخرج عن عهدة الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه احد حكم العين المستحق
فعلى اي وصف وجد وقع عن جهة المامور به كالامر برد المغصوب والودائع لما كان متعلقا بمحل بعينه فعلى اي وجه
اوقع الفعل لا يقع الا عن جهة المستحق عليه وكالامر باداء الزكوة لما تعلق بمحل عين وهو النصاب كان الصرف الى الفقير
واقعا عن جهة المستحقة حتى لو وهب النصاب من الفقير خرج عن عهدته يخرج عن العهدة وكما لو استاجر انسانا له ومكان الفعل
الواقع من جهة ما يستحق عليه سواء قصد به التنوع او اداء الواجب بالعقد والعقد الجامع للكل انه لما اخذ تعلقا بالمحل
غير كان متعينا على اعتبار الوجود فاذا وجد وقع عنه وان كان دينا باعتبار ذاته على معنى انه يجب ايجاده ولنا
حرفان احدهما ان الواجب في الدنيا امر العبد بتحصيله بايجاده في وقت والايجاد بصورته ومعناه وصورته
الامساك ومعناه كونه عبادة وهذا المعنى لا يحصل الا بالعزيمة ولم يوجد فلا يقع عن جهة المستحقة وانه بخلاف هبة النصاب
لان الاخراج تم بصورته ومعناه وكذا الفعل بالاجارة تم بصورته ومعناه والثاني وهو المذكور في الكتاب
ان منافعه مع تعين الوقت للفرض واستحقاق الصوم عليه بقيت على ملكه ويعني به الصلاحية التي يحكم بها اداء

العبادات او غيرها وهو مامور بان يؤدى بها ما هو مستحق عليه من العبادة وذلك باداء يكون منه عن اختيار ولا يتحقق
ذلك بدون العزيمة لانه ما لم يعزم لا يكون قاصدا فاله ماله الى ما هو مستحق عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة لان العدم ليس بشىء
ولا ينال الامساك وجد منه اختيارا فلا حاجة الى النية لتحصيل الاختيار لانا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف
هذا الفعل عن العادة الى العبادة ولا يحصل ذلك بدون النية وانما لا يمكنه صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه عين مشروع
لا لان المنافع مستحقة عليه كما لا يمكنه ذلك في الليل وبهذا يخالف الاجير فان المستحق منافعه اذا كان اجيرا واحدا والوصف
الذى يحدث في الثوب اذا كان اجيرا ويحصل ذلك منه كافيه وذلك لا يتوقف على عزم يكون منه فان المستحق صرف جزء من المال
الى المحتاج لانه كفاية له من الله تعالى وقد يحصل ذلك بالهبة صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازا لان المسكين بها وجه الله تعالى
دون العوض من المصروف اليه كما ان الصدقة على الغنى صارت عبارة عن الهبة حتى ملك المتصدق الرجوع بذلك المحل
قال شمس الائمة في المبسوط في مسئلة هبة النصاب معنى القصد حصل باعتبار المحل ومعنى القربة حصل لحاجة المحل الاولى ان يقول
نعتبر شيئا لا يملك الرجوع فيه لحصول الثواب له فالحاصل انهم نظروا الى الامساك فقالوا هو الواجب لا غير وجعلوا تاثير النية
في تحصيل الانقطاع عن جهة المستحقة ولا حاجة الى ذلك اذ تعلق بمحل متعين وجعلنا تاثيرها في تحصيل معنى الامساك ويكون
ووقفنا حصول على الوجود المعنى كما وقفنا على حصول الصورة او جعلنا تاثيرها في تحصيل معنى الاختيار الذى هو شرط في تحصيل العبادة
ثم بعد حصول الغنى او حصول اداء العبادة عن اختيار اعرضنا عن تعريف النية كما ذكره شمس الائمة رحمه الله وكان ابو الحسن الكرخى
رحمه الله يذكر هذا المذهب لزفر ويقول المذهب عنده ان صوم جميع الشهر يتادى بنية واحدة كما هو قول مالك رحمه الله وبهذا الكلام
الذى ذكرنا في الصحيح المقيم فاما المريض او المسافر فلا خلاف انه لا يكون صائما ما لم ينو والفرق لزفر رحمه الله ان الاداء غير مستحق
عليه في هذا الوقت فلا يتعين الا بنية بخلاف الصحيح المقيم وقلنا انما شرطنا النية ليصير الفعل قربة وفي هذا المقيم والمسافر
سواء كذا في المبسوط قوله كصاحب النصاب اذا وهب النصاب من الفقير بعد الحول انما يسقط عنه فرضه لانه اذا لم يحصل للفقير عنه
بسبب الهبة بان كان مديونا او وهبه متفرقا لم يكن كذلك فلا لان هلاك النصاب ما يأتى في رجوع الى الفقير بنية الزكوة ولا يتفرع
ولا يخرج به عن العهدة فاعلم ذلك في الهبة بدون نية الزكوة الا اذا اراد به الالزام على مذهبهم فانه لا يتصور فيه الا ذلك
فرضه اى من فرض الوقت والقضاء والمنذور والكفارة والنفل الا واحد وهو فرض الوقت ثم يبدو بين الفقراء اى يعين
المنافع للعبادة لانه عبادة ان عند الهبة عبادة والعبادة ليس فالكتاب يحصل مجاز عن الصدقة بخلاف عدم العزيمة فانه
ليس من شىء قوله واذا انعدمت منافع الى الاخرة ويصح صوم رمضان بنية التطوع وبنية واجب اخر وبنية الصوم مطلقا من الصحيح المقيم
وقال الشافعى رحمه الله لا يصح من احد بنية ما الا بنية فرض رمضان لان منافعه باقية على ملكه وبخلاف النفل اى لا يعين فيه
لانه لا يصح صرف ماله الى مشروع الوقت ما لم يعينه بعزمه وهذا لان الصوم متنوع في اوصافه فرضا ونفلا كما ان الاصل
متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه مامور به وبحصول زيادة ثواب وبحق
تاركه زيادة تغليظ في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة ككامل الصوم ولا يحصل حصول العبادة الا من اختيار من العبد
فكما هو شرط العزيمة للاصل بعد الحجر فكذلك يشترط للوصف لهذا المعنى كما في الصلوة ولا يقال لعين المحل يسقط الشرط

غيره

غيره قد انتفى عن تغير الوصف لانا نقول تعين الوصف على العبد ليتمكن من اختيار ولا يتعين دون المحل عنده ولكن تسقط اخر نحو ما اعتبره الله
للتمييز حتى سقط اعتبار التمييز بالنية بتعيين المحل وانما اعتبرت للتحصيل على ما حققنا ولا يلزم عليه حجة الفرض حتى يتادى بمطلق
النية بالاجماع ويتادى بنية النفل عندى لانه ثبت بخلاف القياس بدلالة النص وهو ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه راى رجلا
يلبى عن شبرمة فقال ومن شبرمة فقال اخ لى او صديق لى فقال احجج عن نفسك فقال لا فقال صلى الله عليه وسلم حج عن نفسك ثم عن شبرمة
فامره بالحج عن نفسه ثم عن شبرمة فلما حج لنفسه باحرام انعقد لغيره تحول باعث الفرض بنية النفل اتفاقا دلالة ولا يمكن الحاق الصوم
بالحج لان امر الحج عظيم خطير لما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه ولكنا نقول الامر على ما قلت اى لا بد للوصف
من التحصيل بالنية بما ذكرنا كما لا بد للاصل منه الا ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وبيانه انا اجمعنا على ان الشرط
هو نية الصوم المشروع منه حتى اذا نوى بهذا الوصف اجزاه وان لم ينو فرضا وهو نية اصل الصوم نوى مشروع الوقت
لان المشروع فيه واحد وهو الفرض فيه بلا خلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله والواحد في زمان او مكان ينال باسم جنسه
كما ينال باسمه العلم فان زيدا لو نودى يا انسان او يا رجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد فكذا فيما نحن فيه لان ذلك
قد وجد بتصوره في معناه لانه نوى الصوم وهو واحد فيه ولم يطلق الاسم وهو معنى قول علمائنا رحمهم الله انه صوم عين فيتادى
بمطلق النية كالنفل في غير رمضان فانه لما صح مع النفل في غير رمضان في اصل المشروع وانما يوجد غيره بعوارض وكذا كذا اذا نوى
النفل لان الموصوف بانه نفل غير مشروع طلب نية النفل ونية الصوم فصار كما لو نوى الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى
الفرض في غير رمضان ولا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف لغى فيبقى مطلق النية فان قيل الواحد في المكان انما ينال باسم جنسه
اذا كان موجودا او هنا الصوم معدوم يوجد بتحصيله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه قلنا كونه معدوما لم يمنع ان ينال
باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم جنس اسم كما ان اسم نوعه اسم فان قيل لو سلمنا
انه يتادى بمطلق النية لا نسلم انه يتادى بنية التطوع او بنية القضاء ونحوه لان المتوحد في المكان ينال باسمه ولا ينال
باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان ورجل كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لانه
ترك التفعيل الى الحسنه فانه لو افطر في النفل او في القضاء لا يلزمه الكفارة فلا يمكن ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه لتضادهما
يوضحه انه لو اعتقد المشروع في هذا الوقت انه نفل يكفر وكيف يكون ما يكفر به معتقدا مؤديا للصوم المشروع بنية النفل قلنا انه قد نوى
اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل وصفه فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف
بطلان الاصل لان قوام الاصل ليس بوصف واصل الصوم جنسه لا اسم علم بخلاف عمرو فانه ليس باسم جنس اصلا والاعراض انما يثبت
في ضمن نية النفل وقد لغت بالاتفاق فلغو ما في ضمنها وهذا الحج على مذهبه وبه يبطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل يكفر وذكر الشيخ
ابو المعين رحمه الله في طريقته ان الفرضية اسم لفعل الزمه الله تعالى وبين مقداره واظهر لنا الزامه لذلك الفعل بطريق لا شبهة
فيه فلولا الالزام الظاهر لما سمى الفعل فريضة والعبادة اسم لكل ما يحصل على طريق الاخلاص لله تعالى على وجه لا يبقى فيه لغيره
شركة ولهذا كانت العبادة مشروعة بخلاف شهوة النفس لانها لو كانت على موافقة الهوى لتسارع اليها المكلفون خافوها
من داعية الهوى والتلذذ النفس لذلك لتحقق فيها الشركة فيزول معنى الاخلاص فكانت العبادة اسما للفعل لا لعينه

بل لوجود شيء آخر من الفاعل وهو الاخلاص وهو يحصل بالنية وهي ان يقصد بقلبه تصرف فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد
القصد ههنا كان الامساك عبادة وبعد ذلك اتصافه بصفة فرضية لا يتعلق بفعل يصدر من العبد بل يتعلق بوجود الالزام من الله
على طريق ظهوره سبحانه وتعالى وقد تحقق ذلك في هذا اليوم بعينه فيسمى هذه العبادة بهذا الاسم شاء العبد او لم يشأ كالمولود
اذا ولد وقد كانت امه ولدت قبله آخر يسمى بهذا الاسم الآخر وان وجد من قابله ولكن اسم اخيه ان نوى نفلا او واجبا آخر ظن
ان لا امر بحصول عبادة الصوم في هذا اليوم وان العبادة وان حصلت وحصل الامساك لله تعالى لم يسم باسم الفرض
لزوال الامر بالامساك المعين في هذا اليوم وهذا الظن منه فاسد كمن ظن ان هذا المولود لا يسمى اخا لان امه ما ولدت
قبله وقد كانت ولدت كان الظن باطلا فلا يسمى بابا كذا هذا قال وعن هذا قال بعض مشايخنا رحمهم الله ان هذه المسئلة
مصورة في اليوم الاول من شهر رمضان اذ اشكل انه منه وشرع بهذه النيات ثم تبين ان هذا اليوم من شهر رمضان
حتى يكون هذا الظن لغوا فاما لو وجد في غيره من الايام فيخشى عليه الكفر لانه ظن ان لا امر بالامساك في هذا اليوم المعين بتعيين الله
تعالى الامساك ومثل هذا الظن يخشى منه الكفر ثم قال في آخر هذه المسئلة ومن وقف على ما ذكرنا عرف حيد الخصم عن سنن الصواب
سعيهم في المسئلة بقوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات فانما لامرء ما نوى فانا سلمنا ان العمل لا يصير عبادة بدون النية
لكن وجد النية في المتنازع فيه وانما الخصم هو الذي ترك العمل بالحديث حيث عزم عمله المقرون بالاخلاص عن ان يكون عبادة وكذا قوله
صلى الله تعالى عليه وسلم ولكل امرء ما نوى يقتضي جواز الصوم لوجود النية ثم يكون الصوم فرض الوقت لوجود الالزام من الله
تعالى على وجه يوقف عليه بطريق لا شبهة فيه والله اعلم قوله لما وجب التعيين شرطا بالاجماع اي وجب تعيين مشروع
الوقت باتفاق بيننا اما بتعيين الوصف كما قلت او بتعيين الاصل كما قلتم وجب ان يشترط قرانه فاذا صام بنية من النهار لا يجزيه
لان الصوم واجب عليه في جميع النهار ولا يوجد ذلك الا بالنية فاذا خلا اوله عن النية فقد فقد شرطه ولا وجه الى تصحيحه باعمال النية
المتأخرة في الماضي بطريق الالحاق باول النهار لان العزم اثره في المستقبل فيمتنع حيث تحققه والحاق ودون تصحيحه [illegible] لانه خرج
عن يده ولم يبق قادرا ولا وجه في الاكثر واقامته مقام الكل لانه امر رد [illegible] لانه مامور بالكل ولم يوجد فان زاله موجدا في الكل
بالايجاد في البعض خلاف [illegible] الا ترى انه لا يكتفى بالامساك في الاكثر ولا يقام مقام الكل فكذا باعتبار النية بها يوجد
معنى الصوم واذا فسد اوله لعدم العزيمة وانه غير متجز فسد الباقي ضرورة وعدم التجزي [illegible] ثم الباقي يوجد العزيمة فيه
صح الكل ضرورة عدم التجزي ايضا لانا نقول ترجيح الفساد في باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه خروج
عن العهدة بيقين فهذا معنى قوله وجب ترجيح الفساد احتياطا ولا يلزم عليه النفل فانه يجوز بنية من النهار بالاجماع لانه غير
مقدر شرعا فيمكن ان يجعل [illegible] صائما من حين [illegible] قوله وهذا بخلاف التقديم اي تأخر النية عن اول الامساك
يخالف تقديمها عليه حيث جاز التقديم مع ان النية لم تقترن باوله ايضا ولم يجز التأخير والفرق ان التقديم واقع على جملة الامساك
يعني انه قد عزم في الليل انه يمسك بكله من الجزء الاول الى الغروب فصحت النية لوضعها في حيث كونها عزما في المستقبل ولم يعترض عليه
اي على العزم من النية ما يبطله لانه لم يوجد فيه [illegible] او ترك العزيمة او الافطار بعد الصبح والاكل والشرب والمواقعة في الليل لا ينافي
العزيمة المتقدمة بالاجماع لان من شرط المنافاة ايجاد المحل والليل ليس بمحل للصوم اصلا فالاكل وما يشبهه لا ينافي عزيمته

فاذا لم يبطل الحكم [illegible] بها الى حين الشروع لتعذر اعتبارها مقترنة بحالة الشروع ولهذا عم الجواز انواع العبادات من الفقهاء
وغيره فاما المتأخرة فلا تصور بعدها اصلا فلم يكن الحكم به لان الشيء اما يعدم حكما اذا تصور حقيقة وهذا كالنية في اول الصلوة
جعلت باقية حكما الى آخر الصلوة واما النية الموجودة في خلال الصلوة فلا حكم باقترانها باول الصلوة للتعذر كذا ههنا ثم اعترض الشيخ
الشيخ رحمه الله ما ذكر الوجه في هذه المسئلة بقوله الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا تصح ولو جاز الحكم باقتران هذه النية باول الامساك
كما جاز في المتقدمة لما اختلف الحكم بين اول النهار وآخره كما لم يختلف الحكم هناك بين اول الليل وآخره الا ترى ان في الصوم
الذي وجب الفصل بين هذين الوجهين اي بين تقديم النية وتأخيرها جاز التقديم ولم يجز التأخير بالاجماع فكذلك ههنا لانه اقوى
من [illegible] الصيامات فان الافطار فيه يوجب الكفارة دون غيره وعندنا اذا صام في رمضان بنية قبل انتصاف
النهار يجزيه واختلف في ذلك طريق اصحابنا رحمهم الله فمنهم من سوى بينه وبين النفل في الجواز ومنهم من سوى بين تقديم النية
وتأخيرها وهذا هو المذكور في الكتاب فيتكلم عليه فنقول لما كانت النية شرطا [illegible] ان يشترط على وجه لا يؤدي الى
فوات المشروط ولهذا لم يشترط مقارنتها بجميع اجزاء العبادة في جميع العبادات ولا بالجزء الاول في باب الصوم
لامتناع تحصيلها او تعذر تحصيلها على وجه تفوت في الاعم الاغلب فلم يكن بد من تجويز التقديم تحصيلا للتكليف بقدر الوسع
والتأخير [illegible] التقديم في هذا المعنى لانا لو لم نجوز التأخير يؤدي الى التفويت لان الانسان قد ينسى النية من الليل وهو
امر غالب وقد [illegible] عليه رأس الشهر وهو ايضا امر معتاد وقد تطهر المرأة من حيض ولا تعلم الا بعد الصبح
وكذا الصبي قد يبلغ في الليل ولا يعلم بذلك الا بعد الانتباه وكذا الكافر قد يسلم في الليل ولا يعلم بوجوب الصوم عليه الا عند
وجود النهار واذا استويا [illegible] بينهما في الحاجة وجب الحاق التأخير بالتقديم لئلا يؤدي الى فوات الصوم فان قيل
لا مساواة بين الحاجتين لان الحاجة الى جواز التقديم عامة في حق جميع المكلفين والى جواز التأخير في حق البعض
ثابتة في بعض الاوقات واحكام الشرع مبنية على ما عليه احوال الدنيا الا على ما يبتلى به الاشخاص [illegible] على ما عرف
ولهذا لم يجعل بعد الزوال محلا للنية وان كان يتصور ذلك للنائم والصبي المحتلم الى ما بعد الزوال ولم يعتبر الحاجة الخاصة فكذا ههنا
نحن فيه على ان الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت في حق من ثبت في حقه الحاجة لا في حق الكل لان ما ثبت لحاجة عامة
سقط فيه اعتبار الحاجة ووجب اجراء الحكم فيه على الاطلاق وما ثبت لحاجة خاصة اقتصر على موضعها لكونها عارضة وفي اعتبارها
تغليب العارض على الاصل ولهذا ليس للحاجة عبرة في الاجارة ونحوها وان شرعت لدفع الحوائج لكونها عامة واعتبرت
في جواز التيمم حتى اقتصرت على من تحققت الحاجة في حقه لكونها حاجة اذ الاصل وجود الماء وكون العذر والعدم
فيه عارضا قلنا انا سوينا بين الاصل والفرع باعتبار اصل الحاجة لا في قدرها فقد وجدت
كما بينا فيتعدى التسوية بينهما بالدوام وكذا بالخصوص والعموم اذ الحاجة منهما في موضعها كالعامة في مواضعها والحاجة
الى تجويز الصوم بالنية المتأخرة خاصة فيما شرع من الصوم في وقت معين فاختص القول بالجواز فيه وما ذكر ان بناء
الاحكام على ما عم وغلب دون ما [illegible] كلام في غير موضعه لان ذلك على ما ذكرنا فيما كان من الخاص في حيز الندرة
فاما ما كان في نفسه في حد الكثرة فله العبرة فان كان غيره اكثر كعدم الماء اعتبر الماء في حق جواز التيمم شرعا

وان كان الوجه وهو الغالب لدخول العدم في نفسه في حد الكثرة وخروجه عن حد الندرة وههنا الاعذار في حد الكثرة
جدا بها اذ من مرور وكثرة الجهات كثيرتها على ان الجهة لو لم يكن الا جهة النسيان لدخلت في حد الكثرة لاستيلائه على طبع كل ذي
من ازواد الجنس فكيف وقد كثرت الجهات على ما سبق وقوله ما ثبت باعتبار الحاجة العاجزة لم يعد موضعها فلست
نقدر وافي موضع الحاجة وخالفوا فما وراء ذلك ليس بدين ان الكل العذر فما وراء الحاجة على ان وجود النية من النهار
في حق من لا عذر له من نسيان او جهل غير متصور من حيث العادة بل يوجد منه النية او ما يقوم مقامها في الليل بالاكل
زيادة من الطعام على المعتاد او شرب زيادة شربة وان تصور وجد فهو في غاية الندرة فيلحق بالعدم
او نقول اذا لحق بعد ما صار عاجزا عند انفجار الصبح عن تقديم النية فصار كالمعذورين واذا حققت معنى المسئلة
فارجع بشرح ما في الكتاب فقوله لحاجة الى النية لان يصير الامساك وبه معناه النية يحتاج اليها لغيرها لا لذاتها
على الحور انما فيها على وجه يؤدي الى التعويض دون ذلك الغير وهذا الامساك واحد اي الكف الى اجزائها ركن واحد ممتد
بخلاف الصلوة فانها اركان متجزي صحة وفسادا حتى لو فسد جزء منه فسد الكل ولو حكم بصحة جزء بعد ما تم بحكم بصحة
الكل وحاصل المعنى ان الصوم ان كان متركبا من جنس الامساك الدائم من اول اليوم الى اخره ولكن جعل جنس الامساك
كله في حق كونه صوما كشيء لا يتجزى لان الاشياء المتعددة اذا دخلت تحت خطاب واحد صارت كشيء واحد كما في قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا لما دخل جميع البدن تحت الخطاب كشيء واحد حتى جاز نقل البلة من موضع الى موضع ولا يجوز ذلك
في الوضوء لعدم هذا المعنى فكذلك ههنا لما دخل الامساكات المتعددة في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل صارت كشيء واحد
فلا يتجزى صحة وفسادا والثبات على العزيمة حال اداء هذه العبادة بان يداوم الى الحالة الانتهاء ساقط عن المكلف بالاجماع
كما في سائر العبادات فلان اعتبار النية على هذا الوجه يوقعه في الحرج وربما لا يكون في الوسع وهذا معنى قوله للحرج
ولهذا لو اغمي عليه او لم يخطر بباله الصوم بعد ما وجد العزم يتادى صومه ولهذا لا يشترط في سائر العبادات قران النية باداءها
لا استدامة النية من اولها الى اخرها وحال الشروع في الاداء اي الثبات على العزيمة في حالة الشروع في هذه
العبادة ساقط عنه بالاجماع ايضا فانه لو نوى في اول الليل لا يشترط ان يستديم تلك النية الى حالة الشروع وحاصله انه
لا يشترط اقتران العزيمة باول حال الاداء ايضا بالفجر وهو ان وقت الشروع مشتبه لا يعرف الا بالنجوم ومعرفة ساعات
الليل وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة في حق عامة الخلق الذين بنيت امور الشرائع على عاداتهم ولم يجز النوم فيه نشرعا بعنايتهم
كمن قام بالليل وبعد ما كان مستيقظا نام اول الفجر بالليل فسقط اشتراط النية باوله وصار حال الابتداء في الصوم
انه يحرج من قران النية بها نظير حال البقاء في الصلوة من حيث انه يحرج منها على التشاغل بالعزيمة وحال البقاء في الصوم من حيث انه يمكن قران النية
بها من غير حرج نظير حال الابتداء في الصلوة في هذا المعنى ايضا فصار حاصله ان قران النية بابتداء الصوم متعذر ايضا على العزيمة
حال بقائه كذلك وقران اصل النية حال البقاء غير متعذر كما في ابتداء الصلوة والغرض من ايراد هذا الكلام هو
هو الاشارة الى ان النية المتصلة به في حالة البقاء اولى بالاعتبار من المتقدمة عليها بهذا المعنى ثم هذا البحث

اي وهو

وهو تعذر قران النية بابتدائه اطلق التقديم اي اجازه مع فصل النية عن ركن العبادة وهو الامساك لانه اذا نوى في اول الليل ثم لم
يخطر بباله الصوم الى الغروب جاز صومه بالاجماع مع ان النية لم توجد حال الشروع ولا حال البقاء حقيقة وجعل اي العزم المتقدم
المعدوم حقيقة موجودا تقديرا فصار ناويا اي ما تقدم من النية فصار الاستيعاب اي هو مستوعب لجميع الامساكات تقديرا لانه نوى
الامساك من الصبح الى الغروب ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء اي لانه ليس بموجود حقيقة حال الاداء على حد الاخلاص اي على
حقيقته وكلمة على متعلق بالاداء كاملا بالوجود والاداء على حد الاخلاص اي يكون النية مقرونة بالاداء ليمتاز العادة عن العبادة وقد
عدمتا ههنا حقيقة ولئن وجدت تقديرا او العجز الداعي الى التاخير موجود في الجملة يعني ان العجز الذي ذكرنا كما هو داع الى جواز
التقديم ومرخص له فكذلك هو داع الى جواز التاخير في حق بعض المكلفين كما في حق المقيم بعد الصبح واما قوله وخلاصة المعنى ان القرون
لم يندفع بتجويز التقديم في الجنس لان منهم اصحاب مثل الاعذار وانما يندفع بالكلية بتجويز النية من النهار وفي يوم الشك ضرورة لازمة
الى صوم الكل لان تقديم النية عن صوم الفرض اي فرض الوقت حرام ولو نوى ليلة الشك اذا صبح فرض رمضان لغدا وبان اليوم من
رمضان لم يصح صومه عند الشافعي رحمه الله وكذا لا يجوز بنية النفل فثبت ان الضرورة فيه لازمة لا يرتفع الا بتاخير النية فلان يثبت بها القول
جواز التاخير مع انه متصل بالركن وهو الامساك اولى وهذا الكلام متصل بقوله ثم بهذا العجز اطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة
يعني لما جاز الصوم بنية متقدمة مع فصلها عن ركن العبادة والاشتغال باعمال هي منافية للصوم من الاكل والشرب والوقاع
للضرورة وهي موجودة في النية المتاخرة فلان يجوز بها مع وصلها بالركن كان اولى فان قيل هذا انما يستقيم ان لو امكن اعتبار
المتاخرة تقديرا كالمتقدمة والامر بخلافه لان النية متى تقدمت وصحت بوصفها على حالها في المستقبل بقيت كذلك واقترنت بكل جزء لان
بنيتها انتظمت اجزاء الوقت ولو نوى صوم البعض لم يصح فمتى تاخرت صارت كما لو نوى بصوم بعض اليوم اذ هي لا يعمل في الماضي بوجه ما
قلنا لا حاجة الى القول ببقائها حكما لانه قام دليل سقوط الامتداد حقيقة فليس يباح لاحد الحكم بالاقتران بكل جزء منه حكما مع انعدامه
حقيقة جاز لاجزائها ان يجعل الاقتران بجزء منه حقيقة كالاقتران بالكل لانه حسن اتصافه بكونه صوما بجمع الامساكات في اليوم شيء واحد
وكان الاقتران بجزء منه حقيقة اقترانا بالكل حكما كذا في ابيات الاسرار فسر شرح الشيخ في بيان المساواة بينهما فقال لهذا اي
ولما خرج النية رجحان على النية المتقدمة في الوجود عند الفعل اي من حيث انها موجودة عند الفعل حقيقة بخلاف النية المتقدمة وهو
اي الوجود عند الفعل حد حقيقة الاصل لان الاصل ان يكون النية مقترنة بالعمل فاذا اقترنت به حقيقة كان هذا حقيقة الاصل والاقتران
به تقديرا ليس حقيقة وكان حد حقيقة الاصل ان يكون الاقتران حقيقة لا تقديرا وحاصل المعنى ان الاصل في العبادات ان يكون
النية مقترنة بها وهو موجود ههنا في المتاخرة دون المتقدمة ونقصان القصور اي له نقصان من حيث انه قاصر عن الجملة لانه لم يوجد
في اوله ولكن ما قصر عن العزم قليل بالنسبة الى ما وجد فيه العزم يحتمل العفو لان القليل محل العفو كما في ستر القليل والانكشاف القليل
في الصلوة وابتلاع ما دون الحمصة ما بين الاسنان في الصوم وغير ذلك فاستويا من حيث ان لكل واحد منهما كمالا ونقصانا
فالكمال في المتقدمة الاستيعاب والنقصان فيها عدمها عند الفعل والكمال في المتاخرة الوجود عند الفعل والنقصان قصورها
عن الجملة حقيقة فكانا مستويين [illegible] الرخصة اي جواز الترخص بها بل هذا ارجح اي التاخير اولى بالترخص لان الاستيعاب فيه موجود
تقديرا ايضا لان اقامة النية في الاكثر مقام الكل كما ان الاستيعاب في التقدم ثابت تقديرا لا حقيقة فصار جهة النقصان في المتاخرة عارضا

لجهة الكمال في المتقدم فسلم جهة الكمال وهي الوجود عند الفعل للمتأخر عند التعارض فصار التأخير ارجح فان قيل يلزم على
هذا ان يكون النية من النهار افضل عندكم وليس كذلك اذ النية افضل من الليل بالاجماع قلت انما كانت النية من الليل افضل لان فيها
المسارعة على الاداء وهي التي ندب اليها لا الاخذ بالاحتياط لا الاحكام الصوم كما في الابتكار يوم الجمعة او في السعي بعد النداء
لما فيه من المسارعة لا لتعلق كمال الصلوة بنفسها به وكذلك المبادرة الى ساير الصلوة كذا في الاسرار قوله ولما صح الاقتصار
الى قوله بعد الزوال جواب عن قوله الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا تصح اي لما صح اقتصار النية على بعض الامساك وجب ان يكون لذلك
البعض حكم الكل من وجه حتى يكون قران النية به كقرانها بالكل تقديرا وذلك هو الاكثر اذ له حكم الكل في كثير من المواضع بخلاف الربع
والثلث فانه وان كان لهما حكم الكل في بعض مواضع الاحتياط الا ان ذلك على خلاف الدليل لانه لو اعطي الربع حكم الكل لكان للثلاثة
الارباع التي تقابله بذلك اولى فاما ما زاد على النصف فغلب على ما يقابله وقام مقام الكل وكان الحكم بكليته على وفاق الدليل خلفا عن
الكل من كل وجه وهو الامساك من اول النهار الى اخره ونظيره المثل من وجه وهو القيمة جعل خلفا عن المثل من كل وجه اذا انقطع المثل
في ضمان العدوان وهو ان شرط الوجود في الاكثر الضمير راجع الى المصير اي المصير الى حكم الكل انما شرط وجود النية في الاكثر
لان الاقل الذي لم يصادفه النية في مقابلة الاكثر الذي صادفته في حكم العدم ولا ضرورة في ترك هذا الكل الثابت تقديرا
يعني انما وجب ترك اعتبار الكل الحقيقي للضرورة التي ذكرناها ولا ضرورة في ترك هذا الكل التقديري واعتبار ما دونه فلهذا
لم يجوز الصوم بالنية بعد الزوال ولا يقال قد تتحقق الضرورة ايضا في حق الذي نام او افاق بعد الزوال او الذي بلغ او
اسلم في الليل ولم يعلم بالبلوغ او وجوب الصوم الا بعد الزوال لانا اعتبرنا الضرورة في ترك اعتبار الكل لوجود خلفه وهو الاكثر
وههنا قد فات الاكثر وبفواته فوات الصوم لان الاقل الذي صادفته النية في مقابلة الاكثر الذي لم يصادفه النية في حكم العدم فكان
وجود الضرورة ههنا كوجودها بعد الغروب فلا يعتبر بها قوله ورجحنا الكثرة على القليل جواب عن قوله ووجب الترجيح بالفساد
احتياطا وذلك لان الكثرة باعتبار ذاته راجح على القليل فالكثرة وان كان نوعا من الاوصاف كالصحة والفساد الا ان هذا الوصف ينشأ
باعتبار ازدياد في اجزاء ذاته فكانت الكثرة وصفا راجعا الى الذات بخلاف الصحة والفساد لانهما من الاوصاف المحضة التي لا تعلق لها
بالوجود فانهما يطرآن بعد الوجود فكان الترجيح بالكثرة راجعا الى الذات وبالصحة والفساد راجعا الى الحال فيكون الاول اولى لان
الذات اصل والحال تبع وعبارة الشيخ في شرح التقويم مكملا وما وجدت النية في الاكثر فقد وجد بعض العبادة وعدم البعض فان في
ترجيح جانب العدم على الوجود احتياطا لامر العبادة ونحن رجحنا الموجود على المعدوم باعتبار الكثرة وهو اولى لانه ترجيح بمعنى
راجع الى الذات وما قاله فهو راجع الى العدم وهو ليس بشيء فلا يصلح مرجحا قوله ولان صيانة الوقت يجوز ان يكون عطفا
على الدليل المتقدم من حيث المعنى ويجوز ان يكون عطفا على قوله لانه في الوجود راجح يعني ورجحنا الكثرة الموجود فيه النية على القليل
الذي لم توجد النية فيه لان الكثرة في الوجود ايضا ولوجوده في ذاته راجح ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك له اصلا عن العبادة واجب
لانه تعين فرض عليهم الاداء في هذا الوقت وبفواته يفوت الاداء الا الى خلف وحق فضيلة الوقت فوجب صيانته احترازا عن الفوات واليه اشار
النبي عم بقوله من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر ولا وجه الى الصيانة في حق الصبي بالاعذار المذكورة الا بتجويز هذا الصوم
بالنية الموجودة قبل انتصاف النهار فوجب القول به اذ التجويز مع خلل يمكن فيه اقرب الى القضاء صون العبادة عن التفويت فان قيل الجواز

لانا اتناح

تغيير الشرط واسقاطه لفوات الفضيلة كمن عليه الفجر لو خاف فوت الجمعة لا يسقط عنه الترتيب وكذا لا يجوز التيمم في الجمعة وساير
الصلوات عند خوف فوت الجمعة والجماعة وكذا لا يجوز عند خوف فوت الوقت لان الفايت هو الفضيلة وجاز في صلوة
العيد والجنازة لان الفايت اصل العبادة وههنا الفايت الفضيلة فلا يجوز تغيير الشرط واسقاطه لفواتها قلت نحن
لا نقول باسقاط الشرط وتغييره لاستدراك الفضيلة ولكن نقول شرع ان يكون النية شرطه على وجه لا يؤدي الى فوات هذه الفضيلة
لحاجة الناس الى استدراكها كما كانت مشروعة على وجه لا يؤدي الى فوات اصل الصوم اداء حتى ندفع ما قلتم وانما لا يجوز التيمم عند
خوف فوت الجمعة والجماعة والوقت لانه لا يمكن استدراك هذه الفضيلة الا بفوت فضيلة اخرى وكذا لا يسقط الترتيب لفوت
الجمعة لان الوعيد في ترك الترتيب بينهما قال الرسول وانما وقت الجمعة بعد قضايها فلا يجوز اداؤها قبل القضاء في قوله لا ادرك له
اصلا اشارة الى الجواب عن صوم القضاء ونحوه حيث لا يجوز بنية من النهار وذلك انما جوزنا في رمضان على خلاف الاصل لصيانة
فضيلة الوقت الذي لا يدرك بالفوات اصلا على ما نطق به النص ولا حاجة في القضاء الى صيانة الوقت لان كل الاوقات فيه سواء
فبقي على الاصل قوله اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من القضاء لانه اقرب الى صيانة حق العبادة عن التفويت
كاداء العصر في وقت الاحمرار اولى من قضائها بعد الغروب قوله فصار هو الترجيح متعارضا اي صار ترجيح الكثرة على القليل
لصحة التأخير متعارضا لان ما يوجب ترجيحه معنيان احدهما اقتران النية بركن العبادة وهذا يقتضي ان يكون التأخير اولى من التقديم
والثاني ان الكفارة اذا افطر والثاني صيانة الوقت وهذا يوجب ان يكون التأخير دون التقديم ولكن لا يجب الكفارة بالفطر لتمكن خلل
فيه وهذه الكفارة تسقط بالشبهة فهذا معنى كونه متعارضا وقيل معناه ان ترجيحنا الكثرة في صورة التأخير بكون العبادة
مؤداة في الوقت يعارضه ترجيح الشافعي رحمه الله وهو لزيادة الاولى على الاخرى عن النية فحكم بالفساد احتياطا لان كل واحد
من الترجيحين راجع الى حال العبادة بخلاف الترجيح الاول لانه راجع الى الذات فلم يعارضه ترجيحان في الذي يعود الى الحال
ولهذا دل على وجوب الكفارة اذا افطر بخلاف الترجيح الثاني لانه ضعف بالمعارضة فصار شبهة عدم وجود الصوم فلا تجب
الكفارة قوله ويروى ذلك عن ابي حنيفة رحمه الله ذكر في المبسوط اذا اصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا
كفارة عليه في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رحمه الله انه تلزمه الكفارة لان شروعه في الصوم قد صح فيكمل جنايته بالفطر كما لو كان نوى
بالليل وجه قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ان ظاهر قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل ينفي كونه صائما بهذه النية والحديث
وان ترك العمل بظاهره ثبت شبهة في درء ما يندرئ بالشبهات كمن وطئ جارية ابنه مع العلم بالحرمة لا يلزمه الحد لظاهر قوله عليه السلام انت ومالك
لابيك وما ذكر ههنا موافق للمنظومة وذكر الشيخ ابو المعين في طريقته لا فرق في وجوب الكفارة بين ما اذا نوى من الليل وبين ما اذا نوى
من النهار في ظاهر الرواية وفي النوادر قال لا يلزمه الكفارة فيما اذا نوى من النهار والصحيح ما ذكرنا في ظاهر الرواية فان قيل
لا نظير لما اخترتم من جواز تأخير النية في الشرع ولا يجوز العمل به فاما جواز التقديم فنظائره جمة كتقديم نية الصلوة عليها وتقديم نية
الزكوة على الاداء وغيرهما قلت نحن ما جعلنا النية المتأخرة متقدمة ولكن جعلنا الامساكات موقوفة على النية فبعد وجودها
ينقلب صوما شرعا وتوقف الامر على ما يوجد بعد موجود في الكتاب والشرعيات فان السجود حكمه موقوف على الاصابة وتصرفات
الفضولي موقوفة على الاجازة والتعليقات موقوفة على الشرط وكذا الظهر المؤدى يوم الجمعة حكمه موقوف على وجود السعي الى الجمعة

وعليه

وكذا الوقت المؤداة مع تذكر الفائتة حكمها موقوف عند ابي حنيفة رحمه الله على ما عرف وكان توقف الامساكات على وجود النية
في الاكثر بطريق ما سلف قوله ولم نعمل بالاسناد جواب عما قال ان قيل ان النية المعترضة لا تؤثر في الماضي يوم فقال
انا لم نقل بهذا فقال يصح هذا الصوم بطريق الاسناد كما قال بعض مشايخنا اعتبارا بحكم البيع بشرط الخيار فانه يثبت
بطريق الاستناد ولكن هذا لا يصح لان الاستناد يظهر اثره في الموجود لا في المعدوم فانه لو كان المبيع مشتريه حدثت زيادة
في مدة الخيار في يد البائع وهلكت ثم اجيز البيع حتى استند حكمه الى اول المدة لا يظهر اثر الاستناد في تلك الزيادة حتى لا يعطى
بمقابلتها شيء من الثمن وههنا ما تقدم على النية قد عدم فلا يمكن الحكم بصحته بطريق استناد النية اليه وهو معنى ما قال الشافعي
قوله رحمه الله النية المعترضة لا تؤثر في الماضي بل الصحيح ما ذهب اليه من اقامة الاكثر مقام الكل ولا يرد عليه ما قال الشافعي
ولا يفسد بالجزء الاول دل لقوله اول الجزاء الفعل مفتقر الى العزيمة فيفسد بعدم العزيمة وفساده يلزم فساد الباقي فقال
لا نقول يفسد بالجزء الاول مع احتمال طريق صحته وذلك بان يجعل الامساك في اول النهار موقوفا على وجود النية الى وقت يمكن صون
العبادة عن الفوات فان حصلت النية في ذلك الوقت كان لحصولها في الجميع ويتبين ان الفعل في اول الوقت كان عبادة
لما بينا ان الامساكات في كونها صوما شيء واحد لا يتجزى فاقتران النية بجزء منها كاقترانها بجميعها وان لم تحصل علم التجزي والنية
يتصل النية بشيء من اجزاء الامساك حتى مضى الوقت الذي امكن الاستدراك تبين انه لم يكن صوما فظهر بما ذكرنا ان كل جزء من
اجزاء العبادة مقترن بالنية تقديرا كما في النية المتقدمة وان القول بفساد الجزء الاول فاسد لانتفاء دليل الفساد وهو
انعدام النية قوله والامساك في اول النهار وقت الى آخره يجوز ان يكون بيان احتمال طريق الصحة ويجوز ان يكون
ابتداء كلام وبيانه ان المعتاد في الاكل هو الغداء والعشاء فاما ما وراءهما فمن السرف في الشرع ولهذا جعل الله تعالى في
الآخرة الغداء والعشاء فقال ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا والصوم عبادة فيكون تركا للمعتاد ليحصل معنى المشقة
لانها شرعت على خلاف هوى النفس وليس فيه ترك العشاء بل تاخيره الى الغروب فكان معناه تاخير العشاء وترك الغداء
المعتاد وهو عند الضحوة الكبرى فاما ما قبل ذلك من البكور فخارج عن العادة والامساك فيما خرج مخرج العادة وكان ابتداء
الركن من الضحوة من حيث المعنى الا ان الامساك فيها لا يصلح للركنية الا بما تقدم عليه من الامساك في المعتاد فكان هو المحصل
ضرورة صيرورة هذا الامساك ركنا وكان هذا اصلا وما تقدم عليه تبعا ومعنى النية القصد الى ترك الغداء المعتاد فاذا وجد
في هذا الوقت فقد تحقق معنى النية وكانت مقترنة حقيقة باول العبادة معنى وهو الاصل فيستتبع تبعه فيما يتبعه كالام تستتبع
ولدها في الاسلام والردة والاستيلاد والتدبير وكالامير والمولى يستتبع العسكر والعبد في نية الاقامة فيثبت النية فيما تقدم
تقديرا وان لم يثبت تحقيقا وكان اثبات النية فيه تقديرا لا تحقيقا وتوفير الطهارة اذا وجدت النية المناسبة
الحكم بغايته والله اعلم هذا الحكم وهو جواز الصوم بنية من النهار ثابت في حق الصحيح المقيم بلا خلاف بين اصحابنا فاما المريض
والمسافر فكانا كالصحيح المقيم عندنا وعند زفر لا يجوز لهما الصوم الا بنية من الليل كذا في المبسوط وذكر في فتاوى القاضي الامام فخر
الدين ان المريض او المسافر اذا نوى الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال
لهذا انه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وجه عدم الجواز ان الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين عليهما

لا بنية من الليل كالقضاء ووجه الجواز ان الوجوب ثابت في حقهما كما في حق الصحيح المقيم الا ان لهما الترخص بالفطر فاذا لم يترخصا
صحته بهما النية قبل انتصاف النهار كما يصح من المقيم وكالنفل قوله وعلى هذا الاصل وهو ان وقت الصوم معيار قلنا
النفل مقدر بكل اليوم لان الوقت لما كان معيارا للركن في العبادة فلا بد من ان يستوعبه ولا بد من ان يكون الصائم اهلا للصوم
من اوله الى آخره ليتحقق منه الصوم الشرعي فيتقيد بوجود المنافي في اوله من نحو الحيض ونحوها حتى اذا اسلم الكافر او طهرت الحائض
واراد ان يتنفل بالصوم فذلك اليوم ليس له ذلك وكذا اذا نوى بالنية بعد انتصاف النهار وقال الشافعي فانه ليس بمقدر بل يصير صائما
من حين نوى لان النبي عليه السلام قال اني اذا صائم وهي كلمة تنبئ عن الاخبار عن الحال ولان مبنى التطوع على النشاط فيتادى بقدر ما يؤديه
الا ترى ان صلوة النفل تجوز قاعدا وراكبا مع القدرة على القيام والنزول وكذا الصدقة النافلة ليست بمقدرة وان كانت الواجبة
مقدرة ولهذا تجوز عنده بنية بعد الزوال في قول وكذا مع المنافي في اوله في قول ولكن يشترط عدم الاكل في اول النهار لان ترك الامساك
في اوله بهوى النفس ولا يحصل ذلك مع الاكل في اول النهار بخلاف عدم النية والاهلية فانه لا يجعل الامساك موافقا للعبادة على ان
الاكل لا يمنع عن الصحة في رواية عند بعضهم ايضا منهم ابو زيد القاساني وقد وجد في الشرع امساك بعض اليوم قربة كما في يوم الاضحى
فيجوز ان يكون قربة في غيره من الايام ايضا ولنا ما ذكرنا ان الصوم لا يعرف قربة الا معيارا شرعيا ولم يعرف معيارا في الشرع
الا اليوم كاملا فالذي يخترعه العبد من قبل نفسه لا يصلح معيارا اذ لا مدخل للرأي في معرفة المقادير الشرعية واذا كان كذلك لا يتادى
بالنية بعد الزوال كالفرض لفوات اكثر الركن بلا نية والدليل عليه انه من نذر ان يصوم بعد الزوال في يوم لم ياكل فيه لم يصح بالاجماع
ولو كان الامساك في بعض اليوم صوما لصح كالنذر بالصدقة وان قلت لان النذر ايجاب المشروع وحقيقة المعنى فيه ان النفل
تبع للفرض فيكون مقدرا بتقديره في الجملة كنافلة الصلوة مقدرة بركعتين لانه ادنى مقادير الفرض وتجوز قاعدا وراكبا لان الفرض
يجوز بتلك الهيئة عند العذر وكذا الصدقة بالقليل قد تقع عن الفرض حتى انه لو وجبت عليه زكوة فادى درهما يسقط عنه الواجب
بقدره في احكام الدنيا والآخرة ومثل الامساك في بعض اليوم قصدا لا يقع عن الفرض بحال فلا يجوز ان يتادى النفل به ولا تمسك
له في الحديث فان قوله عليه السلام اني اذا صائم اخبار عن حال العزم فعبر بلسانه عما خطر بقلبه وكان فيه بيان جواز العزم دون المعيار الشرعي
وكان قوله صلى الله عليه وسلم صائم منصرفا الى الصوم المعهود في الشرع ولا فيما ذكر من قوله مبنى التطوع على النشاط لانه لا اثر للنشاط في
التقدير اصلا فانه لو اراد ان يصلي ركعة او يكتفي بسجدة واحدة في كل ركعة او يقدم السجود على الركوع او اراد ان يصوم اول النهار دون
آخره بان نوى ان يصوم الى العصر ليس له ذلك بالاجماع وانما اثر نشاطه في انه مخير في فعله فان شاء فعل المشروع المقدر الشرعي فيثاب عليه
وان شاء تركه من غير توجه عتاب عليه لا في تغيير التقدير الشرعي واما الامساك في اول النهار فليس بصوم ولهذا لم يشترط فيه النية وانما يوجب
النية في حق اهل الامصار ليكون استواء التناول من ضيافة الله تعالى ولهذا لا يثبت هذا الحكم في حق اهل السواد لان لهم حق التضحية بعد طلوع الفجر
وليس لاهل الامصار ان يضحوا الا بعد الصلوة قوله ومن هذا الجنس اي من جنس ما صار الوقت متعينا له كشهر رمضان للصوم
للصوم المشروع وهو الصوم المنذور في وقت بعينه اي في وقت متعين مثل ان يقول لله علي ان اصوم رجبا او يوم الخميس واحترز به عن النذر
المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما او شهرا او سنة لما انقلب صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان
وسائر الصيامات عنه في العوارض ولهذا شرطه التعيين والتبييت وجعله اي بالنذر لم يبق نفلا لان الصوم المشروع في

وقت لا يتسع لصوم واحد وشغلين متضادين اي متنافيين او متغايرين بعض هو كونه نفلا او هو واجب لان النفل ما لا يؤاخذ بتركه والواجب ما يؤاخذ بتركه
فاذا اثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة فصار اي الصوم المشروع في هذا الوقت واحدا من هذا الوجه اي من حيث انه لم يحتمل
صفة النفلية وان بقي محتملا لصفة القضاء والكفارات فاصيب بمطلق اي بمطلق الاسم عن المنذور بالنية المطلقة ومع الخطا في الوصف
اي بنيته كصوم رمضان لكنه اذا صامه اي بصوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر صح عما نوى لان العبد انما يعمل
اي اثر الوقت للصوم المنذور وحصل بولاية فلا يعدو حقا اي حق صاحب الشرع فاعتبر اي هذا الوقت في احتمال ذلك العارض
وهو ما يرجع الى حق صاحب الشرع عملا بينذر اي بعدم النذر والمعنى فاعتبر النذر والعمل في حق بطلان احتمال الوقت كذلك العارض
وهو القضاء والكفارات عملا بينذر اي بالعدم بمعنى كان الموجب الاصلي في هذا اليوم هو النفل حقا للعبد وصوم القضاء والكفارات
كان محتملا فاذا انذر فيه فقد تصرف فيما هو حقه بالابطال بما هو حق الشرع وهو احتمال الوقت لصوم القضاء والكفارات اذ لو
ظهر اثره في ذلك لصار العبد مبدلا للمشروع الذي ليس بحق خالص له وذلك لا يصح لمن سلم وعلم بحديث الشهور بل قطع التعلق
لا يعمل ارادته فيه لانه تبديل للمشروع فلذا هذا واعلم ان ايراد هذا القسم في هذا النوع لان هذا النوع في بيان ما جعل
الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وفي هذا القسم الوقت معيار ولكن ليس بسبب اذ السبب هو النذر على ما مر وكان ايراده
في القسم الذي يليه اولى وانما اورده في هذا النوع لان شبهه بصوم رمضان اقوى من شبهه بصوم الكفارات لان الوقت فيه
معيار وشرط للاداء وفي القسم الثالث الوقت معيار لا غير فلهذا اورده فيه **قوله** واما الوقت الذي جعل
معيارا لا سببا وهو القسم الثالث من اقسام الموقتة فالشيخ ذكر هذا القسم في اقسام الموقتة وغيره من المشايخ ذكره في المطلقة
وذلك لان له شبها بهما جميعا فشبهه بالموقتة انه تعلق بوقت مقدر وهو النهار لا مطلق الوقت كالزكوة حتى لو اداه ليلا
لم يعتبر بخلاف الزكوة وشبهه بالمطلقة انه لم يتعلق بوقت متعين يفوت الاداء بفوته كما يفوت بفوات شهر رمضان بل متى اداه
يكون مؤديا لا قاضيا فاختار الشيخ جانب كونه موقتا واختار غيره جانب كونه مطلقا والوقت فيها اي فيما ذكرنا من الصيامات
معيار وله الا انه يتحقق قضاء صومين في يوم واحد واداء كفارتين بالصوم في شهرين لا سبب لان سبب الكفارات ما يضاف اليه من ظهار
او قتل او يمين ونحوها وسبب القضاء الفوت او الفوات وما هو سبب الاداء وسبب النذر المطلق اي المنذور المطلق النذر ومن
حكمها اي ومن حكم هذه الصيامات انها من حيث جعلت قربة لا يستغنى عن النية ويكتفى في اكثر الامساك كما في صوم رمضان والنذر المعين
والتطوع ومن حيث انها غير متعينة في هذا الوقت بل هي محتملة لانه لم يتوقف الامساك في هذه الصيامات الا على صوم الوقت
وهو النفل اذ هو الموضوع الاصلي في غير رمضان فاما على الواجب فلا اي فاما التوقف على الواجب وهو القضاء والكفارات
فلا يكون لان الواجب محتمل الوقت وانما يكون التوقف على الموضوعات الاصلية كما في قولك رايت اسدا توقف صحته وصدقه
على رؤية الهيكل المعلوم لا على رؤية انسان شجاع لان الاول موضوع اللفظ والثاني محتمل وهذا لان التوقف انما يثبت ضرورة
لتعذر اي تفضيل صوم الوقت التي لا يدرك اصلا والفرورة فيما هو الموضوع الاصلي للوقت لا فيما هو محتمل فاذا كان التوقف
عينا لغرض لرمضان كان الوقت عليه فينعقد عليه ان كان غير رمضان فالاصل فيه النفل فيتوقف عليه فلا ينعقد على غيره فلهذا
كان النية شرطا من اول النهار ليقع الامساك من اوله محتملا الوقت فان نوى من الليل صوم القضاء ينعقد الامساك من اول النهار محتملا





الوقت فنحو نفلها اذا انعقد الامساك لموضوع الوقت وهو النفل لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت وهذا في الحقيقة جواب عن
كلام الخصم فانه جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز التاخير وفرق الشيخ بينهما بما ذكرنا وحكمه انه لا فوات له
ذكر الشيخ في شرح التقويم ومن حكمه انه لا يتضيق عليه وجوب الاداء كو حكي عن ابي الحسن الكرخي عن ابي يوسف انه يتضيق كالحج
والصحيح ما ذكرنا **قوله** واما النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل اي الذي لا يعلم انه موسع او متضيق منه اي من
الموقت على تاويل المذكور وهو الحج الاسلام اسناد الاشكال الى الحج مجاز اذ الاشكال في وقته لا في نفسه وبيان الاشكال من وجهين
احدهما بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة تتادى بافعال معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت
الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا اداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض العمر
ووقته اشهر الحج وهو في السنة الاولى متعين على وجه لا ينفصل عن الاداء وباعتبار الحج من السنين التي تاتي ينفصل الوقت عن الاداء وذلك
محتمل في نفسه وكان شبيها كما ذكر شمس الائمة والبيان رحمه الله الشيخ في الكتاب ولذا في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت عين جعل
طرفا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم لطرفا في هذه السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاش
ادى وان مات تحقق الفوات فسمي مشكلا وهكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح **قوله** وان اشهر الحج في كل عام الى اخره يعني
لا ندري ان وقته متوسع في الحقيقة في حق كل عام من وجب عليه ام متضيق فان عاش سنين كان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء بمنزلة
اخر الوقت في الصلوة وكان الوقت في حقه متوسعا وان لم يعش كان اشهر الحج من العام الاول متعينا للاداء وكان الوقت متضيقا
كما بيت والخلاف في الوصف الاول وهو ان كل عام صالح للاداء حتى اذا اخر عن العام الاول واداه في العام الاخر كان مؤديا لا قاضيا
بالاتفاق وفيما يكون ذلك العام من عمره فاما الوصف الثاني وهو تعيين اشهر الحج من العام الاول للاداء فهو صحيح اي ثابت مع الوصف
الاول عند ابي يوسف يعني ان اشهر الحج من العام الاول متعين للاداء في الحال كوقت الصلوة للصلوة من غير نظر الى انه يعيش
الى العام القابل ام لا فيأثم بالتاخير عنه كما في الصلوة الا انه اذا اداه في العام الثاني كان مؤديا لا قاضيا بخلاف الصلوة **قوله**
بمنزلة يوم ادرك في حق قضاء رمضان يعني من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يوما من ايام اخر لا يتعين عليه وجوب القضاء في
هذا اليوم حتى لو اخر لا يأثم لان وقت القضاء جميع العمر فكذلك ههنا وانما خص هذا النظير دون اول الوقت في الصلوة مع انه مثله لانه
اشبه بوقت الحج من وقت الصلوة فان وقت اداء الصوم ينقطع باقبال الليل الى الغد كما ان وقت الحج ينقطع بانقضاء اشهر الحج من هذا العام
الى اشهر الحج من العام القابل بخلاف وقت الصلوة لانه لم يتخلل من اجزائه ما يمنع جواز الاداء **قوله** ولهذا يعني اي حقيقة الخلاف
تعين الاشهر من العام الاول وقال محمد وجوبه بطريق التوسع فيلزم منه جواز التاخير عن العام الاول وعدم تعينه للاداء فان قيل
ان وقته متضيق عند ابي يوسف لم يبق مشكلا كوقت الصوم وما ثبت انه متوسع عند محمد زال الاشكال عنه ايضا كوقت الصلوة قلنا انما
حكم ابو يوسف بالتضيق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لا من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية الا ترى بانه لو ادرك العام
الثاني جاز اداؤه فيه وانما قال محمد بالتوسع لا انه لا يحتمل التضيق عنده الا ترى انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان الاشهر
من العام الاول متعينا للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل بما قالاه **قوله** مثل وجوب الزكوة جمع الشيخ بين ما وجب بايجاب الشرع
وبين ما وجب بايجاب العبد فالزكوة وصدقة الفطر والعشر نظير الاول والنذر بالصدقة المطلقة اي غير المقيدة بوقت نظير الثاني فاما

تعين الوقت فلا اي فلا ان يكون بعض الوقت مختلف فيه ابتداء فلا يعني ملح الحج مبنيه على ان في الامر المطلق او المؤقت الامكان
متعين للاداء عند ابي يوسف خلافا لمحمد لا ان الخلاف فيها ابتداء قوله فاما الحج فمختلف مبتداه اخر سنايه فعند
ابي يوسف هو واجب على الفور حتى ياثم بتاخيره رواه عنه بشر والمعلى وهكذا رواه ابن شجاع عن ابي حنيفة قال سئل عمن له مال
أيحج به ام يتزوج قال بل يحج فهذا دليل على ان الوجوب عنده على الفور وعند محمد يسعه التاخير بشرط ان لا يفوته بالموت فان حج
وما مضى قبل ادراك السنة الثانية فهو اثم بالاتفاق اما عند ابي يوسف فظاهر واما عند محمد فلان التاخير كان بشرط عدم الفوت وقد
فوت فياثم وهذا الخلاف في التاثيم بالتاخير فاما الوجوب فثابت عند الكل حتى يجب عليه الايصاء بالاحجاج بالاجماع كما في تاخير
صوم القضاء والكفارات يجب الايصاء بالفدية وان جاز تاخيره وعند ان في لا ياثم بالتاخير وان مات كذا في المبسوط وغيره وذكر
الغزالي في المستصفى ان التاخير عنده انما هو جايز بشرط ان يكون الصحيح دون الشيخ المريض لان البقاء الى السنة الثانية غالب في حق
الشاب الصحيح دون الشيخ المريض وذكر في اشارات الاسرار لابي الفضل الكرماني وقال محمد وان فهو يجب موسعا حل فعل التاخير
الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخره يفوته ذكر في اخر كلام محمد رحمه الله واذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاة لم يلحقه ماثم وان اي ثم
كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير متضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل العقل واجب
عند عدم الادلة فاستدل محمد بان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت ادائه الا انه لا يتادى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج
فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج اي فرد من افرادها لا اشهر الحج من هذا العام بعينه وما من سنة يمضي الا ويتوهم ادراك الوقت
بعدها وانما يثبت العجز بعارض الموت فرجحنا الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر بقاؤه الا ان يظهر المزيل وفيه شك فلم يعتبر
واذا كان كذلك لا يتعين الا بتعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت ادائه النهر دون الليالي كالمرء في الحج اشهر الحج دون
باقي السنة ومع هذا لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا واحتج ابو يوسف بان اشهر الحج من السنة الاولى في حق المخاطب بمنزلة اخر الوقت
فيحرم التاخير عنه كما في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه اشهر الحج من غير تعيين الاشهر والاشهر التي هي عمره ما كان منها الان
وهذه الاشهر هي المتصلة بالعمر بيقين والتي لم تجئ بعد غير متصلة بالعمر فلا يصير وقتا الا بالاتصال وذلك مشكوك والانفصال
في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت يحتمل غير الوقت الحاضر فيكون بالتاخير عنه مفوتا كالتاخير عن
اخر وقت الصلوة يحقق ان مضي يوم عرفة يفوته وقت الحج في الحال ولا يرجى عوده الا بالعيش الى العام القابل وفيه شك لان العيش الى
سنة ليس بارجح من الموت فلا يثبت العود بالشك ولا يرتفع حكم الفوت بخلاف الواجب المطلق عن الوقت حيث لا يوجب لان الفوت
بالموت والعمر ثابت في الحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت هنا فالفوت بمضي الوقت فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش
الى السنة القابلة ونظيره المفقود لا يورث عنه ماله لان ملكه ثابت فلا يزول بالشك ولا يورث عن احد لان ملك غيره لم يكن ثابتا فلا
يثبت بالشك ايضا وبخلاف تاخير صوم القضاء والكفارات لان الموت في مثلها نادر فلم يعد تفويتا على ما ذكر في الكتاب فصار حرف المسئلة
ان الخصم يقول لا فوات الا بالموت فان جميع العمر وقت الاداء وبعد الظاهر لا بقاء ما كان من القدرة ولا نبطله بالموهوم ونحن نقول
انا نعتبر الاداء عليه بعد خروج الوقت فيتحقق الفوات وله احتمال انه لا يكون فواتا بالادراك وفيه شك فتمسكنا بالفوات لحال على
احتمال ان لا يكون فواتا فان قيل قد ثبت ان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة ونزلت فريضة الحج سنة تسع فعلم ان التاخير جايز

قلنا تاخيره عليه السلام كان لعذر وهو اشتغاله بامر الحروب وغيره او لان التاخير انما حرم للفوت وقد علم بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في
حقه عليه السلام بعلمه انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذي هو احد اركان الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن من علم قبل عام الحج فلما ارتفع الشك
في حقه اتسع الوقت فصار كاول وقت الصلوة وهذا لم يثبت في حق غيره كذا في الاسرار واعلم ان ما ذهب اليه محمد من القول بجواز التاخير الدليل ح
بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر في المبسوط وفي هذا الكتاب وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة والاحكام تبنى على الامور الظاهرة فاذا سالنا
سائل وقال قد وجب علي الحج واريد ان اوخره الى السنة الثانية والعاقبة مستورة عني فهل يحل لي التاخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا
نعم فلم ياثم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو خلاف مذهبه وان قلنا ان كان في علم الله انك تموت قبل ادراك السنة الثانية
لا يحل لك التاخير وان كان في علمه انك تحيى يحل لك التاخير فنقول وما يدريني ماذا في علم الله تعالى فما فتواكم في حق الجاهل فلا بد من
الحكم بالحل او التحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم ولزم ان الفوت كما هو قول الشافعي او الاثم بنفس التاخير وان لم يمت كما هو قول ابي يوسف
كذا رايت في بعض نسخ اصول الفقه فثبت ان الصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل في اشارات الاسرار كما مر بيانه قوله
ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقيقة يعني قد سقط اشهر العام القابل عن كونها وقتا للحج في حقه لتعارض دلائل الادراك
وهو الحيوة ودليل عدم الادراك وهو الممات لما بينا انهما سواء في حق الملك فصار كانه سقط حقيقة اي صار كان اشهر الحج بعد ليس من
عمره اصلا فتعين هذا الوقت الموجود بلا معارض فصار كوقت الظهر فالتاخير عنه يكون تفويتا كالتاخير عن الظهر عن وقته بخلاف الصوم اي صوم
القضاء والكفارات ونحوهما لان التاخير عن اليوم الاول لا يفوته كما ذكرناه فلم يكن دليل عدم الادراك حسا وبالدليل الادراك وهو
معنى قوله والتعارض في الحال غير قائم اي تعارض الحيوة والموت في الحال غير قائم لان الحيوة غالب والموت نادر فلا يسقط ادراك اليوم الثاني
باحتمال الموت لانا انما يسقط بتعارض الحيوة والموت ولم يوجد واذا لم يسقط كان خارجا لليوم الاول فلم يثبت تعينه للاداء فجاز التاخير
وفي بعض النسخ لان التعارض في الحال قائم اي تعارض اليوم الاول والثاني في الحال قائم ولو وجد احتمال الموت قبل مجيء اليوم كما في
الحج الا ان ذلك نادر فلا يقابل الغالب وهو الحيوة واذا ثبت التعارض لم يتعين اليوم الاول للاداء فجاز التاخير وقوله لا في الحال على
ان التعارض في الحج في الحال معدوم وان احتمل ان يثبت في الادراك فاما التعارض هنا فقبل الادراك ثابت وهذا اللفظ يدل على ان ما
في هذه النسخة اصح قوله ولا يلزم ان التنفل يجيء مشروعا جواب عن قوله والدليل على انه يعني وقت النفل وتقرير ان التعيين انما
يثبت فيهما بعارض خوف الفوت لانه امر اصلي فيظهر التعين في حرمة التاخير وحصول الاثم به لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف
تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بنص الشارع فيظهر اثره في انتفاء النفل وحصول الاثم جميعا فاما ان يبطل هذا التعيين
جهة اختيار التقصير والماثم بالشروع في النفل فلا ينفي شروعه في النفل بل اختار جهة التقصير والاثم لانه ترك الفرض وقد بقي له اختيار
ذلك كما له اختيار جانب الترك اصلا فكذا في سائر العبادات اذ لو لم يبق له اختيار ذلك لحصل العبادات جبرا والفعل الجبري لا يصلح ان
يكون عبادة قوله ومن حكم هذا الاصل اي الحج او الوقت المشكل انه ظرف للعبادة وقوله ان وقت الحج اقام لتطهير معيار العظم الاتي انه
اي وقت الحج يفضل عن اداء الحج فان وقت الوقوف وهو الركن الاعظم يفضل عنه وكذلك وقت الطواف والرمي وغيرهما ولو كان معيارا
لا يفضل عنه كوقت الصوم عن الصوم وان الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف والسعي والرمي وغيرها وصفاتها اي ومباينها
وترتيبها مثل كيفية الطواف والرمل فيه وكيفية السعي والرمي وتقديم بعضها على بعض لا بمعيار اي الا بدخل للوقت في معرفة هذه العبادة

وكان نظيره فالوقت الظهر ومشابهته بوقت الصوم ليس من حيث انه معيار للعبادة بل من حيث انه لم يتنوع من الاجزاء والاصل وذلك لا يوجب
اشتباها في طرفيه فانه لو اذن باداء الحج في غيره لكان ما دوا على على ما اتى بالحج من غير نقصان في الاول كما في وقت الصلوة فثبت
انه في ذاته طرف لا معيار واذا ثبت انه طرف لا يدفع غيره من جنسه كوقت الظهر قال القاضي الامام ابو زيد العبادات شتى
علمت بافعال معلومة بنفسها صارت معلومة بتلك الافعال لا بالوقت واذا لم يتقدر بالوقت لا يصير الوقت معيارا لذلك الفعل
فلا يصير مستغرقا به ولا يقتضي تعينه محلا لذلك الفعل نفي غيره لان المحل انما ينفي غيره اذا استغرق كالصوم لما قدر بالوقت
استغرقه ونفى غيره والانتفاء بسبب العرض ليس بنص الكتاب فانه ليس فيه نص على دفع غيره من محل بل الحكم ضيق الوقت وذلك
باستغراق المحل لمحل كله ولا استغراق الا اذا قدرت العبادة بالوقت كالصوم والحج لم يتقدر بالوقت فانه اذا فرغ عن فعل الحج
انه احرام ووقوف وطواف كالصلوة قيام وركوع وسجود وقراءة ولا يستغرق الوقت فلا ينفي غيره والامر بالتعجيل لا ينافي ما قلنا
كالامر بتعجيل الصلوة في اول الوقت لا ينفي غيره قوله ولهذا اي ولان وقت الحج طرف لا معيار قلنا اذا نوى التطوع عن
على حجة الاسلام يصح ويقع عما نوى وقال الشافعي لا يصح بل يقع عن النفل ويقع عن حجة الاسلام لانه لما عظم امر الحج لما فيه من زيادة
كلفة ومشقة عدمت نظيره من الطاعات ولهذا لم يجب في العمر الا مرة بحرف العرف الى التطوع مع قيام الفرض صيانة له اي
لحج الاسلام واشفاقا عليه اي على المكلف لان تحمل المشاق الكثيرة وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع انه النوافل اداء
الفرض الكثير وان العقاب على تركه بعد التمكن من ادائه مستحق عليه في السنة والسفه يستحق الحجر اذا ترك اداء الواجب صار كالسفيه
فيقام النية اولى فجعل نية النفل لغوا تحقيقا لمعنى الحجر وبقي اصل نية الحج وبه يتأدى فرض الحج بالاجماع قوله صحته انه لو نوى الفرض
ثم طاف او وقف بنية التطوع بلغو نيته ووقع ذلك عن الفرض لما ذكرنا فلذا اي اصل الحج ولا يقال لما لغت نية النفل لم
يبق اصل النية كما في الصوم على اصلنا لانا نقول الصفة في باب العبادة قد تنفصل عن الاصل فانه لو غلام وصف الصحة في الحج بقي
اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة هناك لا تنفصل عن الاصل فان الصحة اذا عدمت لم يبق اصل الصوم لكنا نقول الحجر
هذا النوع الاختيار وفوات الاختيار ينافي العبادة فيكون القول بالحجر صيانة للحج مؤديا الى نفي الحج بيانه ان الحج عبادة والعبادة
فعل اختياري لان ما لا اختيار للعبد فيه لا يصلح طاعة وعصيانا على ما عرف فاذا نوى النفل فقد اعرض عن الفرض بالغ في ترك
اصل العزيمة لان الوقت في ذاته قابل للنفل فمنع هذا الوقوع عن الفرض كان واقعا بدون اختياره وهذا هو الجبر الصريح فالقول
به يكون مفضيا الى الابطال فيكون عائدا على موضوعه بالنقض فالقول بصحته يكون قولا بابطاله اذ العبادة لا تقع بغير اختياره
بخلاف شهر رمضان فانه غير قابل للنفل فلا يصح فيه نية النفل ولا يصح فلا يثبت الاعراض لانه يثبت في ضمن النفل على ما مر وقوله
وقطرا لا يصح العبادة بلا اختيار رد لقوله وصح اصله بلا نية وقوله ولكن الاختيار دفع كل باب بما يليق به الى اخره جواب عن صحة احرام
الرفيق بدون امره وقبل عند ابي حنيفة يعني انما جوز ذلك لان الاختيار فيه موجود دلالة تقديرا لا اعلى انه جائز من غير اختيار اصلا
وبيانه ان الاحرام شرط الاداء عندنا بمنزلة الوضوء للصلوة ولهذا جوزنا تقديمه على اشهر الحج والرفقة انما يعقد ليعين بعضهم بعضا
عند العجز ولما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بهم في كل ما عجز عن مباشرته بنفسه والاذن دلالة بمنزلة الاذن افصاحا كما في شرب ما
السقاية واذا ثبت الاذن فقامت نيتهم مقام نيته كالوامرهم بذلك نصا وكان هذا النوع من الاختيار كافيا فيما هو شرط العبادة فاما الافعال

فلا بد من ان يجري على يده عند بعض مشايخنا واليه مال الشيخ لان النيابة تجري في الشرط ولا تجري في الافعال الا ترى ان النيابة تجري في
الوضوء وانه لو غسل اعضاء المحدث غيره كان له ان يصلي بتلك الطهارة ولا تجري النيابة في اعمال الصلوة توضيحه ان النيابة
عند تحقق العجز وفي فصل الاحرام تحقق عجزه عنه بسبب الاغماء فينوب عنه اصحابه فاما الافعال فلم يتحقق فيها العجز لانهم اذا احضروه
المواقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان هو الطائف عند ابي يوسف واكثر المشايخ وعند بعضهم نيابتهم عنه في الافعال تصلح ايضا
قال شمس الائمة وهو الاصح الا ان الاولى ان يقفوا به وان يطوفوا به ليكون اقرب الى اداء لو كان مفيقا ولو اداروا عنه كان جائزا
لان الحج يؤدى بالنائب عند العجز بالاجماع قوله وجوازه عند الاطلاق الى اخره جواب عن قوله يصح بالاطلاق والنية يعني ان الشيء
ان جوازه في هذه الحالة باعتبار ان تعيين الفرض ساقط بل هو مشروط ولكنه لا يحتاج الى ذكره بالقلب وباللسان بحالة الاحرام لان
الظاهر ان المسلم لا يتكلف بحج النفل وعليه حج الاسلام فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين وانصرف مطلق النية
اليه كما في من اشترى شيئا في بلد فيه نقود مختلفة ينصرف الى المتعارف بدلالة الحال فاما الاحرام عن الابوين فانما يصح لانه يجعل ثوابه لهما او لاحدهما ولا بد ذلك عنه
اهل السنة والجماعة كما رجع فيصرف الى ما نوى لا ان تقع الافعال واقعة عنهما او عن احدهما ولهذا كان له ان يجعل عن احدهما بعد ما احرم عنهما
لان جعل الثواب لهما او لاحدهما انما يصح بعد الاداء فلغت نيته قبله ولهذا لا يسقط حج الاسلام عنهما كذا في بعض الشروح وذكر شمس الائمة
في المبسوط اذا حج الرجل عن ابيه او امه حجة الاسلام من غير وصية اوصى بها الميت اجزاه ان شاء الله تعالى وهكذا بحديث ذكر في اخر الملح
وانما قيد الجواب بالاستثناء لتعلق مانع الحديث لان سقوط حج الاسلام عن الميت باداء الوارث طريقه العلم لانه امر بينه وبين الله تعالى
والعلم لا يثبت بخبر الواحد فلهذا قيد الجواب بالاستثناء واما قوله اذا طاف او وقف متطوعا يقع عن الفرض فالجواب عنه انه لما انعقد
الاحرام فقد انعقد للفرض ولا اعتبار للنية بعد ذلك انما المعتبر هو النية عند الاحرام الذي هو جامع كما لو تحلل في صلوة الفرض بنية
التطوع لم يعتبر لان التحريمة انعقدت للفرض والنية تعتبر عند التحريمة فان قيل ما ذكرتم يخالف النص فانه روي عن ابن عباس
ان النبي عليه السلام سمع رجلا يلبي عن شبرمة فقال ومن شبرمة فقال اخ لي او صديق لي فقال احججت عن نفسك قال لا فقال اجعل هذه عن نفسك
عن نفسك ثم عن شبرمة قلنا ليس كذلك فان تأويله عندنا انه كان ذلك للتعليم على سبيل الاولى الا ترى انه امره ان يستأنف
الحج ولم يعد الاحتجاج عن نفسك وكان هذا حين كان الخروج عن الحج كان بالعمرة ثم انتسخ والله اعلم قوله واما الامر المطلق
عن الوقت فعلى التراخي اختلف العلماء في الامر المطلق انه على الفور ام على التراخي فذكر اكثر اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة
المتكلمين الى انه على التراخي وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي واصحاب الشافعي منهم ابو بكر الصيرفي وابو حامد الى
انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار يلزمه القول بالفور لا محالة وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى انه على الوقف لاحتماله
الفور ولا على التراخي الا بدليل ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا على التراخي
انه يجوز تاخيره عنه وليس معناه انه يجب تاخيره عنه حتى لو اتى به فيه لا يعتد به لان هذا ليس مذهبا لاحد تمسك القائلون
بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول الامكان بدليل انه لو اتى به يسقط الفرض عنه بالاتفاق فجواز تاخيره عنه نقض
لوجوبه اذ الواجب ما لا يسع تركه ولا شك ان تاخيره ترك للفعل في وقت وجوبه فثبت ان في التاخير نقض الوجوب في وقت الوجوب
وهو باطل ولان التاخير تفويت لانه لا يدري انه يقدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاحتمال لا يثبت التمكن عن الاداء

على وجه يكون معارضاً للمتيقن به فيكون تأخيره عن الأداء في أول أوقات الإمكان تفويتاً ولهذا استحق الذم على ذلك إذا فات عن الأداء ولأن المتعلق بالأمر اعتقاد الوجوب وأداء الفعل وأحدهما وهو الاعتقاد يثبت بمطلق الأمر في الحال فكذلك الآخر إذ الأمر واعتبر الأمر بالنهي والانتهاء الواجب بالنهي يثبت على الفور فكذا الائتمار وتمسك القائلون بالتراخي بأن صيغة الأمر ما وضعت إلا لطلب الفعل بإجماع أهل اللغة فلا تعدو بإرادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوع للأشياء وهذا لأن قوله افعل ليس فيه تعرض للوقت بوجه كما أن قوله لتفعل فعل ويفعل على زمان قريب أو بعيد ومتقدم أو متأخر فكما لا يجوز تقييد الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تقييد الأمر به أيضاً لأن التقييد في المطلق يجري مجرى النسخ ولهذا لم يتقيد بمكان دون مكان تأييداً لما قلنا أنه حاكم مع دول الصيغ بطلب الفعل والفور والتراخي خارجان إلا أن الزمان ضروري لأن حصول الفعل لأن الفعل لا يوجد من العباد إلا في زمان والزمان الأول والثاني في صلاحيته للحصول واحد فاستوت الأزمنة كلها وصار كما لو قال افعل في أي زمان شئت فيبطل تخصيصه وتعيينه بزمان دون زمان ألا ترى أنه لو أمره بالضرب مطلقاً لا يتقيد بآلة دون آلة ويتخير دون شخص وإن كان ذلك ضرورياً لما ذكرنا فكذا الزمان فثبت أن الأمر بصيغته لا يفيد الفور وكذا بحكمه وهو الوجوب لأن الفعل يجوز أن يكون واجباً وإن كان المكلف في أول الأوقات مخيراً بين فعله وتركه ويجوز له التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته إن لم يفعل فيكون هذا الأمر مقتضياً طلب الفعل في مطلق عمره بشرط أن لا يخلي زمان العمر عنه فيثبت الوجوب على صفة التوسع لا بوصف التضييق والتكليف على هذا الوجه جائز عقلاً وشرعاً أما عقلاً فلأنه لو قال لغلامه افعل كذا في هذا النهار أو في هذه السنة أي وقت شئت بشرط أن لا يخلي هذه المدة عن الواجب صح ولم يستنكر وأما شرعاً فلأن الصلوات المفروضات في الأزمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون ممتثلاً في أي وقت فعل لأنه أتى بالمأمور به على الوجه الذي أمر به فثبت أنه لا دليل على الفور لا من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل القول به وأما الجواب عن كلامهم فنقول قولهم في جواز التأخير نقض الوجوب إذ الواجب ما لا يسع تركه قلنا ما ذكرتم حكم الواجب المضيق فأما الموسع فحكمه جواز التأخير إلى وقت مثلاً بشرط أن لا يخلو الوقت عنه ولو خلى عصى وأثم فلا يلزم من التأخير نقض الوجوب وقولهم في التأخير تفويت وذلك حرام قلنا الفوات لا يتحقق إلا بعقبه وليس في مجرد التأخير تفويت لأنه يتمكن من الأداء في جزء يدرك من الوقت بعد الجزء الأول حسب تمكنه في الجزء الأول وموت الفجأة نادر لا يصلح لبناء الأحكام عليه فيجوز له التأخير إلى أن يغلب على ظنه بأمارات أنه إذا أخر يفوت فيجوز بناء الحكم عليه فإن قيل ما قولكم فيمن مات بغتة أيموت عاصياً أم غير عاص فإن قلتم يموت عاصياً فمحال لأنا أطلقنا له التأخير واحترمنا المنية عن أن يحين حضورها فلم نتصور إطلاق وصف العصيان عليه لأن العصيان بالتأخير مع إطلاق التأخير محال وإن قلتم لا يموت عاصياً فلم يبق للوجوب فائدة قلنا اختلف الأصوليون فيه فمنهم من قال إذا مات بعد تمكنه من الأداء يموت عاصياً لأن التأخير إنما أبيح له بشرط أن لا يكون تفويتاً وبعضهم المباح بشرط محظور مستقيم في الشرع كالرمي إلى الصيد مباح بشرط أن لا يصيب آدمياً وهذا لأنه متمكن من ترك الترخص بالتأخير بالمسارعة إلى الأداء التي هي مندوب إليها فقلنا بأنه يتمكن من البناء على الظاهر ما دام يرجو الحياة ولا مات كان محفوظاً لتمكنه من ترك الترخص بالتأخير ومنهم من قال لا يموت عاصياً ولكنه لا يدل على بطلان فائدة الوجوب وهذا لما بينا أن التأخير عن الوقت الأول إلى وقت مثلاً لم يحرم عليه لأنه ليس فيه تفويت المأمور به ثم إذا اختص بالفوات بظهور علامات الموت



معناه لأنه تفويت بعد فواته بنفسه ونحاه لأنه غير مفوت للمأمور به لأنه أخر في وقت له التأخير فيه وقد أطلقنا له ذلك فصار الفوات عنده موته بغتة من غير ظهور أمارات الموت مضافاً إلى صنع الله تعالى لا إلى العبد لأنه قد فعل ما كان مطلقاً له فلم يصح وصف فعله بالتفويت فلم يجز أن يوصف بالعصيان ثم عدم وصفه بالعصيان لا يدل على فوات فائدة الوجوب لأنا حققنا في الواجب فيما يرجع إلى فعل العبد فمنعه من التفويت ووجود الفوات من الله تعالى لا يبطل فائدة الوجوب وقوله على ما أشرنا إليه متعلق بقوله قبل التراخي لا بقوله خلافاً للكرخي فإنه إشارة إلى ما ذكرنا فيما تقدم والأشارة قوله والدليل على ما يختاره أن الأمر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف قوله ومن هذا الأصل أي ومن الخاص

## باب النهي

لأنه خاص في التحريم كالأمر خاص في الإيجاب ثم النهي في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لأنه مانع عن القبيح وفي اصطلاح أهل الأصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن دونه وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها أقرب من بعض ولكنها جامعة من الاحترازات عما ذكرنا في حد الأمر ولما كان النهي مقابل الأمر وكل ما قيل في حد الأمر من زيف أو مختار فمثله في حد النهي ثم صيغة النهي وإن كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا والكراهة كقوله وذروا البيع أو دعا وولا تبايعوا والتحقير كقوله ولا تمدن عينيك الآية وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلاً والدعاء كقول الداعي لا تكلني إلى نفسي واليأس كقوله لا تعتذروا اليوم والإرشاد كقوله لا تسألوا عن أشياء والشفقة كقوله عليه السلام لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق فأما الكلام في أنها حقيقة في التحريم دون الكراهة أو على العكس أو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي أو موقوف فعلى ما تقدم في الأمر من المزيف والمختار وذكر في التقويم ويحتمل أن لا يكون على الاختلاف فإن القول به يؤدي إلى تصيير موجب الأمر والنهي واحداً وهو الوقف وهذا لا سبيل إليه ثم موجب النهي وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لأنه ضد الأمر فكما أن طلب الفعل بأبلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يتحقق بوجوب الائتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل بآكد الوجوه يتحقق بوجوب الانتهاء ذكر في الميزان حكم النهي صيرورة المنهي حراماً وثبوت الحرمة في معناه حكم النهي شرعاً يعني فأما وجوب الانتهاء فحكم النهي وحسنه لأنه أمر يتصل في الحقيقة وجوب الانتهاء بحكم الأمر الثابت بالنهي وكون الفعل المنهي حراماً حكم النهي ومقتضى النهي شرعاً قبح المنهي عنه كما أن مقتضى الأمر حسن المأمور به فكان القبح مقتضياً شرعاً لا لغة لما ذكرنا في الأمر والمنهي عنه في صفة القبح ينقسم على أربعة أقسام ما قبح لعينه وضعاً كالعبث والسفه وما التحق به شرعاً كبيع الحر وما قبح لغيره وصفاً كالبيع الفاسد وما قبح لغيره مجاوراً إياه كالبيع وقت النداء على ما سنوفره قوله والنهي المطلق نوعان أي المطلق عن القرينة الدالة على أن المنهي عنه قبيح لعينه أو لغيره أو المطلق عن القرينة الدالة على حقيقته أو معروف إلى المجاز نهي عن الأفعال الحسية وهي التي تعرف حساً ولا يتوقف تحققها على الشرع ونهي عن التصرفات الشرعية وهي التي يتوقف حصولها وتحققها على الشرع فالزنا وشرب الخمر والقتل وأمثالها لا يتوقف تحققها ومعرفتها على الشرع لأنها كانت معلومة قبل الشرع عند أهل الملل أجمع فأما الصلوة فلو لم يكن كونها قربة وعبادة على هيئة مخصوصة معلوماً قبل الشرع وكذا الصوم والبيع وأشباهها ولا يقال بأن هذه الأفعال تعرف حساً كالزنا والخمر فإنا إذا رأينا من يصلي أو يبيع علمنا حساً أنه يفعل ذلك كما علمنا القتل وشرب الخمر لأنا نقول لا نسلم أن هذه الأفعال تعرف حساً من حيث كونها صلوة وعقداً حيث كانت سبب ثواب أو سبب ملك بل بالشرع تعرف وإنما تعرف بالحس من حيث كونها فعلاً لا غير فإن قيل في البيع والإجارة ونحوهما

لم يتوقف تحققها على الشرع فان اهل الملل كلهم يتعاطونها من غير شرع وهل كانت قبل الشرع ايضا قلنا انهم انما يتعاطون مبادلة المال
بالمال او بالمنفعة فاما ان يكون بيعا واشتريت عقدا عندهم بحيث يترتب عليه احكام لا يكاد ينضبط فلا بل انما هي مثبتة بالشرع وما اشبه
ذلك الى المذكور مثل البيع والنكاح يلحقه نهي لعينه بلا اختلاف لان الاصل انما يثبت القبح باقتضاء النهي فيما اضيف اليه النهي فيما لم
تضف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة فيها لا امكن تحقق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها
بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه اي خلاف كونه قبيحا في نفسه كالوطئ حالة الحيض فانه نهي لغيره وهو الاذى بدليل قوله تعالى
قل هو اذى لا لذاته ولهذا ثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وغيرها من الاحكام التي بنيت على نظير الاول قوله
الطبيب لمريض لا تاكل اللحم فان المنع عن الاكل لمعنى في اللحم وهو انه لا يوافق ونظير الثاني قولك لغيرك لا تاكل هذا اللحم وهو في انه يخوم
يكون المنع لقبح في غيره وهو التهم لا لعينه قوله واما النهي المطلق اي عن القرائن الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره لكن متصلا
اي لكن بوصفه قبيحا متصلا بالمنهي عنه مع اطلاق النهي اي مع كمال النهي لان المطلق يحمل على الكامل وذلك بان يكون للتحريم لا للتنزيه وحقيقته
وهو ان يكون النهي لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار العبد لان يصير مجازا عن النسخ والنفي الا ان يقوم الدليل استثناء من
القولين فيجب اثبات ما احتمل النهي ورا حقيقته اي على خلاف حقيقته في غير المنهي عنه وان يبقى المنهي عنه مشروعا ليتصور امتناع
المكلف عنه باختياره ويحتمل ان يثبت القبح في عين المنهي عنه فلا يبقى مشروعا اصلا ويصير النهي مجازا عن النسخ فالنهي المطلق
يحمل على حقيقته وهي ان يكون المنهي عنه قبيحا لعينه مشروعا باصله الا ان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات ما احتمله وهو ان يكون قبيحا
لعينه غير مشروع اصلا كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وكما في بيع المضامين والملاقيح وحقيقته عندنا ان يثبت القبح في غير
المنهي عنه ولا يبقى مشروعا اصلا كما في الحسي ويحتمل ان يثبت القبح في غيره ويبقى المنهي عنه مشروعا كما كان فالنهي المطلق يحمل
على حقيقته وهو كون المنهي عنه قبيحا لعينه الا ان يقوم الدليل فيصرف عنها الى محتمله وهو ان يكون قبيحا لغيره كالنهي عن الصلوة في
الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق في حالة الحيض فهذا معنى قوله فيجب اثبات ما احتمله وراء حقيقته على خلاف
الاصول وبناء هذا الاصل اي الاختلاف يعني اثر هذا الاختلاف يظهر بين ما لهما بان حاصلها ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية
يدل على بطلانها عند الشافعي وهو الاظهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من
اصحاب الشافعي كالغزالي وغيره وهو قول عامة المتكلمين وذهب بعضهم الى انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات
القايلون بانه يدل على البطلان مطلقا اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال بعضهم شرعا لا لغة والقايلون بانه لا يدل
على البطلان مطلقا اختلفوا ايضا فذهب اصحابنا الى انه يدل على الصحة والغزالي وغيره الى انه لا يدل عليها ثم لا بد من تفسير الصحة والفساد
توضيحا فنقول الصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين موافقة امر الشرع وجب
القضاء ام لم يجب فصلوة من ظن انه متطهر وليس كذلك صحيحة عندهم غير صحيحة عند الفقهاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد
سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك واما البطلان فيعني به في العبادات عدم سقوط القضاء وفي المعاملات تخلف
الاحكام عنها وخروجها عن كونها مفيدة للاحكام على مقابلة الصحة واما الفساد فيرادف البطلان عند اصحاب الشافعي واما عندنا فهو قسم
ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فقيل الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون



معتبرا شرعا في حق الحكم فيقال صلوة صحيحة وبيع صحيح اذا وجد اركانه وشروطه وتبين بهذا ان الصحة ليست بمعنى زايد على التعرف
بل انما يرجع الى ذاته من وجود اركانه وشرائطه الموضوعة له شرعا والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فايت المعنى من وجه لملازمة ما ليس
بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فايت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف
كبيع الميتة او لانعدام اهلية المتصرف كبيع المجنون واعلم ان الصحة عندنا قد يطلق على مقابلة الفاسد كما يطلق على مقابلة الباطل فاذا
حكمنا على شيء بالصحة فمعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلا وبخلاف الفاسد فانه مشروع باصله
دون وصفه فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهي يصلح لاسقاط القضاء في العبادات
كما اذا نذر بصوم يوم النحر واداه فيه ولترتب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه القايلون
بالفساد لغة تمسكوا بان السلف فهموا الفساد من النواهي حتى احتج رضي الله عنه في بطلان نكاح المشركات بقوله ولا تنكحوا المشركات
الصحابة على فساد عقد الربوا بقوله وذروا ما بقي من الربوا ولا تبيعوا الدرهم بالدرهمين الحديث وهم ارباب اللسان فلو لا ان ذلك ثابت
لغة والا لا الامر يقتضي الصحة لعموم النهي يقابله فيقتضي ما يقابل الصحة وهو البطلان لوجوب تقابل احكام المتقابلات ومن قال
بالفساد شرعا قال لا دليل في اللفظ على الفساد اذ لو صرح الشارع وقال حرمت عليكم استيلاد جارية الابن ونهيتكم عنه لعينه ولكن ان
فعلتم ملكتموها وكان ذلك سببا للملك وحرمت عليكم صوم يوم النحر ولكن ان صمتم خرجتم عن عهدة النذر وكان ذلك سببا للاحرام
لم يناقض بخلاف قوله حرمت عليكم الصوم واخرتكم به او اوجبته لكم ولا نسلم ان الصحابة تمسكوا بالفساد بدليل التحريم والمنع ونحن نقول ثبتت
ما ذكرنا انه لا يدل لغة ولكن يدل عليه شرعا وبيانه مذكور في الكتاب والنهي اقتضى القبح حقيقة لانه اقتضاء الحسن يعني حقيقة
النهي ان يكون مقتضيا للقبح في المنهي عنه شرعا كما ان حقيقة الامر ان يكون مقتضيا للحسن في المامور به شرعا لما ذكرنا من حرمة حكيم الامر
والناهي الا ترى انه لو قال نهى الشارع لا يقتضي القبح يكذب القايل كما لو قال امر لا يقتضي الحسن وهذه الملكية مرادا ان الحقيقة
ولو نصب حقيقته على التمييز لان القبح على معنى ان النهي يقتضي القبح الحقيقي وهو ان يكون في ذات المنهي عنه يكون تعقلا لان سياق الكلام
يابا ماه الا ان يقال والعمل بحقيقته الحسن واجب العمل بحقيقة الامر حتى ان مطلقه يقتضي حسن المامور به لعينه لا لغيره والضمير كان راجع الى المفهوم
بدلالة لفظ الامر وهو المامور به الا بدليل كالامر بالقتال والحد فكذلك النهي صفة القبح اي وكالامر النهي باقتضاء القبح فيجب العمل
بحقيقته وهو ان يثبت قبح المنهي عنه لعينه لا لغيره الا بدليل ثم شرع في بيان ما ذكرنا فقال وهذا اي ما ذكرنا ان مقتضى النهي
قبحا في المنهي عنه لان المطلق من كل شيء يتناول الكامل لانه هو الموجب الاصلي اذ الناقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهة العدم
لا يثبت حقيقة الوجود الكامل اي كون القبح في عينه لا لغيره كما في جانب الحسن وكان هذا هو الموجب الاصلي فوجب القول به وعن قال بانه يكون
مشروعا في الاصل قبيحا في الوصف يجعل مجازا في الاصل لانه لم يجعل الاصل منهيا عنه حقيقة مع ان النهي اضيف اليه حقيقة في الوصف
اي جعل النهي حقيقة في الوصف مع ان النهي غير مضاف اليه وهذا عكس الحقيقة اي عكس ما اقتضته حقيقة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم
النهي ومقتضاه فيما اضيف اليه النهي وان لا يثبت فيما لم يضف اليه حتى يثبت مقتضاه فيما لم يضف اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس
الحقيقة لان فيه اثبات ما لم يوجبه الكلام وابطال ما اوجبه وقلب الاصل لان الوصف تابع للاصل وقد جعل الاصل تابعا للوصف في
حق الاحكام اذ لولا الوصف لم يصح اضافة النهي اليه وهو الحقيقي مرادف للاول قوله واذا ثبت هذا الاصل وهو ان النهي حقيقة

يقتضي القبح في عين ما اضيف اليه كان لتحقيق النوع وهو حرف في الافعال الشرعية المنهية من ان يكون مشروعا فكان احدهما ان ينعدم مشروعيته
باقتضاء النهي اي بمقتضاه وهو القبح او ما اقتضاه النهي عدم المشروعية لانه لما اقتضى القبح والا نبت هو مع بقاء المشروعية كان انتفاؤها
ما اقتضاه النهي ايضا كثبوت القبح والثاني ان ينعدم بحكم النهي والفرق بينهما ظاهر اذ المقتضى يتقدم على المقتضي والحكم متأخر عنه
وبيان ذلك ان الطريق الاول انما يثبت القبح في المنهي عنه لزم ان لا يبقى مشروعا لان من ضرورة كون الشيء مشروعا ان يكون مرضيا
بالنص والمعقول اما النص فهو قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا اي بين واوضح لكم من الدين ما امر به نوحا والتوصية لا يكون الا بطريق
المبالغة وشرع ان دع ذاته دليل على كون المشروع مرضيا فكيف اذا كان مما وصى به الانبياء عليهم السلام والتمسك بالاية انما
يستقيم ان لو كان المراد من الدين جميع الشرائع فاما المراد منه لو كان التوحيد والايمان وما لا يجري فيه النسخ من الشرائع كما ذهب اليه
اهل التفسير بدليل قوله ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه لان المفسر بمعنى اي وكان تفسيرا لما وصى به فلا يستقيم لانها لا يدل على كل مشروع
ما ذكر بهذه الصفة الا ان الشيخ تأمل فيه لكونه امرا مجمعا عليه واما المعقول فهو ان شرع الشيء استعباد من الشارع لعباده بوضع
طريق يصلون بسلوكه الى السعادة العظمى وهي رضا الله فيلزم منه ان يكون مرضيا ليحصل به رضاه بسلوكه قال تعالى رضي الله عنهم
يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان ورضوان من الله اكبر والقبيح لذاته لا يكون مرضيا للحكيم العليم فثبت ان بين القبح وبين المشروعية
تنافيا وقد ثبت القبح بالنهي بما ذكرنا فينتفي المشروعية ضرورة قوله فصار النهي نسخا اي بيانا لانتهاء مدة المشروعية
لا يصح فيثبت فيها بمقتضاه وهو التحريم السابق يعني انما صار النهي نسخا بما اقتضاه النهي وهو القبح والحرمة وهذا لان النهي
مع المشروعية لا يصح فثبت القبح والحرمة سابقا على النهي ليصح النهي فصار كان الناهي قال حرمت عليكم هذا الفعل فلا تفعلوا
فيصير على هذا التقدير التحريم سابقا على النهي ضرورة كذا في فوائد العلامة حميد الدين رحمه الله قوله والثاني اي الطريق الثاني
وهو انتفاء المشروعية بحكم النهي هو ان من حكم النهي وجوب الانتهاء وصيرورة الفعل على خلاف موجبه وهو ترك الانتهاء والاقدام على
الفعل معصية وبين كونه اي كون الفعل معصية وبين كونه مشروعا كما اذا كان المنهي من المعاملات كعقد الربا وطاعة كما اذا
كان من العبادات تضاد وتناف التضاد راجع الى كونه طاعة ومعصية والتنافي راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبيل اللف والنشر
المشوش اما التضاد بين المعصية والطاعة فظاهر لانهما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف واما التنافي بين المشروعية
والمعصية فمن حيث ان الشيء اذا كان مشروعا لا يكون معصية البتة وبين اللامعصية والمعصية تناف قوله ثم شرع في تخريج الفروع
على هذا الاصل بعد تمهيده والجواب عما يلزم على هذا الاصل فقال ولهذا اي ولما ذكرنا ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه وانتفاء
مشروعيته لم يثبت حرمة المصاهرة وهي حرمة المراة على اباء الرجل وان علوا وعلى اولاده وان سفلوا وحرمة امهاتها وان علون
وبناتها وان سفلن على الرجل بالزنا لان المصاهرة شرعت نعمة وكرامة كالنسب فانه ثبت كرامة لبني ادم اختصوا به من بين سائر
الحيوانات وتعلق انواع من الكرامات من الحضانة والنفقة والارث والولايات وكذا حرمة النكاح تثبت كرامة صيانة للمحارم عن
الابتذال بالنكاح الذي هو ضرب استرقاق ولهذا اطلق عليها ما ينبئ عن الكرامة نحو اسم الام والبنت والاخت في حق ام المراة
وابنتها بالمحارم بالنص فكان ثبوت هذه الحرمة نعمة وكرامة واشار الشيخ الى معنى النعمة بقوله يلحقها اي يلحق الحرم الاجنبية
بالامهات حتى الخلوة بها والمسافرة معها والنظر الى مواضع الزينة الا ترى ان الله تعالى جمع بينها وبين النسب ومنّ بهما علينا فقال وهو الذي

خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا اي ذا نسب وذا صهر والصهر حرمة الختونة وقيل خلطة تشبه القرابة في تحريم النكاح واذا
ثبت انها نعمة لا يستحق بما هو حرام محض وهو الزنا لان الحرام لا يصلح سببا لحكم شرعي هو نعمة كاللواطة ووطء الصغيرة لانه لا بد من
المناسبة بين السبب والحكم لا يقال اليس ان العلم والعلة الجا... بل لان الامامة لا يتسبب العالم والعلة لا يلائم الجاهل ولا مناسبة
منا والدليل على انه حرام محض انه يتعلق به الجلد والرجم الذي هو اعظم العقوبات ولا يتعلق به شيء من احكام الوطء المشروع من كرامة المهر
ووجوب العدة وثبوت النسب وهذا معنى ما نقل عن الشافعي ان الزنا فعل رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه فكيف يجوز ان يلحق احدهما
على الاخر ولا يلزم على ما ذكرنا تعلق وجوب الاغتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف به مع انها احكام مشروعة لانا علمنا
انه ليس شيء منها بنعمة وكرامة والاغتسال مشروع للتطهير وزوال النجاسة وهو اثر يوجد بلا اشتهاء فكان اولى بايجاب
الاغتسال وكذلك فساد الصوم وغيره ليس من باب الكرامة في شيء وانما هو من باب التغليظ والتشديد فيجوز اثباته بالزنا واحترز
الشيخ بقوله حرام عن الوطء الحلال كوطء المنكوحة والمملوكة وبقوله محض عن الوطء بالنكاح الفاسد وعما اذا وطئ الرجل امراته
في حيضها ووطء الجارية المشتركة ووطء الرجل امة ابنه فان حرمة المصاهرة تثبت في هذه الصور كلها بالاجماع لان الوطء ليس
بحرام محض فيجوز ان يثبت به هذه الحرمة كما يثبت بعض احكام الوطء المشروع مثل سقوط الحد ووجوب المهر والعدة
وثبوت النسب ويؤيد ما ذكرنا ما روي ان النبي عليه السلام سئل عن رجل يتبع امراة حراما ايحل له ان يتزوج امها وابنتها فقال الحرام لا
يحرم الحلال وبما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سئل عمن غشي ام امراته هل يحرم عليه امراته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال وهكذا
نقل عن عايشة رضي الله عنها ايضا قوله وكذلك الغصب اذا غصب شيئا وقضى القاضي بالضمان او تراضيا على ذلك يثبت الملك
للغاصب في المغصوب مستندا الى وقت الغصب عندنا وقال الشافعي لا يثبت بالغصب اصلا ويظهر ثمرة الاختلاف في ملك
الاكساب ونفوذ البيع ووجوب الكفن على الغاصب اذا مات المغصوب وغير ذلك قال لان الغصب عدوان محض ولا
يصلح سببا للملك لان الملك نعمة وكرامة يتوصل به الى المقاصد الدينية والدنيوية فيتعلق بسبب مشروع لا محظور لان المحظور سبب
للعقوبة لا للكرامة الا ترى انه لو قتل عبد غيره ثم ضمن قيمته انه لا يملكه حتى يكون الكفن على المالك لا عليه وكذلك بعد الحلاق وجوب
الضمان لان الجناية تصلح ان يكون سببا لوجوب الغرامة على الجاني والملك في الضمان انما يقع للمالك لا بسبب الجناية ولكن يملك الاصل
واعلم ان بناء هاتين المسالتين على الاصل المذكور مشكل لان الزنا والغصب من الافعال الحسية والاتفاق ان النهي عنها يوجب
انتفاء المشروعية ولهذا لم يقل احد بمشروعية الزنا والغصب لكن انما جعلتا سببين للحرمة والملك لا لان النهي يقتضي
المشروعية فيهما بل لما نذكر من بعد وكلامنا في النهي عن الافعال الشرعية ولا يستقيم بناؤهما على الاصل الخاص وهو ان النهي
يقتضي انتفاء المشروعية مطلقا سواء كان المنهي عنه شرعيا او حسيا قوله ولا يلزم اي على ما ذكرنا ان النهي عن المشروع
يوجب فساده وقبحه ومع صفة الفساد لا يبقى مشروعا ان المحرم اذا جامع قبل الوقوف فسد حجه واحرامه وبقي مع صفة الفساد
حتى لزم عليه اداء الافعال ليخرج عن هذا الاحرام وكذا اذا احرم مجامعا اهله ينعقد احرامه بصفة الفساد مع انه منهي عنه فعرفنا
ان النهي والفساد لا ينافي المشروعية وانما ذكر المسالة الاخيرة لانه لو اجاب عن الاولى بان الاحرام قد انعقد صحيحا وهو لازم لا يمكن
الخروج عنه الا باداء الافعال او بالدم عند الاحصار فلا يؤثر المفسد في دفعه صورة وان اثر في معناه حتى وجب عليه القضاء

فيرد على المسألة الثانية لأن المعقود فيها متفارق فينبغي أن يمنعه من الانعقاد ويجمع بينهما بجواز شمولهما وهو أن الجماع غير الإحرام وليس بوصف
أيضا لأن الجماع فعل والإحرام قول والفعل لا يصير من أوصاف القول لكنه يوجد معه على سبيل المجاورة والدليل أنه قد ينفصل
أحدهما عن الآخر فكان النهي عن الإحرام مجامعا لمعنى في غيره غير متصل به وصفا فكان من قبيل النهي عن الصلوة في الأرض المغصوبة
والبيع وقت النداء فلم يوجب إعدامه فانعقد صحيحا والدليل عليه أن هذا الإحرام يوجب القضاء والمضي في الفاسد ولا يوجب القضاء
لمن شرع في الصلوة مع انكشاف العورة فتبين بهذا أنه انعقد صحيحا ثم فسد وكان ينبغي أن لا يفسد كالصلوة في الأرض المغصوبة
والبيع وقت النداء لأن المعنى الذي ورد النهي لأجله وهو الجماع مجاور لا متصل لكنه محظور كالكلام للصلوة والحدث للطهارة محظورات
فيفسد لارتكاب المحظور كما يفسد الاعتكاف به ثم هذا معنى استدلال الشيخ في قوله لكنه محظوره ولابقاء لها كان الجماع
من محظوراته حتى أفسده لزم أن يمنعه إذا امتنع ابتداء الدفع لأنا نقول إنما يوصف الجماع بكونه محظور الإحرام بعد وجود الإحرام لا قبله
لأن الشيء ما لم يوجد لا يوصف بأنه محظور أم لا فكان الجماع المقارن من محظورات إحرامه فلم يمنع من الانعقاد فإذا دام عليه بعد
ما انعقد الإحرام صار من محظوراته فأفسده كما إذا جامع بعد الإحرام ابتداء وينبغي أن لا يمضي بعدما فسد غير أن الإحرام لازم شرعا
لا يحتمل النقض بالأسباب الناقضة من الخروج بخلاف الصلوة والصيام فأمر المفسد بالأداء بالقضاء ولم يؤمر بالخروج من
الإحرام فلزمه المضي ضرورة ليخرج عنه بالأداء كما شرع وباب الضرورة مستثنى عن القواعد وليس الكلام فيه إنما الكلام في أن
النهي في وضعه يرفع المشروعية فيؤثر فيما يقبل ذلك إلا أنه لا يجوز الامتناع عنه بمانع بل يجوز خلافه بدليل كما في سائر الحقائق
وذكر في القواطع أن انعقاده على الفساد والتزامه بأفعال الحج يجري مجرى نوع معاقبة من الشرع والمؤاخذة من الشرع على أنواع فيجوز
أن يكون هذا الالتزام وإبقاء المرء في عهدة أفعال الحج ليفعلها ولا يسقط بها الحج عن ذمته ولا يثاب على فعلها نوع معاقبة من الشرع
لارتكابه المنهي وفعله الحج على وجه المعصية فلم يدخل هذه المسألة على الأصل الذي قلناه والله أعلم ثم النسخ في قوله ولم ينقطع بجناية
الجاني **قوله** ولا يلزم أي على هذا الأصل الطلاق في الحيض فإنه منهي عنه شرعا وكذا الطلاق في طهر جامعها فيه وقد
بقي مشروعا حتى كان واقعا موجبا لحكم مشروع وهو الفرقة لأن هذا الطلاق منهي عنه لمعنى في غيره غير متصل به وصفا وذلك المعنى
في الطلاق في الحيض هو الإضرار بالمرأة من حيث تطويل العدة عليها فإن الحيضة التي وقع فيها الطلاق ليست محسوبة بالاتفاق
فإن عندي الاعتداد بالأطهار لا بالحيض وعندكم لا تحتسب تلك الحيضة من العدة لانتقاضها ولا يحرم الطلاق في حالة الحيض
قبل الدخول بها لأنهم نودوا إلى الغرر وإلى ما ذكرنا أشار في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا وفي الطلاق في طهر الجماع
هو تلبيس أمر العدة عليها لأنها لا تدري أن الوطء معلق فتعتد بالحبل أو غير معلق فتعتد بالأقراء والحامل قد تحيض على أصل
فلا تتمكن من التزوج وكذا يلتبس أمر النفقة لأنها لو كانت حاملا تجب لها النفقة بقوله وإن كن أولات حمل الآية ولو لم يكن
حاملا وكان الطلاق بائنا لا تجب لها النفقة عنده فتشك في طلب النفقة **قوله** ولهذا أي ولما قلنا أن النهي يبقى المشروع لم
يكن سفر المعصية أي السفر الذي هو معصية كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخص للنهي أي لكونه منهيا عنه شرعا إلى ما
كان منهيا عنه كان معصية والرخصة نعمة لأنها شرعت لرفع الحرج عند السير المديد فيستدعي سببا مشروعا فلا يجوز أن يتعلق
بالمعصية **قوله** ولا عاصي عطف على قوله لم يكن لأنه في معنى المستقبل إذ هو بيان شرع أي لا يكون سفر المعصية سببا ولا يملك الكافر



مال المسلم بالاستيلاء أي لا يصلح الاستيلاء التام المطلق وذلك بالإحراز إلى دار الحرب فإنهم ما داموا في دارنا كانوا مقهورين حكما فلا
يتم الاستيلاء فلا يصلح سببا للملك بالاتفاق والنهي أيضا أي لكونه منهيا عنه شرعا كالسفر وذلك لأنه استيلاء على مال معصوم
محترم فيكون حراما منهيا عنه خصوصا على أصله أن الكفار مخاطبون بالشرائع جميعا وعلى أصل بعض مشايخنا أنهم مخاطبون بالمحرمات
والمناهي وإذا كان كذلك لا يصلح سببا للملك الذي هو نعمة كاستيلائهم على رقابنا وكاستيلاء المسلم على هذا المال أو بردها
ملك في مسألتي الزنا والغصب بما ثبت المسلم أيضا **قوله** ولا يلزم أي على هذا الأصل الظهار فإنه منهي عنه محظور وقد
انعقد سببا للكفارة التي هي عبادة ولم ينعدم بالنهي لأن كلامنا في النهي الوارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب شرعا والظهار
ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فإنه منكر من القول وزور والكفارة إنما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت
وصف الحظر فيه لا يخرجه عن صلاحية السببية لإيجاب الجزاء بل يحققه كما في القتل العمد فإنه محظور محض ومع ذلك
أوجب القصاص وثبوت صفة الحظر فيه لم يخرجه من أن يكون صالحا لإيجابه وكذا في الظهار **قوله** ولنا ما احتج به محمد في كتاب
الطلاق في باب الرد على من قال إذا طلق لغير السنة لا يقع أن النبي عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر فقال إنها إنما يكون أو لا يكون
والنهي عما لا يكون لغو لا يقال للأعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر وسائره أن الله تعالى ابتلى عباده بالأمر والنهي بناء على اختيارهم فمن
أطاعه بالائتمار بما أمر والانتهاء عما نهى باختياره نال الجنة بفضله ومن ترك الائتمار والانتهاء استحق النار بعدله والابتلاء
بالنهي إنما يتحقق إذا كان المنهي عنه متصور الوجود بحيث لو أقدم عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين أن يقدم عليه فيعاقب
أو يكف عنه فيثاب بامتناعه مختارا عن تحقيق الفعل المنهي عنه فيكون عدم الفعل مضافا إلى كسبه واختياره هذا هو حقيقة
النهي وأما النسخ فلبيان أن الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه إلى بيت المقدس وصلوة الأخوات لم يبق مشروعا
أصلا فصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا تعلق له باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع عن
المنسوخ نظير ما ذكرنا أن من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه لأن العدم بناء على امتناعه وكسبه ولو امتنع
عنه لأنه لا يجدها لا يثاب عليه لأن امتناعه بناء على عدمها ثم النهي كما أوجب تصور المنهي عنه يقتضي قبحه أيضا لما مر فإن أمكن
الجمع بينهما وجب العمل به وإلا وجب الترجيح ففي الفعل الحسي أمكن الجمع بينهما لأنه لا يمتنع وجوده بسبب القبح فأما الفعل الشرعي
فلا يمكن فيه الجمع بينهما لأنه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم إما أن يرجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم أو جانب التصور فقلنا
ترجيح جانب التصور أولى لوجوه أحدها أن التصور هو الموجب الأصلي للنهي لغة وعرفا وشرعا أما لغة فلأنه حسب الأمر إذ النهي
قال نفيه فإن النهي كالأمر ثبته فاستعمل والانتهاء والامتناع واحد وأما عرفا فلما ذكرنا أنه يستقبح أن يقال للأعمى لا تبصر وللآدمي أن
لا تطير وأما شرعا فلما ذكرنا أن تحقق الابتلاء به والقبح ليس كذلك بل هو من مقتضياته شرعا وكان اعتبار الموجب الأصلي
الذي لا وجود له بدونه شرعا وعرفا ولغة أولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا لا لغة والثاني أنه مع اعتبار جانب
التصور أمكن اعتبار جانب القبح بوجه فكان أولى والثالث أنه مع اعتبار جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور فيؤدي إلى
إبطال حقيقة النهي لأنه يصير نسخا وهو غير النهي حدا وحقيقة وفي إبطاله إبطال القبح الذي ثبت مقتضى لأن في إبطال المقتضي
إبطال المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح وإثباته في غير المنهي عنه عائدا على موضوعه بالنقض وذلك باطل وليس في اعتبار جانب
التصور ذلك

عصاه

جانب

وفيه تحقق النهي مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره اولى ثم انك قد علمت ان المراد من امر الشارع ونهيه وجود الائتمار والانتهاء
لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد عن ارادة الشرع محال عند اهل الحق وكان معنى قوله يراد به عدم الفعل بطلب عدمه او
يراد به عدم الفعل في حق الاستعمال منه الامتناع عن مباشرة المنهي عنه فاما في حق الكل فالمراد من النهي ايجاد الانتهاء بلا حصول ومن
الامر ايجاب الائتمار لا غير والاول اوجه قوله وبينهما تنافي تعميم اي كون الامتناع عن النهي مبنيا على عدمه مع كون عدم
الشئ مبنيا على الامتناع متناقضان اي متخالفان وانهم قد يطلقون التنافي والتناقض ولا يريدون بهما معانيهما المصطلح
بين قوم وانما يريدون نفس التخالف والحكم الاصلي ما ذكرنا وهو ان النهي لطلب الامتناع عن الفعل مضافا الى اختيار العبد وكسبه
فيعتمد التصور فاما القبح اي قبح المنهي عنه فوصف قائم اي ثابت بالنهي للمنهي عنه لانه قائم بحقيقة النهي لانه منع عن القبح وذلك من
مقتضى حال والعامل فيه قائم به اي بالنهي تحقيقا لحكمه اي لاجل حكم النهي وهو طلب الاعدام فكان اي القبح في المنهي عنه تابعا
للنهي حسنا انه ثبت به فلا يجوز بحيث يعود اي اثبات القبح الذي ثبت اقتضاء على وجه يبطل به اي بالقبح ما اوجب القبح واقتضاه
وهو النهي فيصير المقتضي حينئذ دليلا على الفساد اي فساد المقتضي بعد ان كان دليلا على صحته بل يجب العمل اي ... فلا يجوز
تحقيقه اي يجب العمل بالاصل وهو النهي في موضع وهو ما ورد النهي فيه وذلك بان المشروع ليبقى المنهي على حقيقته ويجب العمل
بالمقتضي وهو القبح بقدر الامكان الى اخر ما قال القاضي فوجب اثبات القبح في عينه لمعنى يحرم الفعل بذلك العين ولكن بيانه
على وجه يكون لازما فيجعل قبيحا لوصف زايد متصل به ما امكن كما ثبت الحسن بالمأمور به على وجه يكون لازما وهو الاثبات في عينه
ما ان ذلك يحقق الوجوب عليه والوجود قبله وفي النهي لو اثبت لعينه انعدم المشروع والنهي للانتهاء لا للاعدام فلم يثبته لعينه
ليبقى مشروعا واثبتناه وصفا لما امكن ليكون حرمة الفعل لازمة ابدا المعنى راجع الى المنهي عنه لان الوصف منه قال صاحب
القواطع في الجواب عما ذكرنا لان الفعل المشروع وجود بامرين بفعل العبد واطلاق الشرع فبالنهي انتهى الاطلاق فلم يبق شرعا
فاما تصور الفعل من العبد فعلا حالا فيصح النهي بناء عليه بيانه ان العبد مأذون بالصوم مأمور به والشرع فيه الا النية
والامساك فاما اعتباره وصيرورته عبادة مفوض الى الشرع لا الى العبد فبالنهي خرج الفعل عن الاعتبار وصيرورته صوما
لزوال الاذن الشرعي والاطلاق فلم يكن الفعل صوما نظرا الى زوال الاطلاق الشرعي وكان صوما نظرا الى فعل العبد واداؤه تصور
الفعل من العبد صح النهي وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عاصيا مستحقا للعقاب لارتكابه المنهي عنه واتيانه بما في وسعه وطاقته
من فعل الصوم اذ ليس في وسعه في جميع الاحوال الا هذا القدر الذي قد صدر منه قال ومن هذا ان الصحة والفساد معنيان متلقيان
من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه ايقاع الفعل باختياره فان وقع على وفق امر الشرع واطلاقه صح والا فلا قال
ولهذا ابطلنا صوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك حسا وصورة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية
قلت وحاصله يؤول الى ان النهي راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا والجواب عنه انا لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار
الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة
الا ترى ان الامساك في الليل لا يسمى صوما وان وصلت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهي اليه مجازا
لا حقيقة والنهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته الا بدليل يوضحه ان الصوم انما صار صوما بصورته ومعناه

من علم

وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صوما اي حكم الشرع ومعنى البيع كونه سببا للملك فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة ولا يسمى صوما
وبيعا الا مجازا كتسمية صورة الاسد اسدا واجاب الغزالي في المستصفى عما ذكرنا ان الاسم يصرف الى موضوعه اللغوي
الا ما صرفه عرف الاستعمال الشرعي وقد الفينا عرف الشرع في الاوامر انه يستعمل الصوم والصلوة والبيع لمعانيها الشرعية
اما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع بدليل قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
وامثال هذه المناهي مما لا ينعقد اصلا فلم يثبت فيه عرف استعمال الشرع او تعارض فيه عرف الشرع فرجع الى اصل الوضع ونقول
من صام يوم النحر فقد ارتكب المنهي عنه وان لم ينعقد صومه وحاصل هذا الكلام ايضا يرجع الى ان النهي مصروف الى الصوم
اللغوي وهو فاسد ايضا لانه لو امسك حمية او لعدم الاشتهاء او عدم طعام لا يكون مرتكبا للمنهي عنه بالاتفاق مع تحقق الامساك
اللغوي فعلم انه ليس المراد الا الصوم الشرعي ولان المنهي عنه لو كان الصوم اللغوي على ما نهى عن الصوم الشرعي فيبقى ما ... وقال
بعضهم الفعل عند النهي كان متصورا فكفى ذلك لصحة النهي ولا حاجة الى بقائه مشروعا والجواب ان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل
المنهي في المستقبل ليتحقق الانتهاء فالنهي كالامر ولا يكون ذلك الا ببقائه مشروعا ولا يقال حقيقة النهي ان يكون المنهي عنه
قبيحا في ذاته متصورا في نفسه فكما علم ان انتفاء الصوم شرعا مع بقاء التصور من العبد يجعله مجازا فكذلك انتفاء القبح عن ذات
المنهي عنه وانصرافه الى وصفه يجعل النهي فيه مجازا ايضا لانه لا يثبت موجب النهي وهو التحريم نظرا الى ذات المنهي عنه وانما يثبت عنه
لانا لا نسلم ان النهي بانتفاء القبح في وصف المنهي عنه يصير مجازا بل هو على حقيقته لان المنهي عنه بعد بقي واجب الانتهاء مع كونه مشروعا
الا ترى ان الامر اذا ورد بحسن في غير المأمور به لا يصير مجازا كالامر بالجهاد والطهارة لم يصر مجازا بل بقي على حقيقته وهو الايجاب فكذا
هذا ولا نسلم ايضا ان التحريم لا يثبت فيما اضيف اليه النهي بل يثبت حتى لو اقدم على بيع الربوا مثلا لا يصير عاصيا مستحقا للعقاب
لانه ارتكب حراما ولكن مع كونه حراما يصلح سببا لحصول الملك اذ لا تناقض في قولنا ان ... حرمت البيع وجعلته سببا لحصول الملك
في العوض لان شرط التحريم التعرض لعقاب الاخرة فقط بدون تخلف الثمرات والاحكام على انا ان سلمنا انه يصير مجازا فهو اولى
مما قالوا لانه يصير مجازا في الاسناد مع بقاء النهي في ذاته على حقيقته وما قالوا مجاز في ذاته لانه يصير نسخا وهو غير النهي فكان
الاول اولى قوله فان قيل هذا صحيح اي ما ذكرتم من بقاء المشروعية مع صفة الفساد والقبح في المنهي عنه انما يصح في
الافعال الحسية لانها لا تنعدم وتوجد بصفة القبح والفساد واما الافعال الشرعية فتنعدم بالقبح لما قلنا من التنافي بين المشروعية
والقبح فلا بد من اقامة الدليل على ان المشروعات تحتمل اي تقبل هذا الوصف وهو الفساد قوله والصلوة الحرام كالصلوة في
الارض المغصوبة والاوقات المكروهة والمواطن السبعة والصوم المحظور يوم الشك الاستدلال واضح لان المحظور وصف الصوم
فوجب ابقاؤه اي ان تكون مشروعا على هذا الوجه اي صفة الفساد رعاية لمنازل المشروعات وهو ان يكون الاصل وهو المقتضي
في منزلته والتبع وهو المقتضى في منزلته وذلك بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل قوله وعلى هذا الاصل وهو ان النهي في
المشروعات يقتضي بقاء مشروعيتها قوله نهي بوصف وهو الثمن اعلم ان البيع مبناه على البدلين لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن
الاصل فيه البيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرع الوصول الى ما يحتاج الانسان اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى
طعام او ثوب مثلا وليس عنده ذلك لا يدفع حاجته الا بالظفر على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى الحصول المقصود ولما كان

يحقوق

الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ لا يتبع دوام الاثمان لنبع الامن حيث الوسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصلا في البيع
والاثمان تبعا لها فانه بمنزلة الوصف فاذا باع عبد الخمر كان فاسدا لكونه منهيا عنه لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب
فلا يجوز تسلمه وتسليمه الا انه في ذاتها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة ولكنها ليست بمتقومة
لان المتقوم ما هو واجب الابقاء اما بعينه او بمثله او بقيمته كما عرف فصلح ثمنا من حيث انه مال ولم يصلح من حيث انه ليس بمتقوم
فلا يمتنع اصل الانعقاد لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول الصادر من الاهل صادف محله وهو المبيع من غير خلل
في الركن ولا في المحل وانما الخلل فيما هو جار مجرى الوصف وهو الثمن فصار العقد مشروعا باصله قبيحا بوصفه وهو الثمن فكان
فاسدا لا باطلا وذكر في المبسوط ان محل العقد المالية في البدلين وبتخمر العصير لا تنعدم المالية وانما تنعدم التقوم شرعا فان
المالية بكون العين منتفعا بها وقد ثبت الانتفاع بالخمر بقوله ومنافع للناس ولانها كانت متقومة قبل التحريم وانما يثبت بالنص
حرمة التناول بنجاسة العين وليس من ضرورته انعدام المالية كالسرقين الا انه فسد تقومها شرعا ضرورة وجوب الاجتناب
عنها بالنص ولهذا بقيت الا متقوما في حق الذمي فانعقد العقد لوجود ركنه في محله بصفة الفساد **قوله** ولذلك اذا باع
الخمر بعبد اي بيع الخمر بالعبد كبيع العبد بالخمر في انعقاد البيع بصفة الفساد وانما ذكرنا لان دخول الباء في احد البدلين يدل على
كونه هو الثمن لانها تدخل في الاثمان والوسائل يقال كتبت بالقلم والاثمان في هذه الصيغ وقد دخلت في هذه المسئلة في العقد فيقتضي
ان يكون الخمر مبيعا فيبطل البيع كما اذا باعها بالدراهم بخلاف المسئلة الاولى لان الباء فيها دخلت في الخمر فيبقى العبد مبيعا
**قال** النص بهما سواء لان بيع مقايضة اي بيع عرض بعرض وكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه بخلاف بيعها بالدراهم لان
الدراهم تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعة وفي هو كل واحد منهما ثمنا لصاحبه اشارة الى ان كل واحد منهما مبيع في هذه المسئلة
لان كل واحد منهما انما صلح ثمنا لصاحبه اذا كان الاخر مبيعا بالنسبة اليه وذلك بان يكون معينا لان المبيع الا ما جاز في
البيوع واذا كانت الخمر غير عين لم يصلح مبيعة فعلم ان قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه لا يستقيم الا ان يكونا متعينين ولكن
اذا كانت الخمر غير عين يحتمل ان ينعقد العقد في العبد فاسدا واذا دخل الباء في العبد لانه يحتمل كونه مبيعا من كل وجه
كما اذا باع خلا غير معين بعبد او دراهم بثوب صح وتعين العبد والثوب للمبيعية من هذه المسئلة **قال** لم ينعقد اي البيع
في الصورتين في الخمر لعدم محله حتى لا يثبت الملك فيها وان اتصل بها القبض وينعقد في العبد لوجود محله ولكن بصفة الفساد
لفساد ثمنه فيثبت الملك فيه في الصورتين اذا اتصل به القبض باذن المالك **قوله** بخلاف الميتة اي المسئلة فانه اذا باع العبد
بالميتة او الميتة بالعبد بطل البيع لانه اي المذكور ليس بمال في الحال ولا في المآل بخلاف الخمر ولهذا لا يتعلق بها دين متعاوض في مع العبد
بلا عوض وهو باطل لعدم ركنه وكذا جلد الميتة ليس بمال في الحال لا في المآل ولهذا لو ترك لا يتعفن وانما تحصل المالية بصنع مكتسب
وهو الدباغ ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا البيع ولو قضى قاض بجواز لا ينفذ والانعدام ما هو ركن العقد لم ينعقد الولد
**قوله** ولا متقوم بدليل ان انسانا لو استهلكه لا يضمن الا ترى ان جر الميتة وحمل السالم يقطعه كاللحم بخلاف الخمر والميتة ليس
بمال ولا متقوم فلذا جوزها وجواز ان يكون حرا ولا متقوم احترازا عن المنافع فانها ليست باموال حقيقة ولكنها تتقوم في العقود فانها
المراد بالميتة هي التي حتف انفها اما البيع بالميتة التي ماتت بالخنق والجرح في غير المذبح ففاسد لا باطل كذا رايت بخط شيخي رحمه الله

بخلاف الاتحاد

قال ابو الحسن في جامع الصغير في ذبيحة المجوسي وكل شيء يعلمونه وهو عندهم ذكوة كالتخنق والوقذ فانه يجوز بيعه عند ابي يوسف
ولو استهلكه مسلم ضمن القيمة ولنس كالميتة حتف انفها **وقال** محمد هما سواء لان الركوع فعل شرعي والفاعل ليس من اهله
فصار هذا الذبح في حقه والموت حتف انفه سواء لا يدين بما انهم يقولون كالمجوس ونحن امرنا ان نتركهم وما
يدينون بخلاف الميتة حتف انفها لانها ليست بمال عند احد وهكذا ذكر في التجنيس من غير خلاف **قوله** وكذلك بيع الربوا
اي مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة غير مشروع بوصفه
وهو الفضل اي بالفضل لفوت المساواة التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا فانه
شرط لا يقتضيه ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون اسما للعقد وللنفس
الفضل ففي قوله بيع الربوا مشروع المراد منه العقد اي بيع هو ربوا وفي قوله الشرط الفاسد مثل الربوا المراد منه نفس الفضل
اي الشرط الفاسد في افساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما وصفنا في معنى
الدرهم الزائد من حيث انه فضل استحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه من النهي في المسئلة وهو قوله حرم الربوا وقوله لا تبيعوا
الذهب بالذهب الحديث وما روي انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وغير ذلك من الاحاديث ورد في غير البيع وهو الفضل الخالي
عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله في محله ولا خلل في ذلك بالدرهم الزائد ولا
بالشرط الفاسد وكان امرا زائدا على العقد فكان تابعا ولكن ثبت به صفة الفساد والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك الا ترى ان
صيد الحرم مملوك لمالكه وكذا الخمر وجلد الميتة مملوك وحرم الانتفاع بهما فلما كانت الحرمة لا تنافي ذلك الفساد لا ينافيه وكان
ينبغي ان لا يفسد العقد لما ذكرنا ان النهي راجع الى الغير الا ان النهي انما يتصل باصل العقد اتصل بوصفه لان الفضل والشرط
اذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رابح لمكان زيادة ما اشترى وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط الخيار وبيع حال
ومؤجل لمكان الاجل ولما ورد النهي بمعنى في صفته لا اصله ارتفع وصف البيع لا اصله وصف المشروع انه بيع حلال جائز فارتفع الوصف
وصار حراما فاسدا وبقي الاصل موجبا للملك **قال** لما بقي اصله موجبا فلماذا يتوقف ثبوت الملك على القبض **قلنا**
لان السبب لما ضعف بصفة الفساد لم ينتهض سببا للملك الا بان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فانعدم الملك قبله لقصور السبب
**قوله** ولذا قلت اي ولان النهي يقتضي بقاء المنهي عنه قلت في قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهي يعدم الوصف من
شهادة اي شهادة المحدود وهو الاداء حتى لو شهد لا يقبل ولا يخرج به من اهلية اللعان حتى لو كان اذا قذف وبقي الاصل
اي اصل الشهادة لان عدم القبول انما يتصور اذا كانت الشهادة موجودة شرعا واذا بقي اصلها انعقد النكاح بها كما ينعقد بشهادة
الاعمى لان الانعقاد لا يتوقف على وصف الاداء واهليته **قوله** ومنها صوم العيد اي الفطر والاضحى وايام التشريق مشروع
عند علمائنا الثلاثة وهو استحسان وعند زفر والشافعي غير مشروع وهو رواية عن ابي حنيفة اذا صح نذره في ظاهر الرواية يفتي بان يفطر
في هذه الايام ويقضي ايام اخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويتخلص عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة وجه قولهما
ان الصوم غير مشروع في هذه الايام وليس لي العيد شرع ما ليس بمشروع كالصوم ليلا وبيانه ان الشرع عين هذا الزمان
للاكل لقوله فانها ايام اكل وشرب فعرفنا بها الاكل والشرب ولن يحصل التعيين الا بوجود خاص من الفعل فيها او وجوبه ووجود الاكل

والشرب ليس من خصائص هذه الايام فلا يحصل به التوقيت وانما الخاص بها وجوب الاكل والشرب فكان ذلك جعلا من صاحب الشرع
لهذه الايام محلا لوجوب الاكل والشرب وينتفي الوجوب بجواز الصد فدل ان الصوم فيها ممتنع الوجود شرعا كما في الليل وايام الحيض
ولهذا قالوا لا يجوز الظهر خلف الامام الصحيح يوم الجمعة لان الوقت تعين للجمعة في حقه حتما فلم يبق للظهر ضرورة لانها لم يشرع الا مجموعة
بالاجماع والدليل عليه ان الصوم اسم لما هو قربة والمنهي عنه يكون معصية فلا يكون صوما الا ترى انه لا يصح اداء شيء من الواجبات به
ولو بقي مشروعا بعد النهي لصح كالصلوة في الارض المغصوبة والاصح لقولهم انما لا يجوز لان الواجب في الذمة كامل وهذا صوم
ناقص فلا يتادى به الكامل الا ان النقصان لا يمنع قضاء الواجب كما اذا ترك الفاتحة او السورة او التعديل في قضاء الفائتة يمكن
فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود ولم يمنع من الخروج عن عهدة الواجب فعرفنا ان عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقائه
مشروعية واذا ثبت ذلك لا يصح النذر لقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله تعالى ولنا ما مر ان النهي عن المشروع يقتضي بقاء مشروعيته
وما ذكرنا ايضا لان الصوم في هذه الايام حسن مشروع باصله وهو في التحقيق راجع الى ما تقدم وتقريره ان الشرايع كلها مبنية
على الحكمة على ما عرف تفاصيلها في غير هذا الكتاب والحكمة في الصوم حصول التقوى لمباشرته اذا المشروع ادل على التقوى منه فانه
ادى بهذه الامانة كان اشد اداء للغير من الامانات واكثر ايفاء لما فاته حلوا من النعمة بمباشرته سبحانه العاذر ذوات
الانسان في قوايم ليعلم سقوف ايامها معدودات وفيه ايضا معرفة قدر النعم ومعرفة ما عليه الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيكون حاملا
له على المواساة لهم وفيه ايضا انطفاء حرارة الشهوة الخادعة المسمية للعواقب وردع جماح النفس الامارة بالسوء وانقيادها
لطاعة مولاها الى غير ذلك من معان لا تحصى كثرة ثم لا بد لهذه العبادة من وقت معين لان صوم الوصال متعذر والوقت على ميز
النهار والليالي والليالي اعدت للسكون والراحة وضعا والنهار اعدت للتصرف والتقلب للاكتساب وابتغاء الرزق وذلك
مؤد الى الجوع والعطش حامل على الاكل والشرب لما في الحركة من التحلل فتعين النهار للصوم ليكون على خلاف العادة وليتحقق الحكم
التي ذكرنا وهي في هذه المعاني مساواة بين هذه الايام وساير الايام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد في جعل ساير الايام محلا
لهذه العبادة واردا بجعل هذه الايام محلا لها ايضا للمساواة وتحقق الحكمة فيها حسب تحققها في تلك فاذا هو حسن مشروع والذي
يدل على بقاء المشروعية ان الشافعي يقول للمتمتع ان يصوم صوم المتعة فيها في اظهر اقواله كذا في الاسرار وهو الامساك اي اصل
الصوم الامساك يتنوع في نفسه الى سبيل الطاعة والقربة ويجوز ان يكون فيه طاعة لتناول الغرض منه لان الطاعة اسم لفعل على
باجر اذا قصد الفاعل جعله للامر فان الفعل وان وجد لا يستحق اسم الطاعة ما لم يوجد فيه امر كذا ذكر الشيخ ابو المعين قوله قربة
ليتناول النفل لانها اسم لكل ما يتقرب به الى الله تعالى فصار التقدير اصل الصوم الامساك بعد تعطاعة ان وجد الامر كصوم رمضان
قربة ان لم يوجد كصوم ايام البيض وههنا ان تحقق الامساك على سبيل الطاعة فقد تحقق على سبيل القربة فكان مشروعا
ويجوز ان يكون مرادفا وهو الاظهر ولما عرف بدلايل العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لذاته كان النهي لغيره
لا محالة لكن ذلك الغير ما ثم بترك الاجابة والاعراض عن الضيافة لان الاعراض لا يحصل الا به والدليل على المغايرة بين الصوم و
الاعراض وكفى ثبوت المغايرة بين الشيئين تصور وجود احدهما بدون صاحبه والى هذا اشار الشيخ بقوله بل هو طاعة اي الصوم في هذا
الوقت انضمت اليه وصف هو معصية **قوله** فلم ينقلب معناه ان بحدوث هذا الوصف ولورود النهي لم ينقلب الصوم الذي



هو طاعة معصية بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية وهو الاعراض ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اي يوجد به
لانه معيار له ولا يتصور الصوم بدونه ولا فساد فيه اي في نفس الوقت فلا يجوز ان يتعلق النهي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا والنهي
يتعلق بوصفه اي بما يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه يقوم به فاوجب
فساد الصوم وبقي اصله مشروعا **قوله** مثل البيع بالخمر وهو موجب كونه والمراد منه ههنا ما هو المفهوم فيما بين الناس مال
لو لونه فاسد اذا بيع اصلها وجد طلعها وبيانها واصفرت فكذا المراد والفاسد فيما نحن فيه ما هو مشروع باصله غير مشروع
بوصفه **قوله** وبيانه اي بيان كون الصوم مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على وجه يعقل اي على طريق يدرك بالعقل يعني على وجه
التحقيق ان الناس اضياف الله تعالى في يوم العيد بلحوم القرابين وبوسعة البيع والمتناول من جنس الشهوات باصل الاباحة يشتهيه النفس
ويرغب فيه طيب بوضع لكونه ضيافة الله تعالى وانما وصف بالطيب لاستواء الغني والفقير والهاشمي بخلاف الصدقة فكان تركه اي ترك
التناول طاعة باصله اي بالنظر الى اصل المتناول فانه كف النفس عما يشتهيه وهو طاعة معصية بوصفه اي هذا الترك معصية بالنظر
الى وصف المتناول لانه ترك ضيافة الله تعالى وهو معصية ويجوز ان يكون الضمير في اصله ووصفه راجعا الى الترك اي ترك المتناول اصله
ووصفه معصية لما ذكرنا وحاصل هذا الكلام ان النهي ورد لمعنى في غير الصوم وهو ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة
لكنه متصل بالصوم ومقارنه فعل الصوم به وهذا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد والشيخين واعترض على هذه الطريقة الشيخ ابو المعين رحمه الله
فقال بان النهي يرد عن عين الصوم بقوله الا تصوموا وصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة وذلك لا يجوز الا بدليل واما قولهم ان ذا معنى
ترك الاجابة ففيه اعتراضات كثيرة مشهورة وبعد التسليم لا نسلم انه غير الصوم بل هو عين الصوم وذلك لان فعل احد الضدين هو عين
ترك صاحبه ان لم يكن بينهما واسطة كالحركة مع السكون فان التحرك هو ترك السكون والسكون هو ترك التحرك بعينه ليس وراء هذين
الفعلين فعل اخر يكون تركا لان التحرك صار مع السكون وكذا على العكس فوقعت العينية ضرورة ان اثبات فعل اخر لم يقصده الفاعل ولا
خطر بباله مباشرته والاعتراف بثبوته بالمشاهدة لنفي هذا الضد ولو جاز اثبات فعل اخر مع ان هذا الموجود كاف لنفي ضده للعكس
اثبات ما لا يتناهى من الافعال ولا يبعد ان يعتبر ضد الفعل تركا فانه ليس بترك لما هو ضده وانما يتحد اذا لو كان اصل ما هو ترك
له وان كان الفعل له اضداد كثيرة فكل واحد منها ترك لجميع اضداده والقيام ترك القعود والاتكاء والركوع وغيرها والاسلام ترك
لليهودية والنصرانية والمجوسية وجميع الاديان ثم الصوم ضد الاكل والشرب والجماع والاجابة للدعوة في هذا اليوم فكان بنفسه
تركا لهذه الاشياء فاذا لم توجد للصوم غير هو المنهي عنه وكان النهي عن ترك الاجابة نهيا عن عين الصوم وقولهم لا بل هو غير
لتصور الصوم بدون الترك وهذا هو حد المتغايرين ليس بسديد ولا بد من بسط المغايرة ليتضح عوار هذا الكلام وذلك ان التغاير
بين الشيئين يطلق من حيث الذات دون الجنس فان تصور وجود احدهما مع عدم صاحبه من حيث الذات فهما متغايران وان كانا
لا يجوز الانفكاك بين جنسيهما كجوهر معين مع اعراضه المعينة متغايران لجواز وجود احدهما مع عدم صاحبه وان كان الانفكاك بين جنسي
الجواهر والاعراض مستحيلا لاستحالة تعري الجوهر عن الاعراض واستحالة قيام الاعراض بانفسها دون جوهر وعلى الاول
هذا العرض مع الوجود في عرض معين ليسا بمتغايرين اذ هو في نفسه شيء واحد ولا يتصور عدم معنى العرضية مع ثبوت الوجود ولا عدم الوجود
مع تقرر العرضية فكان العرض شيئا واحدا من غير ان يكون اجتمع فيه معنيان متغايران وان كان يتصور انفكاك معنى الوجود في الحكم

عن معنى العرض فان الجواهر موجودة وليست باعراض والله تعالى موجود وليس بعرض وكذلك الجوهر يتم الوجود من هذا القبيل وكذا الامر
موجود وهو قائم بذاته متحد الذات وان كان الوجود في الجملة قد ينفك عن القيام بالذات ثم ما نحن فيه من هذا القبيل فان ترك الاجابة
وترك الاكل والشرب والجماع في هذا اليوم المعين شيء واحد وان كان في الجملة يتصور انفكاك احدهما عن الآخر فلا اعتبار بالمعنى في
هذا الباب بالجنس وجعل جواز الانفكاك في الجملة دليلا على ثبوت المغايرة في المعين وان كان لا يتصور فيه المغايرة فهو الى ان
يكون العرض الموجود شيئين متغايرين وكون الجوهر الموجود شيئين وكون الباري الموجود القائم بالذات شيئين متغايرين
وخروج هذا عن قضية العقل ودلائل الحق ودخول في حيز الممتنع المحال مما لا يخفى على ذي لب ثم قال والذي اظن فيه انه لا
يتوصل اليه الا بمعرفة مقدمات منها ان الترك ضد المتروك ويتعلق به ثواب وعقاب فانه من ترك الصلوة فقد باشر ضدا لها يعاقب
على مباشرة ذلك الضد المنهي لا لانعدام الصلوة من قبله لان العبد لا يعاقب عن غير فعل منه باشره وما ارتكبه ومنها ما بينا ان
الفعل اذا كان له ضد واحد يكون كل واحد منهما تركا للآخر الى غير نهاية ومنها ان ما كان له اضداد وهو متفق ترك للاضداد كلها
يجوز ان يختلف حكمه باعتبار الاضافة الى المتروك كمن امر بالتحرك الى اليمين ونهي عن التحرك الى اليسار فتحرك اماما كان هذا التحرك تركا
للتحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام وتركا للتحرك الى اليسار الذي نهي عنه وترك المنهي عنه واجب وهذا الترك فعل واحد في
ذاته وصف بالوجوب بالنسبة الى ضد واحد وبالحرمة بالنسبة الى ضد آخر ومنها ان ما كان متحدا حقيقة يلحق في الحكم بالمتعدد لعارض اوجب ذلك
من خصائص المحال المتعددة او تعلق الاحكام المختلفة به فان الرامي الى انسان فاصاب السهم المقصود اليه ونفذ واصاب آخر
يفصل انه حصل الاول بالعمد وفي حق الثاني بالخطاء والفعل في نفسه واحد وجعل متعددا للتعدد في الاثر واختلاف الاحكام
المتعلق به ومنها ان العارض مع الاصل اذا اجتمعا وامكن اعتبارهما وجب الاعتبار ويجعل الاصل متبوعا والعارض تابعا
لاستحالة القلب وتعذر التسوية وبعد الوقوف على هذه المقدمات نخوض في ايضاح ما ذهب اليه فنقول الصوم في هذه
الايام ترك الاكل والشرب والجماع واجابة الدعوة بالقرابين التي هي كالضيف من الله تعالى فانها اموال خالصة لله جعلت محالا لاقامة — اموال السبع
التقرب الى الله سبحانه باراقة دماء الانعام قد شرف الله تعالى بها اهل الاسلام واستضافهم فوجب عليهم اجابة دعوته والمسارعة
الى قبول اكرامه فكان الصوم تركا لاجابة الدعوة وللاكل وغيره وهو في نفسه شيء واحد غير انه بالاضافة الى الاكل والشرب والجماع
كان عبادة مأذونا فيها لما يتعلق به من الحكم والمصالح التي بينا وبالاضافة الى اجابة الدعوة كان منهيا عنه باعتبار انه في حقهما
ترك الواجب فيكون منهيا عنه وهو في ذاته متحد ومثله الاضافة متعددة بلا اشكال فان اجابة الدعوة غير الاكل والشرب يتصور
وجودهما بدون اجابة الدعوة وتغايرها الاكل والشرب والجماع في انفسها مما لا يشكل فكان الصوم الذي هو متحد في نفسه باعتبار
الاضافة الى الاضداد المتعددة بمنزلة المتعدد وهو باعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة منهي عنه وباعتبار الاضافة الى الاكل وغيره عبادة
مستحسنة فكان النهي باعتبار الحقيقة راجعا الى الذات وباعتبار الحكم راجعا الى الغير وهو صوم مستحسن على حسب ما ذكرنا في الافعال المتعددات
ثم اجابة الدعوة ليست بضد اصل للصوم فان الصوم في غير هذه الايام ليس بترك لاجابة الدعوة وهو في جميع الاوقات ترك للاكل
وغيره لكونها اضدادا اصلية فكان الصوم باعتبار الاضافة الى هذه الاضداد بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة بمنزلة
التابع فترك اجابة الدعوة في الصوم جعل كانه وصف له وترك الاكل وغيره جعل كانه موصوف متبوع فيقع الصوم مشروعا في نوع

خلاف ما يمكن ايجابه بالقبول لان بالقول يمكن التمرين المشروع منه وهو المنهي عنه وهو معنى قول الشيخ رحمه الله انما وصف المعصية متصل بذاته
فعلا لا اسما ذكرا ولو صام عن واجب لا يجوز لحصوله محلا في نفسه لاستحالة التمرين الفعل عن ترك الاكل وغيره وعن ترك اجابة الدعوة
هذا كما جوز علماؤنا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون صفة النجاسة وهو غير اكل
لاستحالة التمرين منهما ثم لو صام في هذه الايام يخرج عن عهدة النذر لانه لما اضاف النذر الى هذه الايام اوجب على نفسه قدر ما يتحقق
فيها وقد ادى بذلك القدر لكن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهي عمياء خرج عن نذره باعتاقها وان كان لا يتأدى به شيء من الواجبات بها
والافضل ان يصوم في غير هذه الايام ليكون مؤديا الكامل كما وجب عليه كما لو نذر ان يصلي عند طلوع الشمس فعليه ان
يصلي في وقت آخر وان صلى فيه كما التزم وسقط عنه بوجوبه ثم لا يعاقب ان النهي لو كان لترك الاجابة لكان ينبغي ان يأثم من لم
يأكل بدون النية لانا نقول من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام او للحمية لا يأثم لانه ترك الاجابة بعذر اما من لم يأكل مع القدرة
على الطعام وانعدام العذر فلا نسلم انه لا يأثم وهذا كالصلوة في ارض مغصوبة لان المنهي عنه هو الغصب دون الصلوة
والصلوة شيء معلوم يتأدى باركان وشرائط معلومة والغصب ايضا شيء معلوم لا اتحاد بينهما بوجه ولا يلزم من رأى رجلا يغرق وهو
في الصلوة وقد امكنه التخليص لو قطع الصلوة فلم يقطع حتى غرق وان كان عاصيا واثما من جهة انه منهي عن ترك التخليص والمفضي
الصلوة هو ترك التخليص وكانت الصلوة منهيا عنها من حيث انها ترك التخليص ثم لم يؤثر ذلك في صحة قضاء ما وجب عليه كاملا
وكذا لو رأى رجلا يقتل انسانا ويمكنه الدفع فمضى في صلوته ولم يشتغل بها ابتداء جازت الصلوة مع ما بينا وكذا من اشتغل بالصلوة
في اول الوقت عند استغاثة الناس به لعذر او من المشركين قد اظلم وهو قادر على ان ينفر اليهم على هذا ايضا لان الصلوة في
قرب م — هذه الحال ليست بترك التخليص والدفع فانهما مع التخليص والدفع ممكن في الجملة عند العوق منه فيأخذ بيده فيخلصه ويرد القاصد
للقتل منه فيمسك على يده او يتعلق بثيابه او بعض اعضائه فيمسك ولو كانت الصلوة تركا للتخليص والدفع لما يتصور حصولهما حالة
الصلوة البتة لان ترك كل فعل ضده فاجتماع الفعل مع تركه مستحيل كاستحالة اجتماع السواد والبياض في محل واحد فتبين ان الترك معنى
وراء الصلوة يفارق الصلوة وارتكاب المنهي بفعل لا يمنع من صحة فعل آخر هو عبادة وليس من نهي عنه كالمصلي يرمي ببصره الى ما لا يحل له النظر اليه
من الاجنبيات والطائف ينظر الى بعض اعضاء الاجنبيات ادى تطوفه صحيحا فكذا ما نحن فيه ومنها ان الركن في باب الصلوة هو الافعال
المعهودة والصلوة في الكعبة هذه الافعال لا غير وترك التخليص والدفع بترك استعمال اليد وترك استعمالها في باب الصلوة ليس من
الاركان اذ لا اداء الا بذلك انما استعمالها حصل من باب النواقض لو كان لوجود الاعراض عن العبادة فاما ترك استعمالها فليس من
الصلوة لان الصلوة ليست هي ترك استعمالها بل هي اداء الاركان وكذا المشتغل بالصلوة في وقت النفر على هذا لان الترك حصل بترك
المشي والصلوة ليست بترك المشي انما هي افعال اخر وراء ترك المشي وهو القرار على المكان والقرار معنى وراء الاركان المعهودة الا
ترى انه يتصور القرار على المكان بدون اركان الصلوة ويكون تاركا للذهاب ويتصور ترك استعمال اليد التخليص والدفع وهو البدل
بدون الصلوة وحصل الترك وكان ترك المشي مقارنا لاركان الصلوة والمنهي هو المشي فاما في مسئلتنا هذه فالصوم هو بنفسه
ترك هذه الاشياء اعلم ما قررنا والله اعلم هذا كلام الشيخ ابو المعين رحمه الله وخلاصة معناه ان المنهي عنه غير الصوم بجهة والمشروع
غيره ايضا ولكن بجهة اخرى ويجوز ان يكون الشيء الواحد مشروعا وحراما بجهتين مختلفتين عند عامة الفقهاء وبهذه الطريقة الاولى ان المشروع

هو الصوم والمنهي عنه غيره ولكنه وصف له ثم ما قال الشيخ المصنف بين الطريقة الاولى والحق ان كلامه ما يشير الى الطريقة الثانية بقوله
وبيانه الى آخره وهو موقوف عليه بادنى تامل ان شاء الله تعالى **قوله** ولهذا اي ولان الطاعة وهي الصوم لم تتعلق معصية بالنهي صح النذر
اي بهذا الصوم او ولان ترك المتناول وهو الصوم طاعة طاعة باصله صح النذر به لانه نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات
بذاته قربة وهو جواب عن قولهم الصوم معصية في هذه الايام وهو ترك الاجابة متصل بذاته فعلا اي وصف هو معصية وهو ترك
الاجابة متصل بفعل الصوم لا بذكر الصوم ولم يوجد منه الا ذكر الصوم وهو قوله نذرت ان اصوم لله يوم النحر او اصوم غدا وغدا
يوم النحر فلم يمنع صحة النذر به فان قيل ذكر الصوم نذر للمعصية لان الصوم عين ترك الاجابة على ما ذكرتم وهو معصية فكان ذكر
الصوم والاجابة ذكرا للمعصية وقصدا اليه فلم يصح كمن نذر ان يضرب اباه او يشتم امه لم يصح والعصيان في نفس الضرب والشتم الا انه لما
كان ذكرا له وقصدا اليه كان معصية ايضا قلنا لم ينعقد هذا النذر من حيث انه ذكر المعصية ولكنه انعقد من حيث انه ذكر طاعة
والاجابة قربة وقد بينا ان جهة القربة اصل فيه فيصح النذر به فان قيل ما وجه رواية الحسن عن ابي حنيفة انه اذا اضاف النذر الى
صوم النحر بان قال لله علي صوم يوم النحر صح نذره وان اضاف الى الغد بان قال لله علي ان اصوم غدا وغدا يوم النحر لم يصح
نذره قلنا وجهه انه اذا نص على يوم النحر فقد صرح في نذره بما هو منهي عنه فلم يصح واذا قال غدا فلم يصرح في نذره بالمنهي عنه فصح
نذره وهو كالمراة اذا قالت لله علي ان اصوم يوم حيضي لم يصح ولو قالت علي ان اصوم غدا وغدا يوم حيضها صح نذرها ووجب
عليها القضاء والجواب عنه على ظاهر الرواية ان الحيض وصف المراة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان كونها طاهرة
عن الحيض شرط لكونها اهلا لاداء الصوم فلما علقت النذر بصفة [illegible] اهلا للاداء فيه لم يصح لانه لا يصح الا من اهله كما لو
يقول لله علي ان اصوم يوما اكلت فيه **قوله** ولهذا اي ولان هذا الصوم معصية بوصفه قلنا انه لا يلزم بالشروع في ظاهر الرواية
اذا شرع في صوم يوم النحر ثم افسد لم يلزمه القضاء وعن ابي يوسف يلزمه القضاء كذا في الاسرار وذكر في المبسوط اذا اصبح يوم الفطر
صائما ثم افطر لا قضاء عليه في قول ابي حنيفة وعليه القضاء في قول ابي يوسف ومحمد لهما ان الشروع ملزم كالنذر بدليل سائر الايام
والنهي لا يمنع صحة الشروع فيجب القضاء كمن شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة ووجه ظاهر الرواية ما ذكر في الكتاب وهو ان الشروع
في هذا الصوم متصل بالمعصية لانه مرتكب للمنهي عنه وهو ترك الاجابة بنفس الشروع فلم يجب عليه الاتمام وحفظه بل يؤمر بقطعه رعاية لحق
صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كان صاحب الشرع قال له اقطع لاجل حقي فلا يجب على القاطع شيء لحصول القطع فكان
صاحب الحق قد ابرأ العبد عن عهدته اي عهدة القطع او عهدة ما شرع فيه كمن امر غيره باتلاف ماله فانه لا يضمن لانه بامره بخلاف
النذر فانه بنفسه ليس صائما ومرتكبا للمنهي عنه بخلاف الشروع في الصلوة في الاوقات المكروهة على ما نذكر **قوله** ومنها اي ومن النوع
المخرج على الاصل المذكور الصلوة عند طلوع الشمس ودلوكها اي زوالها او عند غروبها يقال دلكت الشمس اي زالت او غابت لان
الصلوة في الاوقات المكروهة مشروعة باصلها لان النهي يقتضي المشروعية والقبح في ادائها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم
فيكون حسنا لمعنى في سائر الاوقات وشروطها من الطهارة وغيرها فبقيت مشروعة بعد النهي كما كانت قبله والوقت صحيح باصله ايضا لانه
زمان كسائر الازمنة صالح للظرفية للعبادة كما جاءت به السنة وهو ما روى عمرو بن عبسة عن النبي عليه السلام انه قال لرجل سأله عن الصلوة
صل صلوة الصبح ثم اقصر عن الصلوة حتى تطلع الشمس حتى ترتفع فانها تطلع بين قرني الشيطان وحينئذ يسجد لها الكفار ثم صل فان الصلوة

مشهودة محضورة حتى يستقل الظل بالرمح ثم اقصر عن الصلوة فانه حينئذ تسجر جهنم فاذا اقبل الفيء فصل فان الصلوة مشهودة
محضورة حتى تصلي العصر ثم اقصر عن الصلوة حتى تغرب الشمس فانها تغرب بين قرني الشيطان وحينئذ يسجد لها الكفار وفي حديث
الصنابحي ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان تزينها في عين من
يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها واذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها
فاذا غابت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا يعني نسبة الوقت الى الشيطان **وقيل** ان من ارادت امر المجوسي
بان يصلوا في تلك الاوقات الثلثة في الشرع تحريم الصلوة فيها حتى لا تكون نسبة الشيطان باقية **قيل** انها تقابل الشمس حين
طلوعها فينتصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فيصلي سجود الكفار للشمس عبادة له **وقيل** هو مثل ثم لما اثبت التسوية بين صوم
الايام المنهية وبين الصلوة في الاوقات المكروهة من حيث ان النهي في كل منهما ورد لمعنى هو في وصف الوقت شرع في بيان التفرقة بينهما
فقال الا ان الصلوة اي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت للصلوة ظرف ولا تأثير للظرف في ايجاد المظروف بل هي توجد
بافعال معلومة ولا يكون فساده موثرا فيه لانه مجاور بخلاف الصوم لانه يوجد بالوقت لانه معيار له على ما مر **قوله** وهو سببها
اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فساد الظرف لما لم يؤثر في فساد المظروف لانه مجاور كان ينبغي ان لا يؤثر نقصانه ايضا
حتى يتأدى به الكامل كما لا يؤثر فساد ظرف المكان في كالصلوة في الارض المغصوبة حتى يتأدى به الكامل فقال الوقت وان كان ظرفا
لكنه سبب للصلوة فقد يؤثر في المسبب لا محالة الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا يؤثر في النقصان لا في الفساد بخلاف الصلوة
في الارض المغصوبة فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يؤثر في الفساد ولا يؤثر في النقصان بل يوجب كراهة وهي لا تمنع
اداء الواجب وفي قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض والا لم يتم
هذا الكلام لان كلامنا في النفل لا في الفرض **وقيل** معنى سببية الوقت ان ادراك كل زمان والبقاء الى كل نعمة فيستدعي
شكرا وكان ينبغي ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة في كل الازمنة شكرا الا ان الشرع رخص له الايجاب في بعض الازمنة دون البعض فاذا
نذر او شرع فقد اخذ بالعزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب فقيل لا يتأدى به اي بالمذكور وهو الصلوة في هذه الاوقات الكامل وهو
ما وجب في غير الوقت لان الكامل لا يتأدى بالناقص فان **قيل** لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع الكراهة عنه بدليل ان من ترك
الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة او في بعض قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيه النقصان واذا كان كذلك وجب ان يتأدى
به الكامل كما يتأدى بالصلوة في الارض المغصوبة **قلنا** النقصان انما يمنع اداء الكامل اذا رجع الى نفس المامور به اصلا او وصفا لان ذلك
دخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن الجواز فاما فيما لم يدخل تحته ففواته لا يمنع الا اذا حل بالمامور به وذلك كمن اعتق
رقبة عمياء عن كفارته لا يجوز لان الوصف دخل تحت الامر وان كانت عوراء يجوز وان تمكن فيه نقصان بفوات الايمان لان وصف الايمان
لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع عن اداء الواجب ثم الوقت في الصلوة دخل تحت الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى في
الرقبة فاما واجباتها فلم يدخل تحت الامر ففواتها لا يؤثر في المنع عن الجواز لكونها كوصف الايمان في الرقبة لان المامور كامل اصلا ووصفا
وانما حكمنا بالنقصان عملا باخبار الاحاد التي لا نزاد بها على الكتاب لانه يوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا يجبر بالسجود فلا يظهر نقصان في المامور
به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينتقص المامور به بنقصانه **قوله** ويضمن بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء

في ساعة يحل فيها الصلوة وهالسد في الصحيح ومورد النهي الصحيح لانها منهي عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهي عنه
ولنا ان بعد الوقت لما لم يوثر في افسادها بقيت صحيحة وان صارت ناقصة فوجبت صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم
بالوقت اذ الوقت فيه جزء من اجزائه اما عدم حتى قيل بفوات الاتمام عن المفطرات الثلاث نهارا ولهذا لو امسك في الليل لا يكون صوما كما
ويتوقف بما يتوقف مقداره بالوقت حتى ازداد الصلوة بازدياده وانتقص بانتقاصه فازداد الاثر بازدياد الوقت في الصوم
صار فاسدا فلم يضمن بالشروع توضيحه ان في الصلوة بمكنه الاداء بذلك الشروع لا بصفة الكراهة فلم يلزمه وحقق الفرق ما ذكر في الشرح
لبوا المعنى ان ما تركب من اجزاء متفقة متجانسة يكون للبعض اسم الكل كالماء والهواء والخل واللبن فانه اسم الماء كما يطلق على
جميع ماء البحر يطلق على قطرة منه لكون اجزاء الماء متجانسة في نفسها وما تركب من اجزاء مختلفة لا يكون للبعض اسم الكل كالسكنجبين
المتركب من الماء والسكر والخل فان الخل لا يسمى سكنجبينا وكذا الادمي مع الاجزاء البسيطة من اللحم والدم والعظم والعصب ومن الاجزاء
المركبة كالوجه واليد والرجل وغيرها فان شيئا من هذه الاشياء من النوعين كان لا ينطلق عليه اسم الادمي باتفاق اهل اللغة لا نزاع
فيه فالصوم تركيبه من اجزاء متفقة ومن الامساكات الموجودة من انشقاق الفجر الى غروب الشمس وكان اسم الصوم واقعا على كل
جزء من اجزائه والنهي ورد عن الصوم وجزء منه صوم فكان منهيا عنه ولهذا لو حلف ان لا يصوم فشرع فيه ثم افطر يحنث في يمينه فكان
ما انعقد منه انعقد مفسدا ومحظورا على ما قررنا ولو مضى فيه لكان كل جزء منه مفسدا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد
على ما انعقد والمنعقد الماضي كان مشتملا عليهما والمضي لو لزم لما فيه من تقرير الطاعة لا يلزم لما فيه من تقرير المعصية فلا شك ان تقريرها
حرام والتوبة عما سبق من المعصية والندم عليه فرض وتقرير ما انعقد طاعة واجب لكنه مجتهد فيه وتعارضت فيه الاخبار فرجح الظاهر
فتمكنت فيه الشبهة فاما افتراض التوبة عن المعصية فلا شك فيه فكان جانب ترك المضي مرجحا على جانب وجوب المضي فلم يجب المضي ولا يلزم
القضاء بالافساد بخلاف ما اذا شرع في الصلوة لان الصلوة تركبت من اجزاء مختلفة غير متجانسة من قيام وركوع وسجود ولا يكون لبعضها
اسم الصلوة وانما ينطلق الاسم عند تمام هذه الاجزاء بعضها الى البعض بان يعقد الركعة بالسجدة فصارت الركعات بعد ذلك اجزاء
متجانسة فكان لركعة واحدة اسم الصلوة ولهذا لو حلف لا يصلي فشرع في الصلوة لا يحنث ما لم يقيد الركعة بالسجدة ومن اشتغل بالوضوء
الى الشغل قبل تمام لا يجعل مشتغلا ما لم يوجد منه السجدة لان ما دون الركعة ليست بصلوة والنهي ورد عن الصلوة في هذه الاوقات فلم
يكن الشروع منهيا عنه ولا القيام ولا القراءة ولا الركوع وانما يتوجه النهي عند وجود السجدة فما مضى قبل ذلك انعقد عبادة محضة
وابطالها حرام وصيانتها واجبة ولا يحصل الصيانة بدون المضي فكان المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل
تحصيل طاعة وتحصيل معصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهي ابطال عبادة محضة وترك المضي امتناع عن معصية وطاعة
وارتكابا بالمعصية وهي ابطال عبادة محضة فترجحت جهة المضي على جهة الافساد فوجب المضي فاذا افسد فقد افسد عبادة وجب عليه المضي
فيها فيلزمه القضاء متعلق بما ليس بوصف ولا بشيء فلم يفسد ولم ينتقص لصاحبه فتأدى بها الواجب الكامل بلا نقص والفساد
الا ان غرض الشيخ لما كان جملة التفرقة بينها وبين صوم يوم النحر والتفرقة بين البيع وقت النداء وبين الربوا الاغنام تعرض لعدم
الانتقاص وانما كان النهي متعلقا بما ليس بوصف لانه متعلق في الصلوة بشغل الارض وفي البيع بترك السعي وهما امران منفكان عن
الصلوة والبيع الا ترى ان الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة توجد بدون الشغل والبيع يوجد بدون ترك السعي بان يتبايعا في الطريق

ذاهبين وترك السعي يوجد بدون البيع بان يمكث من غير بيع واذا كان كذلك كان النهي لامر مجاور فاوجب الكراهة دون الفساد
وفي بعض الشروح القبح المتصل بالمشروع على ثلاثة اوجه اتصال كامل ووسط وناقص فالكامل في صوم النحر ولذلك لم يضمن بالشروع
ولم يتادى به الكامل والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذا اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى
الصلوة في الارض المغصوبة ولذلك لا يتادى به الكامل ويضمن بالشروع والناقص في الصلوة في الارض المغصوبة ولذلك يثبت فيها
الكراهة دون الفساد والنقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة لا على طريق الاتصال في الحقيقة واعلم ان العلماء قد اختلفوا
في الصلوة في ارض مغصوبة فذهب الجمهور الى انها صحيحة وذهب اهل الظاهر واحمد بن حنبل ومالك في رواية الى انها لا تصح
قايلين بان القول بصحتها يودي الى ان يكون الفعل الواحد بذاته حراما وحلالا لان هذا الفعل المعين غصب ويتعلق به الحرمة بالاتفاق
ولو صح لكان هو بنفسه متعلق الوجوب ايضا وذلك باطل وهذا لان فعله واحد وهو كونه في الدار المغصوبة وهو في حالة القيام والركوع
والسجود غاصب بفعله عاص به فلا يجوز ان يكون متقربا بما هو عاص مثابا بما هو معاقب عليه ولا يفيد قولكم امكن انفكاك احدهما
عن الاخر لانه وان امكن ذلك في غير صورة النزاع لكنهما متلازمان فيما تنازعنا فيه فلا يمكن الجمع بين الامرين وتمسك الجمهور باجماع
السلف فانهم ما امروا الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في الدار المغصوبة مع كثرة وقوعه ولا نهوا الظالمين عن الصلوة
في الارض المغصوبة ادلو امروا به ونهوا عنه لانتشر وبان الفعل وان كان واحدا في نفسه اذا كان له وجهان مختلفان يجوز
ان يكون مطلوبا من احد الوجهين مكروها من الوجه الثاني انما الاستحالة ان يطلب من الوجه الذي يكره بعينه ففعل الصلوة من حيث انه صلوة
مطلوب ومن حيث انه غصب مكروه والغصب يعقل دون الصلوة والصلوة دون الغصب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد
ومتعلق الامر والنهي الوجهان المتغايران وهو نظير ما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار
فان ارتكب المنهي عنه ما يبتنى به ان امتثلت اعتقل في خياطة الثوب في تلك الدار فيصح ان السيد ان يعاقبه ويعتقه ويقول الطاعة
بالخياطة وعصى بدخول الدار فكذلك فيما نحن فيه من غير فرق غير ان الفعل ان كان واحدا فقد تضمن تحصيل امرين مختلفين يطلب احدهما
ويكره الاخر وبان جمعهما المكلف لم يخرجا عن حقيقتهما وهو ايضا كمن رمى سهما الى مسلم بحيث يمر الى كافر او بالعكس فانه يثاب
ويعاقب ويملك سلب الكافر وعند من قتل مسلما الكافر ويقتل بالمسلم قصاصا ليتم فعله الواحد امرين مختلفين وهذا خرج الجواب عما
قالوا انه عاص بفعله والافعال الاقيام والركوع وكان متقربا بعين ما هو عاص به لانا انما جعلناه عاصيا بفعله من حيث انه
يستوفي منافع الدار ومتقربا من حيث انه اتى بصورة الصلوة كما ذكرنا في مثل الخياطة وقد يعلم كونه عاصيا ولا يعلم كونه مصليا ويعلم
كونه مصليا ثم لا يعلم كونه عاصيا الا ترى انه لو سكت ولم يفعل فعلا لكان عاصيا في حال النوم وعدم استعمال القدرة وانما يقرب
بافعال وليست بتلك الافعال شرطا لكونه عاصيا فيثبت انهما وجهان مختلفان وان كان الفعل واحدا ثم فرع الشيخ عن بيان التخريج
الفروع على الاصل المذكور شرع في جواب ما يرد نقضا على ذلك الاصل فقال وهذا بخلاف اي بقاء المشروع مع ورود النهي
بخلاف بيع الحر وما ذكر بعد الفروع بخلاف بيع الحر والمضامين والملاقيح من حيث ان النهي عنها لم يقتض بقاء المشروع حتى بطل
اصلا وقد ابتنى في كل من الفروع المتقدمة لانه يتبع اضيفت الى غير محلها اذ المعدوم لا يصلح محلا للبيع ولا بد للانعقاد من المحل
فبطل لعدم المحل وصار النهي عنها مستعارا للنفي بهذه القرينة واستعارة النهي للنفي صحيحة لما بينهما من المشابهة وهو استواهما
في نفس الدفع

فاحدهما يرفع الاصل والاخر يرفع الصفة اولان كل واحد منهما عبارة عن العدم ولان كل واحد منهما محرم ولهذا صحت استعارة
النفي للنهي في قوله تع فلا رفث ولا فسوق الاية والمضاف محذوف تقديره اصلاب الفحول ومنه قول ابن عمر ان المضامين التي في الصلب
ماء الفحول في الظهور الملاقيح جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه تقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا والملاقيح ما في البطون
من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الناقة اذا حملت وهو فعل لازم فلا يجيء اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا
انهم استعملوه محذوف الجار صورته ان يقول بعت الولد الذي سيحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان ذلك
من عادة العرب فنهى النبي عليه السلام عن ذلك **قوله** ولذلك صوم الليالي اي ولكيلا صوم الليالي في انه غير مشروع انه منهي
عنه لان الوصال غير مشروع فان الشرع اخرج زمان الليل من ان يكون وقتا للصوم ولم يجعله وقتا له اصلا وكان النهي عنه بمعنى النفي
ثم صوم الفرض يتأدى بصيام ايام الوصال اذا نواه لان القبح في المجاور وهو الامساك في الليل لا بمعنى متصل بوقت الصوم بخلاف
صوم النحر لان القبح بمعنى اتصل بوقت الصوم **قوله** ولا يمكن لان الادمي لا يحيى بدون الاكل على ما عليه جبلته فلا بد من ان
تعين بعض الزمان للصوم وبعضه للفطر فتعينت النهار للصوم لان الابتلاء يتحقق فيه لان النفس داعية الى الاكل والشرب
في النهار في العادة فيتحقق خلاف هوى النفس بالامساك عن الشهوات فيه فاما الامساك في الليل فعلى وفق هواها فلا يتحقق
فيه معنى الابتلاء على الكمال اذا صار بناء العبادة على خلاف العادة لا على موافقتها ولا يقال بانا نجاع بوجود الليالي
عادة وهو اندى المفطرات وكان الامساك عنه في الليل على خلاف هوى النفس فينبغي ان يكون الليل محلا للصوم ايضا لانا
نقول شهوة الفرج تابعة لشهوة البطن ولهذا ان في الصوم وجاء على ما ورد به الاثر فلا يعتبر بنفسها **قوله** ولا يلزم اي
ولا يلزم على الاصل المذكور النكاح بغير شهود فانه نفي مشروع مع انه منهي عنه بدليل تحقق حكم النهي فيه وهو الحرمة وبدليل انه لو
حمل قوله عليه على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع فوجب ان يحمل على النهي كما يحمل قوله تع فلا رفث ولا فسوق الاية عليه ايضا
المعنى لانا لا نسلم ذلك بل نقول انه منع وكان ذلك اخبارا عن عدمه كقوله عليه لا صلوة الا بطهارة وكقولك لا رجل في الدار وذلك لا
يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاء ضرورة صدق الخبر وما ذكر انه يلزم منه الخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتف (ه)
**قوله** وانما يسقط الحد جواب سؤال يرد على هذا الجواب وهو انه لما لم يبق مشروعا اصلا ينبغي ان لا يسقط الحد ولا يثبت النسب ولا يجب
العدة والمهر فيه لانها من احكام النكاح والحكم لا يثبت بدون السبب فقال انما يثبت هذه الاحكام بشبهة العقد وهي وجود صورته في محل
لا الانعقاد واصل العقد اذ الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت **قوله** ولان النكاح شرع للملك ضروري بمعنى ولئن سلمنا انه منهي عنه
فالنهي انما يوجب بقاء المشروعية فيما امكن اثبات موجبه وهو الحل مع المشروعية لا فيما لم يمكن وذلك في النكاح من هذا القبيل لانه شرع للملك ضرورة
لا ينفصل عن الحل لان الاصل في الادمي ان يكون مشروعا لا استيلاء عليه من حيث انه في الشرف والكرامة واسترقاقه جعل جزاء على جنايته ولكن
انما شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع لا اجتمع الذكور والاناث على الابقاء لداعية الشهوة وهو ما لا يخفى من الفساد فشرع النكاح سببا
للملك ليظهر اثره في حل الاستمتاع ولهذا سمى ذلك الملك حلا في نفسه ولهذا لا يظهر اثره فيما وراء ذلك حتى يعتبر حرة ما لكه لاجزائها ومنافعها
بعد النكاح كما كانت قبله الا ترى انه لو قطع طرفها او اجرت نفسها او وطئت بشبهة كان الارش والاجر والعقر لها دون الزوج واذا
كان الموجب الاصلي في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لا يمكن الجمع بينهما لتضاد بين موجبيهما ثم الحرمة ثابتة بالاجماع فينعدم الحل ضرورة انعدام

خروج السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية يراد لاحكامها لا لذواتها وفي ضرورة انعدام خروج السبب عن المشروعية صيرورة
النهي فيه بمعنى النفي ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف والحيض وكذا انعقاده
مع الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقد وبقي في محله ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض فانها تزول لا محالة فالاحرام ينتهي بفعل
والحيض ينتهي بالطهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة وكان بمنزلة تزوج ومنها كرمانع حسي لا يمكنه الوصول اليها الا برفعه لا يمنع ذلك
من صحة النكاح لانه بعد رفع المانع يظهر اثره فاما فيما نحن فيه فالحرمة ليست بمعناه الى غاية يمكن الظهار اثر النكاح بعد انتهائها فلا يكون في
الانعقاد فائدة اصلا **قوله** ولذلك نكاح المحارم منفي اي محمول على النفي لعدم محله لان النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة
متى اضيف الى العين اخرجها عن محلية الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان في محل واحد وكانت اضافة الحرمة النهي نفيا لا نهيا
**قوله** مستعار عن النفي اي للنفي اي للنفي يعني اذا كان المراد من النكاح في النص العقد فالنهي محمول على النفي لا ثبت بالدليل ان
الحرمة الثابتة بالمصاهرة هي الحرمة الثابتة بالنسب على ان القوم المصاهرة معام النسب كان تعدد ز وحرمت عليكم ما نكح اباؤكم
نسخ عن محلية النكاح وكان النهي مجازا لمعنى النفي لا محالة قال **يمس** الاية لا يرد قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نقضا على هذا
الاصل لان نكاح منه فيما كان مشروعا ثم صار منهيا عنه انتفى مشروعا بعد النهي ام لا ولم يكن ذلك مشروعا اصلا بدليل قوله تع انه كان
فاحشة ومقتا فلم يكن من هذا الباب ثم ذكر جواب عن المسائل التي ترد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن الافعال الشرعية
يوجب بقاء المشروعية فوجب بقاء المشروعية فلما فرغ عنه شرع في جواب مسائل ترد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن
الافعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية عنها اصلا وهي اربع مسائل **قال** واما استيلاء اهل الحرب وقصه وروده ان
الاستيلاء فعل حسي والنهي عنه يوجب قبحا في عينه وانتفاء المشروعية عنه وقد قلتم بخلافه حيث جعلتموه سببا للملك الذي هو نعمة ولا بد
لها من سبب مشروع وعاء للتناسب بين السبب والمسبب وكان هذا نقضا لذلك الاصل **وتوجيه** الجواب انا لا نسلم ان الاستيلاء
منهي عنه لانه بدليل انه لو استولى على مال مباح او على صيد يصير مملوكا له بالاجماع فيثبت انه منهي عنه لغيره وليس ذلك الا العصمة المحل
والعصمة انما يثبت في حقنا دون اهل الحرب لانها انما يثبت بالخطاب بالاجماع ولم يثبت الخطاب في حقهم لانقطاع ولاية التبليغ الالزام
فكانوا في حق ثبوت هذا الحكم اعني ثبوت العصمة بمنزلة من لم يبلغ الخطاب الى من المؤمنين في زمن رسول الله صلعم وكان استيلاؤهم
على هذا المال واستيلاؤهم على الصيد سواء ولكن يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فانهم يعتقدون تملكها بالاستيلاء
ويعتقدون اباحة ذلك ومع هذا لا يملكونها فلذلك ضم اليها دليلا اخر يفرق به بين الاموال والرقاب **وقال** ولان العصمة متناهية
يعني ولئن سلمنا ان العصمة ثابتة على الاطلاق في حق الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز لان العصمة وهو عبارة عن كون
المحل محترم التعرض محضا لحق الشرع او لحق العبد انما تثبت بالاحراز وهو يتحقق باليد على حقيقة بان كان في تصرفه او بالدار على
ما عرف وقد انتهى كلاهما باحرازهم الموجود بدار الحرب فينتهي العصمة الثابتة كما ينتهي عصمة النفس بانتهاء الاسلام واذا انتهت
العصمة بانتهاء سببها سقط النهي ولم يبق الاستيلاء محظورا الا بنت بناء على عصمة المحل ولم يبق فان قيل ابتداء الاستيلاء
ورد على محل معصوم فيلغو لعدم مصادفته محله فلا يعمل زوال العصمة بعد ذلك كما اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه ولو هلك في
يده يجب الضمان وان زالت عصمة الحرم بعد الاخراج لان ابتداء الاحراز لاقاه وهو ليس بمحل للملك وكذا لو اشترى عن افضاء محلا

لا ينعقد البيع وان صار محلا للبيع بعد زوال الحرمة لذلك ههنا قلنا قد ثبت بالدليل ان للفعل الممتد حكم الابتداء في حالة
البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الخف في حق المسح ولبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال
في دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء في دار الحرب فيصلح سببا للملك كاستيلاء المسلم على مثل هذا المال وهو
مال اهل الحرب وهكذا نقول في الصيد انه يملك بعد الاخراج عن الحرم حتى لو باع يجوز بيعه نص عليه في الجامع ولو اكله حل الا انه يجب
الارسال ولو لم يرسل يجب الجزاء تعظيما للحرم وصيانة لحرمته فانا لو قلنا بان صار اخذ الصيد والخرج لا يجب الارسال والجزاء يؤدي
ذلك الى تفويت الامن عن الصيد والى هتك حرمة الحرم وليس من هذا القبيل لانه ليس بممتد فاذا لم يصادف محلا بطل اصلا وهذا
بخلاف استيلائهم على رقابنا حيث لا يصلح سببا للملك بحال لان عصمتها عن الاسترقاق ثبتت بالحرية المؤكدة بالاسلام ولم يثبت بالاحراز
الموجود منهم وبخلاف ما اذا دخل المسلم دار الحرب مستأمنا فاستولى على مال مسلم حيث لا يملكه وان لم تبق العصمة بزوال الملك له
اليد والدار حقيقة ونحو الاستيلاء على مال غير معصوم في حالة البقاء لان الاستيلاء لم يتم لانه انما يتم بالاحراز والمسلم الاخر نفسه
وماله بدارهم لم يدخلها على سبيل المقاومة وانما هو من اهل دار الاسلام حيثما كان فكان بمنزلة ما لو استولى عليه في دار الاسلام
وحقيقة الخلاف ان عصمة النفوس والاموال تثبت بالاحراز بالدار انه يجب بدار الاسلام فعندنا تثبت بالاحراز وعند الشافعي تثبت بالاسلام
او بما يخلفه في احكام الدنيا وهو عقد الذمة ودار غرف وتحقيقه في موضعه فيما نحن فيه لما زال العاصم وهو الاحراز بالدار بطلت العصمة
فيملك بالاستيلاء لانه استيلاء على مال غير معصوم لم يبق محظورا فيصلح سببا للملك وعندنا لما بقي العاصم وهو الاسلام الى ان كلم يزل
العصمة فلا يملك بالاستيلاء لانه محظور فلا يصلح سببا للملك الذي هو نعمة قوله واما الملك بالغصب اه نقض اخر دخل
على ذلك الاصل ووجهه ورود ما ذكرنا في الاستيلاء اعلم ان بعض المعلقين من مشايخنا قالوا ان سبب الملك في المغصوب للغاصب تقرر
الضمان عليه لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد ولكن هذا غلط لان الملك عندنا يثبت من وقت الغصب ولهذا ينفذ بيع
الغاصب ويسلم الكسب له وقال بعض المتأخرين الغصب هو السبب الموجب للملك عند اداء الضمان وهذا ايضا وهم فان الملك
لا يثبت عند اداء الضمان من وقت الغصب للغاصب حتى ولهذا لا يسلم له الولد ولو كان الغصب هو السبب لكان اذا تم في الملك
بذلك السبب يملك الزوائد المتصلة والمنفصلة كالبيع الموقوف اذا تم بالاجازة يملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة
ومع هذا في حق بعض الشيء لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك كما قال الشيخ الانا نقول ان فعل الغصب يوجب العانم
رد العين ورد القيمة عند تعذر رد العين بطريق الجبر مقصودا بهذا السبب ثم يثبت الملك به للغاصب شرطا للقضاء بالقيمة لان الحكم
ثابت بالغصب مقصودا وهو الذي اختاره المصنف ولهذا لا يملك الولد لان الملك كان شرطا للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة
وهو بعد الانفصال ليس بتبع فلا يثبت هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة المتصلة فانها تبع محض والكسب كذلك بدل المنفعة فيكون تبعا
محضا وثبوته في التبع بثبوته في الاصل سواء ثبت في المتبوع مقصودا او بسببه او شرطا لغيره كذا في المبسوط والاسرار كشف سر المباني وهو
لان ضمان الغصب يجب بمقابلة اليد الفائتة ام بمقابلة العين فعندنا يجب بمقابلة العين وعند الشافعي يجب بمقابلة اليد قال لان المغصوب بالغصب
ما فات بالغصب هو اليد فكان شرع الضمان لجبر ما فات على المالك لانه ضمان جبر بالاتفاق لا اداء وما هو قائم لم يفت واذا كان الضمان
لجبر ما ذكرنا بقي الملك في المغصوب كما كان وكان ينبغي ان يثبت الملك في الضمان للمالك ايضا الا انا تا على فات المغصوب لكي لا يتبادر الملك

بدون ملك الذات غير ممكن فان اليد كانت ثابتة على وجه يتمكن بها من الانتفاع وهذا بدون ملك الذات لا يتصور فاثبتنا الملك
في الذات ضرورة تحقق المماثلة بين الفائت والجابر وما ثبت ضرورة غيره كان عدما في حق نفسه الا ترى ان المغصوب اذا كان مدبرا
وتعذر رده وجب الضمان مقابلا باليد بالاتفاق وسبب الملك فيه للمغصوب منه ضرورة تحقق المماثلة وهو المدبر يوضح لنا
المدعي ان الضمان بمقابلة اليد اذ لو كان بدلا عن العين وكان من شرطه القضاء زوال ملك المالك عن العين لما قضى القاضي به في محل لا يحتمل
هذا الشرط واذا لزمته القيمة بقضاء القاضي ينبغي ان يزول ملكه عن المدبر كما لو قضى بجواز بيع المدبر واذا ثبت ان الضمان بمقابلة اليد لم
يقع الحاجة الى ازالة ملك العين عن المالك كما في المدبر اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل في ملك واحد ويحتج في ذلك بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الشاة المغصوبة المصلية اطعموها الاسارى فقد امرهم بالتصدق بها فلو ملكوها لما امرهم به لان التصدق بملك الغير اذا كان
معلوما لا يصح ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تعذر ذلك يباع فيحفظ عليه ثمنه ولان الضمان انما يجب بمقابلة ما هو المقصود ومقصود
صاحب الدراهم مثلا عين الدراهم لا امساكها وعلم الا ترى انه يقوم العين به وتسمى الواجب قيمة العين لا قيمة اليد وتتقدر بمالية العين
والدليل عليه انه خلف عن الضمان الاصلي وهو المال المغصوب بعينه بالاجماع وعليه رده الى مالكه لينجو عن الضمان الاصلي بالغصب فكذا
الخلف يكون خلفا عن ذلك المضمون وهو المال هذا هو الاصل فلا يعدل عنه الى ما ذكره الخصم الا عند العجز عن هذا كما لا يقضى بالقيمة الا عند
العجز عن عين المغصوب وهذا اولى مما قال الخصم لانه جعل التقوم بدلا عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم والشرع نظر في
الشرع ونحن جعلناه بدلا عما هو متقوم عند الامكان ولما ثبت ان الواجب بدل العين وانما يجب بطريق الجبر بالاتفاق والجبر يستدعي
الفوات لا محالة لانه انما يجبر الفائت دون القائم كان من ضرورة القضاء بقيمة العين انعدام ملكه في العين ليكون جبرا لما فات وليتحقق
المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان وما لا يحتمل اثباته الا بشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته تقدم شرطه عليه اقتضاء كما في قوله
اعتق عبدك عني على الف فاعتق تقدم التمليك منه على نفوذ العتق عنه ضرورة كونه شرطا في المحل لا ان يكون قوله اعتق عني سببا
للملك مقصودا وتبين بما ذكرنا انا انما نثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع وهو القضاء بالقيمة جبرا للحق الفائت ثم
انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا المشروع يثبت به فيكون حسنا لحسنه وصح الامر بايجاب البدل وان لم يثبت شرطه
وهو عدم ملك الاصل اذا كان الشرط مما يثبت بالايجاب مقتضى كالامر بالاعتاق صح وان لم يثبت ملك العبد لانه مما يثبت مقتضى الايجاب
به فاذا اعتق ثبت الملك له شرطا او لا ثم العتق كما لو صرح بالشراء او بالاعتاق فكذا ههنا يزول ملك الاصل ضرورة الاقتضاء ثم يترتب عليه
ملك البدل كالتوابع مما ينقض على الاول الى ضمان ونسلم ان الغصب موجب للملك في البدل كالبيع الا انه اوجب القضاء والشرط آخرا
فان قيل سلمنا انه بدل العين الا انه بدل خلافة لا بدل مقابلة لان في بدل المقابلة قيام المبدل شرط كالثمن مع المثمن لتقابل
البدلين وفي بدل الخلافة المشروط عدم الاصل ليقوم الخلف مقامه كالتيمم مع الوضوء والاعتداد بالاشهر مع الاعتداد بالاقراء فيهما
عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة وفي بدل الخلافة اذا ثبت القدرة على الاصل سقط حكم الخلف كالقدرة على الماء اذا حصلت
سقط التيمم وههنا اذا عاد العبد من الاباق وجاءت القدرة على الاصل فوجب ان يسقط اعتبار الخلف قلنا نحن لا نسلم انه بدل
خلافة ولكن نحتاج الى ازالة الاصل عن ملكه حال ما يقضي القاضي بادخال البدل في ملكه احترازا عن اجتماع البدل والمبدل في ملك واحد فاذا
دخل البدل في ملكه وزال الاصل عن ملكه ووقع الفراغ عنه لا يلتفت الى حصول القدرة بعد ذلك لانه بعد حصول المقصود بالبدل فلا يعود

سقوط اعتبار البدل كمن تيمم وصلى ثم قدر على الماء **قوله** وشرط الشيء يتبعه لانه يثبت لتصحيح الغير لان يثبت بنفسه مقصودا ولهذا يثبت المشروط ويسقط بسقوطه كالطهارة للصلاة فصار ثبوت الملك للغاصب الذي هو شرط اصلا لحسنه الحكم الشرعي الذي هو مشروط وهو الضمان وان صح ان لم يثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب ثم اجاب الشيخ رحمه الله عن فصل المدبر بوجهين تقرير الاول انا نقول في فصل المدبر بزوال ملك المغصوب عن ملك المغصوب منه بعد تقرر حقه في القيمة تحقيقا للشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو ظهر المدبر بعد ذلك يظهر ان كسبه كان للغاصب دون المغصوب منه ولكن لا يدخل في ملك الغاصب صيانة لحق المدبر فان حق العتق ثبت له بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال عنه لكن لا يحتمل الانتقال والنقل الى كان لتحقق الشرط مثل هذا القدر ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه **قوله** في ملك المشتري اراد به الغاصب لانه بمنزلة المشتري عند اداء الضمان وتقرير الثاني ان في المدبر القيمة ليست ببدل عن العين لانه هو شرط وهو انعدام الملك في العين متعذر في المدبر فيجعل بدلا خلفا عن النقصان الذي حل بيده ولكن هذا عند الفرورة ففي كل محل يمكن اثبات الشرط لا يتحقق الفرورة فيجعل بدلا عن العين واذا تعذر اثبات الشرط يجعل خلفا عن النقصان الذي حل بيده ونظيره فصلان احدهما ضمان العتق فانه بمقابلة العين في كل محل يحتمل اتحاد شرطه وهو تمليك العين وفيما لا يحتمل اثبات الشرط كالمدبر ولم الولد عندهم لا يجعل بدلا عن العين وكذلك ضمان الصلح فانه اذا اخذ القيمة بالتراضي كان الماخوذ بدلا عن العين في كل محل يحتمل تملكه وفي كل محل لا يحتمل تمليك العين يجعل الماخوذ بمقابلة الجناية التي حلت بيده وكذلك اذا اخذ القيمة بقضاء القاضي كذا في المبسوط **قوله** فالطريق الاول اي جعل الضمان مقابلا بالعين واثبات الملك فيه ثابت مقرر ولا يجوز العدول عنه من غير ضرورة وهذا اي جعله مقابلا بقطع اليد جائز اي ممكن محتمل يجوز المصير اليه عند الضرورة كالمجاز مع الحقيقة ولا يترك الحقيقة من غير ضرورة ويصار الى المجاز عند الضرورة **قوله** واما الزنا فلا يوجب هذا اي ورد نقضا على ذلك الاصل بالطريق الذي مر ذكره فقال نحن لا نوجب حرمة المصاهرة بالزنا من حيث انه زنا ولكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من حيث انه سبب للماء اي كالوطي الحلال والماء سبب لوجود الولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمات بيانه ان اصل هذه الحرمة في الوطي الحلال ليس لعين الملك ولكن باعتبار البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المراة في الرحم ويصيران شيئا واحدا ويثبت حكم الاتحاد ويتولد منه الولد ويرث من الواطي والماء بعضه وكذا من الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضهما مختلطا ببعض فيثبت حكم البعضية التي بينهما وبين امهاتها وبناتها والبعضية التي بين الواطي وابنائه لانه كل الماء الذي هو بعضهما واذا ثبت للماء بعضهما تعدت البعضية اليهما ثم لما صار مثل الماء اي ما التحق بها بكرامات البشر من جملتها حرمة المحارم فيثبت الحرمة في حق البعضية اعني يحرم عليه بنات الموطوءة وامهاتها وآباء الواطي وابناؤه للبعضية الحقيقية التي بينه وبينهم ثم يتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدي البعضية منه اليهما اي يتعدى حرمة آباء الواطي وابنائه بواسطة جزء الولد الى المراة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منها الى الرجل فيصيرون كلهم محارم الرجل والمراة بعضا للاخر بواسطة لان جزءه صار جزءا امها اذا الولد يضاف بكماله اليها وجزءها صار جزءا منه اذ يضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد على هذا التحقيق سبب لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التي حصلت بينهما بواسطته والدليل على صحة ما ذكرنا ما في المغني تعليل عمر رضي الله عنه في عدم جواز بيع امهات الاولاد حيث قال كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن ثم اقيم الوطي مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر وهو سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كانه حاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط وكما ان الوطي الحلال مفض اليه فكذا الحرام مفض اليه من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة وكان ينبغي ان يثبت الحرمة بين الواطي والموطوءة ايضا لان كل واحد منهما صار بعضا للاخر والاستمتاع بالبعض حرام بقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك الاية ولقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون الا انا تركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل لما سقطت حقيقة البعضية في حواء حين خلقت من آدم عليه السلام حتى حلت حواء لآدم عليه السلام وقد خلقت من حقيقته وجرت عليه بنتيهم مثل البعضية لا تختلف بالحل والحرمة فلا تختلف حكمها وانما تختلف حكم مثل البعضية بالحل فان الماء البذر انما يكون جزءا في المحل الذي خلق منبتا له وذلك الحرث لا الدبر الا انه اتيان في دبر المراة يوجب الحرمة عند بعض المشايخ بشهوة وانه سبب للوطي الذي هو حرث في النار ولا يتصور من الرجل سبب الوطي كل حرث والبعضية في الحرث تمام يتصل به لا يكون علة للحرمة كذا في الاسرار فلهذا قلنا لا يثبت الحرمة باللواطة ولا بوطي الميتة ولا بوطي الصغيرة وشبهه بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث هو زنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة كما قال ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو مباح من هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث لكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور الا ترى انه في جانبها الفعل زنا يرجم عليه واذا حبلت منه كان الكل الولد من الحرمة ما لغيره من بني آدم ويكون نسبه بامه ثابتا منها ويحرم هي عليه وسوق في رحم الام الى ان يلد وسقطه الرضاع وثبوت هذا كله بطريق الكرامة لانه حرث لا لانه زنا فكذلك ههنا واعلم ان يثبت النسب في جانبه لان المقصود من الانتساب التشرف والاعتضاد وذلك بالنسب اليه **فان قيل** فعلى ما ذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه مباحا من وجه وهذا اقوال باطل فانه لو كان كذلك لا يجب الحد به كما في الجارية المشتركة **قلنا** هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه ولكن من حيث كونه سببا للبعضية ليس بمحظور ويجوز ان يثبت للفعل جهتان احدهما مشروع والاخر محظور كما في وجوب الحد من حيث كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبوت وصف الفعل لا يقدح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة ولا يوقع خللا فيه لانه موجب للحد فيجب الحد ويمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة في باب الحد لتعذر الاحتراز عنها وبعض اصحابنا قالوا الحرمة ههنا بطريق العقوبة كما يثبت حرمان الميراث في حق القاتل عقوبة والاصل هو لي مع فيظلم من الكن هذا دوا الا ه وعلى هذا الطريق تعولون الحرمة لا يثبت في الاباء المخلوقة والماء ولكن هذا فاسد فان التعليل لتعدية حكم النص الا انه يحكم اخر سوى المنصوص عليه فان ابتداء الحكم لا يجوز اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة فانما يجوز التعليل لتعدية تلك الحرمة الى الفروع لا لاثبات حرمة اخرى **قلت** واما اختيار بعض مشايخنا هذا الطريق لان ثبوت هذه الحرمة الى الفروع لا يثبت لما كان بطريق الاحتياط كان الاحتياط في اثبات حرمة المناكحة والمسافرة والخلوة جميعا لما قالوا فيما اذا كان الرضاع ثابتا غير مشهور بين الناس لا يحل المناكحة ولا الخلوة والمسافرة ايضا للاحتياط والاحتراز عن التهمة ومذهبنا في هذه المسئلة مذهب عمر وعلي وابن مسعود وابي بن كعب رضي الله عنهم وذكر الامام البرغري ان في المسئلة اجماع الصحابة رضي الله عنهم وكذا ذكر القاضي ابو زيد فقال ويدل له اجماع الصحابة او ما يقرب منه بما ذكرنا خرج الجواب عن الحديث الذي استدل به الشافعي فانا لا نجعل الحرام محرما للحلال وانما يثبت الحرمة باعتبار ان الفعل حرث للولد وحرمة هذا الفعل لكونه زنا مع ان هذا الحديث غير مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كما اذا وقعت

قطعة تزرع نفعا فاما قليل وكالوطي بالشبهة ووطي الامة المشتركة ووطي الاب جارية الابن فان هذا الكل حرام يحرم الحلال لا لانه حرام
بل للمعنى الذي قلت فكذلك هاهنا **قوله** والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي الحرمات الاربع المذكورة والاعتبار
بالنظر الى حقوق الشرع والاعتداد بالنظر الى حقوق العباد انما هي في الولد لانه مخلوق بخلق الشرع والاعتبار والاعتداد انما
صنعه فلذلك يستحق هذا الولد جميع الكرامات التي استحقها المخلوق من الرسل كما ذكرنا ثم يتعدى الحرمات منها اي من
الولد الى الطرفين اي طرفيه وهما الاب والام لا غير ان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى منه الا الى الاب ولا الى حرمة امهات
الواطي وبناته لا يتعدى الا الى الام ولا يستقيم تفسير الاطراف بالابناء والاجداد والجدات كما هو مذكور في بعض الشروح
فافهم ويتعدى كل سببية بثبوت هذه الحرمة والمتمكن في يتعدى الثاني الى المفهوم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى
ما رجع اليه الضمير المتمكن في يتعدى الاول لان الحرمة لا يتعدى الى الاسباب والمراد بقيد لفظ يتعدى الا ان يكون فيه العقول
والى الاسباب اي اسباب الولد من النكاح والوطي والتقبيل والمس بشهوة خلافا للشافعي والنظر الى الفرج خلافا له ولابن ابي ليلى
وما يعمل بالقياس مقام غيره اي يعمل بطريق الخلافة والبدلية فانما يعمل بعمل الاصل اي بالمعنى الذي يعمل به الاصل من غير نظر الى
اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل كالتيمم والسفر والتقاء الختانين لما اقيمت مقام خروج النجاسة
وخروج المني والمشقة عملت عملها من غير نظر الى اوصاف نفسها وصلاحيتها للحكم وكالتراب لما اقيم مقام الماء في افادة التطهير
نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التراب الذي هو تلويث فكذلك هاهنا اقيم الزنا مقام الولد في معنى السببية فاخذ
حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة والقبح
لما ذكرنا وما روي انه عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلثة فذلك في مولود خاص لا انا فيه هذا وان ولد الزنا قد يكون اصلح
وان منفعته اعود الى الناس من ولد الرشدة كذا في طريقة الحجاج لعامة اي الزنا مقام ما لا يوصف وهو الولد بذلك اي بوصف
الحرمة في ايجاب حرمة المصاهرة اي قيامه مقام الولد واهدار وصف الحرمة في حق هذا الحكم خاصة لا في حق سقوط الحد **قوله**
واما سفر المعصية فمن جملة الرابعة المسائل التي ترد نقضا فاجاب وقال انه ليس من هذا الجنس بل هو منهي لمعنى في غيره مجاور
فلا يوجب ذلك صيرورته معصية لذاته وانتفاء مشروعيته كالوطي حالة الحيض والبيع وقت النداء والاصطياد بقوس الغير وهذا لان
خطاه انما صار سفر القصر مكانا بعيدا لا بقصد الاغاثة والبغي والتمرد على المولى الا ترى انه لو قصد ذلك المكان بلا قصد الاغاثة
صار مسافرا ولو قصد الاغاثة بدون ان يقصد مكانا بعيدا لم يصر مسافرا وان طاف الدنيا وكذلك اذا بدل قصده بقصد الحج ونحوه
او يكون عاصيا ولم يتغير السفر وكذا العبد اذا حج اذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من ان يكون عاصيا فتبين بهذا ان معنى المعصية مجاور
لهذا السفر فصلح سببا للرخصة **قوله** ولا يلزم على هذا اي على ما ذكرنا لان النهي عن الافعال الشرعية يوجب قبحا في غير المنهي عنه
حتى بقي مشروعا النهي عن الافعال الحسية حيث يوجب قبحا في عينها حتى لا يبقى مشروعة اصلا لان القول بكمال القبح الذي هو مقتضى النهي
في الافعال الحسية مع كمال المقصود وهو ان يكون الفعل مقصود الوجود من العبد ليستحق الابتلاء على ما قلنا لان الافعال الحسية لا ينعدم
بصفة القبح **قوله** والنهي اي المطلق منه في صفة القبح ينقسم انقسام الامر في صفة الحسن تحقيقا للمقابلة اذ النهي مقابل الامر
قبيح لعينه وضعا وهو قسمان قسم لا يحتمل ان يسقط القبح عنه بحال كالكفر وهو على مقابلة الايمان وقسم يحتمل ذلك كالكذب فان قبحه يسقط

مكرها



في اصلاح ذات البين والحرب وارضاء المنكوحة لما ورد به الاثر في مقابلة الصلوة وما الحق ملحقا بالقسم الاول مثل بيع الحر والمضامين
ومثل الصلوة بغير طهارة فان البيع في نفسه مما يتعلق به المصالح ولكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال العقد والحر ليس
بمال وكذا الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيعه عبثا لحلوله في غير محله كحوض ما طيب واكل ما لا يتغذى به وكذا الشرع
قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طهارته عن الحدث فصار فعل صلوته مع الحدث عبثا لخروجه عن اهله كنحو كلام الطائر والمجنون
فالتحقا بالقبيح وضعا بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كذا في التقويم وهذا في مقابلة الصوم والحج والزكوة وما الحق بالمعنى في
غيره مجاورا ويقبل الانفكاك مثل البيع وقت النداء والصلوة في ارض مغصوبة وهذا في مقابلة الجهاد والصلوة على الميت واقامة الحد

## باب معرفة احكام العموم

العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله اي في جميع الافراد الداخلة تحته
قطعا ويقينا وقد فسرناهما في اول باب احكام الخصوص وهو مذهب اكثر مشايخنا وفيه قوله العام بعمومه الى ان يساوي الامر
والنهي والخبر في ذلك وعنده خلاف كما سنبينه وهذا اذا امكن اعتبار العموم فيه فان لم يمكن لكون المحل غير قابل له مثل قوله تعالى لا
يستوي الاعمى والبصير فحكمه التوقف فيه الى ان يتبين ما هو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة المجمل ولا يعمل فيه بقدر الامكان وعند خلاف
الشافعي **قوله** ولا يقضى على العام اي لا يترجح عليه مسوق قضي عليه حكم لان الراجح حاكم على المرجوح بل يجوز ان ينتسخ بالعام
اذا كان العام متاخرا في قوله مثل حديث العرنيين وهو ما روى انس بن مالك ان قوما من عرينة اتوا المدينة فاجتووها فامرهم
المقام بها لانه لم يوافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلعم بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من
ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا ومالوا الى الرعاة وقتلوهم واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلعم في اثرهم قوما فاخذوا
فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا قال الراوي حتى رايت بعضهم يكدم الارض بفيه من شدة العطش فهذا
حديث خاص لانه ورد في ابوال الابل وهو منسوخ عنده بعموم قوله عليه السلام استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه اذ البول اسم
جنس محلى باللام فيتناول ابوال الابل وغيرها ولو لم يكن العام متاخرا عن الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني اذ من شرط النسخ قال
انما صح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول وتاخر الثاني ولم يثبت ذلك فلم يثبت النسخ قلنا قد ثبت تقدم الاول بدليل ان
المثلة التي تضمنها ذلك قد نسخت بالاتفاق وهي كانت مشروعة في ابتداء الاسلام فدل انتساخه على تقدم الحديث ثم ثبت تقدم الحديث الثاني
بدليل بل فيه تحرز واحتياط ولا يعتبر **قوله** ومثل قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة يجب العشر ومثل ما اخرجت الارض
وكثيره عند ابي حنيفة بعموم قوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر وقال ابو يوسف ومحمد لا يجب العشر الا فيما يبلغ خمسة اوسق حملا لخبر
الوسق لما رويا والمراد من الصدقة العشر لان الزكوة تجب فيما دون خمسة اوسق اذا بلغت قيمته نصابا ولا تجب في خمسة اوسق اذا لم يبلغ
نصابا وكان هذا الحديث نصا والجواب لابي حنيفة ان العام في ايجاب الحكم مثل الخاص ثم اذا ورد في حادثة نصان يعرف
تاريخهما كان الثاني ناسخا ان كان هو العام ومخصصا ان كان هو الخاص بان قال لعبده اعط زيدا درهما ثم قال لا تعط
احدا شيئا كان نسخا للاول ولو قال لا تعط احدا شيئا ثم قال اعط زيدا درهما كان مخصصا وان لم يعلم تاريخهما يجعل العام
اخرا احتياطا وفيما نحن فيه كذلك كذا في الفوائد الظهيرية فهذا معنى قوله نسخ بقوله ما سقته السماء وذكر بعضهم ان ابا حنيفة انما عمل
بالحديث العام دون الخاص فيما ذكرنا لان الاصل عنده ان العام المتفق على قبوله اولى من الخاص المختلف في قبوله لانهما لما تساويا ترجح

بكونه متفقا عليه فقوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر متفق عليه لانه عمل به فيما وراء الخمسة وسكما تتفاوت الواجب عند قلة
المؤنة وكثرتها فاوجبنا العشر فيما سقته السماء ونصف العشر فيما سقي بدالية عملا بهذا الحديث وجعلنا الحديث الخاص مخصصا له
وابو حنيفة رحمه الله لم يعمل بالحديث اصلا وكان المتفق عليه اولى من المختلف **قوله** ولما ذكر محمد عطف على ما تقدم من الدليل
من حيث المعنى تقدير الكلام العام بمنزلة الخاص فيما قلنا ولا يعتبر بما قال ابو حنيفة كذا ولما ذكر محمد اذا اوصى بخاتمه لانسان
وبفصه لاخر في كلام موصول كانت الحلقة للاول والفص للثاني بالاتفاق واما اذا فصل فكذا الجواب عند ابي يوسف وعلى قول
محمد يكون الفص بينهما نصفين **وجه** قول ابي يوسف انه بايجابه في الكلام الثاني تبين انه اراد من الكلام الاول ايجاب
الحلقة للاول بدون الفص وهذا البيان صحيح وان كان مفصولا لان الوصية لا تلزم شيئا في حال حياته فيكون البيان الموصول
والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة او الغلة لاخر وكذا الدار مع السكنى والبستان مع الثمرة ولمحمد
رحمه الله ان **قوله** اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص جميعا وفي ايجاب الفص للثاني تخصيص لذلك العموم وتخصيص
العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا لا يكون تخصيصا بل يكون معارضا فكان كلام الثاني في الفص ايجابا للثاني وبقي
عموم الايجاب للاول على ما كان والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما في استحقاق الفص فيجعل بينهما نصفين
وليس الثاني رجوعا عن الاول كما لو اوصى بالخاتم للثاني بخلاف ما ذكر من المسائل لان اسم الرقبة والدار والبستان لا يتناول
الخدمة والسكنى والثمرة ولكن الموصى له بالرقبة انما يستحقه لان المنفعة تحدث على ملكه ولا حق للغير فيه فاذا اوجب الخدمة للغير لم
يبق للموصى له بالرقبة حق فلم يكن التعارض في الايجاب وكذلك السكنى والثمرة يوضح ما ذكرنا انه لو قال اوصيت بهذا الخاتم الا
فصه صح الاستثناء وصحة الاستثناء فيما اذا كان الكلام متناولا له اذ هو اخراج بعض ما وراء المستثنى ولو اوصى بالرقبة
الا خدمتها وبالدار الا سكناها والبستان الا ثمرتها بطل الاستثناء فعرفنا ان الايجاب لم يتناول هذه الاشياء حتى لم يعمل
الاستثناء في اخراجها فاذا اوجبها لاخر اختص بها لانه اوجبها وهكذا الخلاف مذكور في الهداية والمنظومة وكان قول الشيخ وهذا
قولهم جميعا محمول على انه ثبت عنده رواية عن الشيخين على وفاق قول محمد ويؤيده ما ذكر القاضي في التقويم وقد دلت
على هذا القول فتاويهم ومحاجتهم اما الفتوى فقد قالوا في رجل اوصى لرجل بخاتمه ثم اوصى لاخر بفصه فقد اسند القول اليهم من غير ذكر خلاف
وكذا ذكر شمس الائمة في الزيادات من غير ذكر خلاف لابي يوسف واعاد ذكره في المبسوط ويعرف الانسان في قوله ومثله الى الحرمة اصل الملك
اي كون العام مثل الخاص قولهم جميعا او الى قوله ولهذا يحتج الاول بالعموم والثاني بالخصوص **فسمى** الخاتم ليس بعام
حقيقة لانه لا يتناول افرادا متفقة الحدود بل الفص فيه بمنزلة الرأس من البدن والرجل من اسم الانسان ولا يصير الانسان
باعتبار هذه الاجزاء عاما فكذلك الخاتم لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم بطريق التبعية وفواته لا يخل
بالحقيقة ايضا لكن الزائد على الثلاثة من العام بهذه المثابة وقد يجوز الاستدلال بحقيقة عن الذات والاعراض لا انه نظير
للصفات حقيقة لان ذات العالم وصفاته منتزع عن النظر وكذا الواقع اجزاء العشرة والصفات ليست بجزء للذات وذات
في بعض النسخ ان العموم قد يطلق على اللفظ وان لم يكن عاما لتعدد ما يعتبر له اجزاء يصح افرادها حسا كالعشرة فان استثناء
بعضها يسمى تخصيصا وهو لا يجري الا في العام **قوله** وقالوا في العلماء الثلاثة في رب المال اذا اختلف المضارب ورب المال



في الخصوص والعموم فان كان قبل التصرف فالقول لرب المال على كل حال لان العموم لو كان ثابتا بالتنصيص او بالعادة ثم نهاه
رب المال عن العموم قبل التصرف عمل نهيه فههنا اولى فيجعل اختلافهما حجرا عن العموم وان كان بعد التصرف وقد ظهر ربح فقال
المضارب امرتني بالبز وقد خالفت فالربح لي وقال رب المال لم اسم شيئا فالقول قول رب المال والربح بينهما على الشرط
بالاتفاق وان قال المضارب وهو العامل خسران دفعت المال مضاربة بالنصف ولم تسم شيئا وقال رب المال دفعته اليك
مضاربة في البز وقد خالفت فالقول قول المضارب مع يمينه استحسانا عندنا وقال زفر القول قول رب المال وهو القياس
وهو قول الشيخ القول قول من يدعي العموم اشارة الى ما قلنا يعني انه مدعي العموم فالقول قوله فرق زفر بقول الاذن مستفاد
من جهة رب المال ولو انكر الاذن اصلا كان القول قوله فكذلك اذا اقر بصنع دون صنع كالمعير مع المستعير اذا اختلفا في صفة
الاعارة كان القول قول المعير والموكل مع الوكيل اذا اختلفا كان القول للموكل فكذا هذا ولنا ان مقتضى المضاربة العموم
لان المقصود تحصيل الربح ولا يتم ذلك الا باعتبار العموم في التفويض للتصرف اليه والدليل عليه انه لو قال خذ هذا المال
في العموم
مضاربة بالنصف يصح ويملك به جميع التجارات فعلم ان مقتضى مطلق العقد لم يصح العقد الا بالتنصيص على ما يوجب التخصيص كالوكالة
وهو معنى قول الشيخ لما وجب الترجيح بدلالة العقد واذا ثبت ان مقتضى مطلق العقد العموم فالمدعي لاطلاق العقد متمسك بما
هو الاصل والاخر يدعي تخصيصا زائدا فيكون القول قول من تمسك بالاصل كما في البيع اذا ادعى احدهما شرط الخيار او الاجل
**قوله** ولولا استواؤهما اي ولولا المساواة بين الخاص والعام لما وجب الترجيح اي ترجيح العموم منهما بدلالة العقد وهي ما ذكرنا
لان الترجيح يعتمد المساواة اذ لا ترجيح عند عدم المساواة بل لا يعمل بالادنى لانه لا يوازي الاعلى ولا يقاومه **قوله** العام الذي
لم يثبت خصوصه يعني العام من الكتاب والسنة المتواترة لا يحتمل الخصوص اي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لانهما ظنيان فلا
يجوز تخصيص القطعي بهما لان التخصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض القطعي مثل ما ذكرنا من عدم جواز التخصيص مذهب مشهور
من مذهب علمائنا وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة وقول بعض اصحاب الشافعي وهو قول ابي بكر وعمر وعبد الله بن عباس وعائشة رضي الله عنهم
فان ابا بكر جمع الصحابة وامرهم ان يردوا كل حديث يخالف الكتاب وعمر رضي الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس في المبتوتة انها لا تستحق النفقة
وقال لا نترك كتاب ربنا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وردت عائشة حديث تعذيب الميت ببكاء اهله وتلت قوله ولا تزر
وازرة وزر اخرى [illegible] الجصاص ذكره ابو اليسر واختاره القاضي الشهيد المروزي وهو ابو نصر الحسن بن احمد
بن علي الذي لا يه هو المعروف بالقاضي فاما ابو الفضل محمد بن احمد السلمي المروزي فمعروف بالحاكم الشهيد ما قلنا وهو ان
العام مثل الخاص في ايجاب الحكم قطعا **قوله** والدليل اي والدليل على ان تخصيص العام من الكتاب لا يجوز بخبر الواحد وبالقياس
ابدا قلنا ان المسلم اذا ترك التسمية على الذبيحة عامدا لا تحل الذبيحة عندنا لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومطلق
النهي يقتضي التحريم والمؤكد بحرف من لانه في موضع المبالغة فيقتضي حرمة كل جزء منه والهاء في قوله وانه لفسق ان كانت كناية
عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت كناية عن المذبوح فالمذبوح سمي فسقا في الشرع يكون حراما كما قال تعالى او فسقا اهل لغير
الله به وقال الشافعي يحل لحديث البراء وابي هريرة ان النبي عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم وعن عائشة رضي الله عنها
انها قالت قالوا يا رسول الله ان هنا اقواما حديث عهدهم بشرك ياتوننا بلحمان لا ندري يذكرون اسم الله عليها ام لا قال اذكروا

اسم اسم الله فكلوا وقال ولا متمسك لكم بالاية لان الناسي قد خص منها بالنص وهو ما روي انه عليه السلام سئل عمن ترك ناسيا فقال كلوه
فان تسمية الله تعالى في قلب كل امرئ مسلم فيخص العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة اياهما فان وجود التسمية في القلب حالة العمل
الظهر منه في حالة النسيان او يخصه بحديث عائشة والبراء فاجاب الشيخ عن ذلك وقال لانسلم ان الاية لحقها خصوص لان الناسي ليس
بتارك للذكر بل هو ذاكر فان الشرع اقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر بخلاف العامد للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في
الصوم واذا ثبت ان الناسي ذاكر حكما لا يثبت التخصيص في الاية فبقيت على عمومها ولا يجوز تخصيصها بالقياس ولا بخبر الواحد لما ذكرنا
ان الظني لا يعارض القطعي ولان التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد في اسم الجنس او الثلاثة في اسم الجمع
وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا به اصلا فلا يكون القياس او خبر الواحد معطلا
للنص وانه لا يجوز وهو انه لا يستقيم الحاق العامد بالناسي لانه عاجز مستحق للنظر والتخفيف والعامد جان مستحق للتغليظ والتشديد
فانما ثبت التخفيف في حقه اقام الملة مقام الذكر ولطفا عنه لا يدل على اثباته في حق العامد اذ لا فرق بين المعذور وغيره اصلا في الشرع في الذبح
وغير الذبح كما في اشتراط الذبح في المذبح يفصل بين المعذور وغيره وكما في الاكل في الصوم يفصل بين الناسي والعامد ولان الخلف انما يصار
اليه عند العجز عن الاصل كما في التراب مع الماء والعجز انما يتحقق في حق الناسي دون العامد ولان العامد معرض عن التسمية فلا يجوز ان يجعل
مسميا مع الاعراض عنها بخلاف الناسي فانه غير معرض واما حديث عائشة فدليلنا لانها سألت عن الاكل عند وقوع الشك في التسمية
وذلك يدل على انه كان معروفا عندهم ان التسمية من شرائط الحل واجابها النبي عليه السلام باباحة الاكل بناء على الظاهر وهذا لان المسلم لا يدع
التسمية عمدا لان السؤال كان عن لحم الاعراب المسلمين لم نشتري من سوق المسلمين يباح لنا التناول بناء على الظاهر وان كان يتوهم انه
ذبيحة مجوسي والحديث البراء محمول على حالة النسيان وقيل انه ذكر في بعض الروايات وان تعمد لا تحل كذا في المبسوط فان قيل
المراد من الاية ما ذبح لغير الله كما قال الكلبي او ذبائح المشركين للاوثان كما قاله عطاء او الميتة او المنخنقة كما قال ابن عباس
بدليل قوله تعالى وانه لفسق واكل متروك التسمية لا يوجب الفسق فانه تعليق بما احل بالاكل ودليل قوله عليه السلام وان الشياطين ليوحون الى
اوليائهم من المشركين ليجادلوكم وانما كانوا يجادلونهم في تحريم الميتة ويقولون انكم تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون مما قتل الله
لا في متروك التسمية وبدليل قوله تعالى وان اطعتموهم الاية وانما يلزم الاشراك اذا اطاع الكفار في اباحة الميتة لا في متروك التسمية قلنا
اكل متروك التسمية فسق ايضا حتى ان من يعتقد حرمته يفسق باكله ولا يقبل شهادته ولكن من اكل معتقد الاباحة انما لا يفسق لتاويله كما
لا يحرم الباغي عن الميراث بقتل العادل لانه يقتله متاولا ولا نسلم ان الاية بظاهرها وعمومها يتناول متروك التسمية عمدا والعبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب وقوله ان الشياطين الاية قلنا سلمنا ان هذا النص نزل على سبب نزول الاية مجادلتهم في الميتة الا انه السبع
اجاب بجواب اعم مما سالوا كما هو دأب الشرع وهي الحرمة على وصف شمل الميتة وغيرها وهو ترك ذكر اسم الله لان التحريم بوصف دليل على
ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة فتكون الاية بيانا ان الميتة حرمت لكونها متروك التسمية ولان هذا الوصف مؤثر في اثبات الحرمة
كالروح وصفة الموت مؤثر فيه فاذا حمل على الميتة وعلى ذبائح المشركين كما ذكر الخصم من غير اعتبار هذا الوصف المذكور كان فيه ابطال الوصف
المنصوص عليه وانه لا يجوز وقال شمس الائمة كان ابن عمر لا يفصل بين الناسي والعامد ويحرم المتروك ناسيا ايضا وهو قال مالك
واصحاب الظواهر وكان علي وابن عباس يفصلان بينهما كما هو مذهبنا فعلم انهم كانوا مجمعين على الحرمة اذا ترك التسمية عامدا وانما يختلفون

اذا تركها ناسيا وهي باجماعهم حجة ولهذا قال ابو يوسف متروك التسمية عامدا لا يسع فيه الاجتهاد ولو قضى القاضي بجواز
البيع فيه لا يجوز قضاؤه لانه مخالف للاجماع قوله ولذلك قوله تعالى ومن دخله كان امنا فان من جنى خارج الحرم بان قتل او زنى او قطع طريق
او وجب عليه قصاص او التجأ الى الحرم لا يقتل عندنا ولا يؤذى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر الى الخروج فيقتل
خارج الحرم لقوله تعالى ومن دخله كان امنا علق الامن بالشرط فيثبت عند وجود الشرط لا ان يكون ثابتا قبله فكان معناه وامنوه اي صار
امنا ولا يتحقق الامن الا بازالة الخوف وغير الجاني ليس بخائف فلا يتصور ثبوت الامن في حقه فعرفنا ان النص متناول للجاني
فيثبت الامن في حقه وقال الشافعي يقتل فيه لان الجاني قد خص من الاية بما روي ان النبي عليه السلام لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل
نفر منهم ابن خطل وهو جار متعلق باستار الكعبة فقتلوه وقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف
فانه لو كان عليه قصاص في الطرف فدخل الحرم استوفي منه في الحرم فلما لم يبطل ادنى الحقين بالحرم فاعلاهما اولى وبالقياس
على ما اذا انشأ القتل فيه فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجأ اليه قال ومعنى الاية وجب حجة فلهذا كان امنا من الذنوب التي
اكتسبها او من النار فاجاب الشيخ عن كلامه وقال لا يجوز تخصيص مثل هذا العام بالاحاد والقياس لانه لم يلحقه خصوص فيبقى
قطعيا فلا يعارضه الدلائل الظنية وذكر بعض مشايخنا ان التمسك بهذه الاية في اثبات الامن للجاني الملتجئ الى الحرم مشكل لان الضمير
البارز في دخله راجع الى البيت لا الى الحرم فان البيت هو المذكور الا انه وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك
ويثبت الحكم في دخول الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن
ولكن دخول الحرم لا يفيد فالالزام على بهذه الاية متعذر واختلف اصحاب الشافعي في الداخل في البيت فبعضهم قالوا
لا يصير امنا بالدخول في البيت ولكن لا يقتل فيه كي لا يؤدي الى تلويثه بل يخرج من البيت ويقتل وبعضهم قالوا يصير امنا بالدخول
فيه وان لم يأمن بالدخول في الحرم والاولى ان يقال ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله تعالى فيه ايات بينات الاية ومقام ابرهيم خارج
البيت في الحرم لانا نقول مقام ابرهيم ما قام فيه ابرهيم عليه السلام ويعبد وابرهيم كان يقوم في البيت والاولى ان يقال البيت لما صار مامنا
له صار الحرم مامنا ايضا تبعا لان الحرم حريمه لانا نقول حرمة التبع دون حرمة المتبوع ولا يلزم من كون البيت مامنا للجاني ان يكون الحرم
كذلك الا ترى ان لا يلزم من كونه قبلة الصلوة كون الحرم كذلك ومن الطواف حول البيت وجوبه حول الحرم ومن وجوب تنزيه البيت عن
النجاسات تنزيه الحرم عنها فكذلك هنا ولكن الصحيح هو الطريق الاول فان ثبوت الامن يعم البيت والحرم قال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما
امنا وقال تعالى اخبارا عن ابرهيم رب اجعل هذا البلد امنا ولهذا ثبت الامن للصيد بدخول الحرم ولا معنى للفصل بين البيت والحرم ولما
اعطي الحرم حكم البيت في الامن صار البيت والحرم بمنزلة شيء واحد فيما يمكن ان يجعل كذلك فجاز ان يكون الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا
قال تعالى فيه ايات بينات ولم يقل في حرمه ايات مع ان مقام ابرهيم خارج البيت وما قالوا ان المراد من مقام ابرهيم هو البيت باعتبار عبادته
فيه فاسد لان احدا من اهل التفسير واللغة لم يفسر بذلك ولانه تعالى قال فيه ايات بينات مقام ابرهيم فيكون مقام ابرهيم اذ هو عطف
بيان الايات وليس في كون البيت متعبدا اية بل هي ظهور اثر قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعبين وابقاؤه دون سائر ايات
الانبياء عليهم السلام لابرهيم خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء من المشركين واهل الكتاب في الملاحدة الوف سنة الا ترى انه قيل فيه ايات ولو كان
المراد ما قالوا لقيل هو ايات بينة مقام ابرهيم فثبت ان الطريق الاول صحيح ولا يلزم قصاص الطرف لان الاطراف في حكم الاموال على ما عرف والامر

شاما ذكرنا

يثبت للانفس فان قوله ومن دخله يتناول الانفس لا الاطراف لان الامان فيها يثبت تبعا للنفس حتى لو لجا الجاني على الطرف او المرتد
والكافر فاذا وجب القصاص في القطع بالجناية او السرقة لا يمنع استيفاءه الالتجاء لانه يستباح بخلاف طرف الصيد فانه بمنزلة
ذاته لان الصيد لا يبقى متوحشا بعد فوات طرفه وكان اتلاف طرفه اخراجا له عن الصيدية ولان الامن يثبت في نفس مقصوده وهو لا
علم لا ينفر صيدها الحديث وكذا الابلغ من انواع القتل فانه تعطيل لان النفس يتناول الداخل في الحرم وبالدخول يثبت الامان ولم يوجد
في حقه ولان الملتجي الى الحرم معظم حرمته بالالتجاء اليه فاستحق به الامن والمنتهك لحرمته فلا يستحق الامن واما قتل ابن خطل فقد كان
في ساعة احلت مكة للنبي عليه السلام كما ورد به الاثر واما الحديث الاخر فالصحيح انه لا يعيذ عاصيا والزنا انه ليس بعلم ثوابه وليس فيه ما يستجمل على
انه لا يسقط العقوبة **قوله** قال الشيخ ان العام يوجب الحكم لا على اليقين يعني موجب العام عنده ظني بمنزلة القياس وخبر الواحد فلا
يجوز تخصيص العام ابتداء بهما وجعل الخاص اولى بالمصير اليه من العام متقدما كان او متاخرا كما ذكر في الكتاب الاصلي ان الشافعي على هذا
ذلك تعارض خاص وعام رجح خبر العرايا على عموم قوله التمر بالتمر كيلا بكيل الحديث كما ذكر في الاصل وبيانه انه في اجاز العرية
وهو ان يبتاع الرجل ما على رؤوس النخل خرصا بمثل ما يعود اليه بعد الجفاف تمرا فيما دون خمسة اوسق لما روي انه عليه السلام رخص في العرايا
سأل زيد بن ثابت رضي الله عنه ما عراياكم هذه قال ان محاويج الانصار قالوا يا رسول الله ان الرطب ياتينا وليس بايدينا نقد
نبتاع وعندنا فضول من التمر فرخص لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نبتاع بخرصها تمرا فناكل مع الناس الرطب فرجح خبر الرخصة على الخبر
العام الذي ذكرنا وعندنا لا يجوز ذلك البيع لان ما على رؤوس النخل تمر فلا يجوز بيعه بالتمر الا كيلا بكيل عملا بالعموم ولان الحديث في حجة لا
لعمومه ولكنه متفقا على قبوله على الخاص المختلف في قبوله وحملت العرية التي رخص فيها على العطية وهي ان يهب الرجل ثمرة بستانه
لرجل ثم يشق على المعري دخوله في بستانه لمكان اهله فيه ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع في الهبة فيعطيه مكان ذلك تمرا مجذوذا بالخرص
ليندفع ضرره عن نفسه ولا يكون مخلفا للوعد وهذا عندنا جائز لان الموهوب لم يصر ملكا للموهوب له ما دام متصلا بملك الواهب
فما يعطيه من التمر لا يكون عوضا عنه بل يكون هبة مبتداة وانما سمي ذلك بيعا مجازا لانه في الصورة عوض يعطيه للتحرز عن خلف الوعد
واتفق ان ذلك كان فيما دون خمسة اوسق فظن الراوي ان الرخصة مقصورة على ما دون خمسة اوسق وكذلك رجح ان في قوله عليه السلام ليس فيما
دون خمسة اوسق صدقة على عموم قوله ما سقته السماء ففيه العشر كما رجح ابو يوسف ومحمد الا انه رجح نظرا الى خصوصه وعموم الاخر فان
الخاص عنده راجح على العام بكل حال وهما رجحاه باعتبار ان الناسخ لما لم يعرف بينهما جعلا كانهما وردا معا فجعل الخاص
مخصصا للعام حتى لو علم كون العام متاخرا كان ناسخا للخاص عندهما خلافا له **قوله** قال بعض الفقهاء الواجب التوقف
في كل عام حتى يقوم الدليل يعني على العموم او الخصوص ويسمون الواقفية وهم متفرقون فمنهم من قال ليس للعموم صيغة مختصة للعموم
لا يكون مشتركة بينه وبين غيره والالفاظ التي ادعاها ارباب العموم انها عامة لا تفيد عموما ولا خصوصا بل هي مشتركة بينهما او مجملة فيتوقف
في حق العمل والاعتقاد جميعا الى ان يقوم الدليل على المراد كما يتوقف في المشترك او المجمل والخبر والامر والنهي في ذلك سواء وهو مذهب
الاشعري وعامة المرجئة والبعض ابو سعيد البردعي من اصحابنا ومنهم من قال بثبوت اخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة
في صيغ الجمع ويتوقف فيما وراء ذلك الى ان يقوم الدليل ويسمون اصحاب الخصوص وهو مذهب ابي عبد الله البلخي من اصحابنا وابي علي الجبائي من المعتزلة
ومنهم من يتوقف في حق الكل في حق الاعتقاد دون العمل فقال الواجب ان نعتقد على الابهام ان ما اراد الله من العموم والخصوص حق ولكنه يوجب

يوجب العمل وهو مذهب مشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ ابو منصور ومنهم من قال بالفرق بين الخبر وبين الامر والنهي فتوقف في الخبر
واجرى الامر والنهي على العموم حكاه ابو الطيب عن ابي الحسن الكرخي ومنهم من توقف في الامر والنهي واجرى الاخبار على ظواهرها
في العموم فعند الفريق الاول لا يصح التمسك بعام اصلا وكذا عند الفريق الثاني فيما وراء اخص الخصوص وعند الفريق الثالث يصح
التمسك بظواهر العمومات في الاحكام لا في الاعتقادات لان المقصود منها العمل وهي توجب العمل وكذا اذا قال علي دراهم
لفلان فعند الفريق الاول والرابع لا يلزمه شيء الا بعد البيان كما لو قال علي شيء وعند الفريق الثاني يلزمه ثلاثة دراهم لانه اخص
الخصوص وكذا عند الفريق الخامس وهم ارباب العموم ايضا لان العمل بالعموم هاهنا متعذر فيصار الى اخص الخصوص ثم ما كان وجه
التوقف عند الفريق الاول الاجمال او الاشتراك اشار الشيخ في بيان شبهتهم الى المعنيين فاشار الى الاجمال بقوله اللفظ مجمل فيما
اريد به اي في معرفة المراد به فيه لان الاستغراق ليس من موجبات العموم ومن شرائطه عندكم على ما مر ذكره والدليل عليه انه يستقيم
ان يقرن به على وجه البيان والتفسير ما يوجب عموم الصيغة واحاطتها للجميع فيقال جاءني القوم كلهم اجمعون ولو كان العموم
والاحاطة موجب اللفظ لما استقام تفسيره بما هو عين موجبه كالخاص لا يستقيم ان يقرن به ما هو بيان موجبه بان يقال جاءني زيد كله او جميعه
ولما استقام ذلك عرفنا انه غير موجب اللفظ بنفسه واذا كان كذلك يكون البعض مرادا منه لا محالة وهو غير معلوم لان اعداد الجمع
مختلفة وليس بعضها اولى من البعض لاستواء الكل في معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتامل في صيغة اللفظ فيكون بمنزلة المجمل فيجب
التوقف فيه وحاصل الفرق ان قولنا جاءني زيد موضوعه الاصلي معلوم لكنه يحتمل غير ذلك بطريق المجاز وهو مجيء الخبر او الكتاب
اما الموضوع الاصلي في العام فالجمع وذلك يوجد في الكل وفيما دونه من الاعداد الى الثلاثة ومع ذلك يحتمل غير ما وضع له وهو الفرد
بطريق المجاز ولهذا يؤكد بما يقطع الاحتمالين اي احتمال المجاز واحتمال البعض فيقال جاءني القوم انفسهم كلهم او اجمعون وفي الاعلام
جاءني زيد نفسه كله او جميعه واذا كان الاشتباه والاحتمال في موضوعه الاصلي كان ذلك بمنزلة المجمل بخلاف الخاص واشار في
الاشتراك بقوله وقد ذكر الجمع اي صيغ الجمع واريد به البعض اي البعض الخاص مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس الاية كان ابو سفيان
واعد رسول الله يوم احد ان يوافي العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم فجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي
عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فذلك قوله تعالى الذين يعني المؤمنين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود وهو في قول النبي وانما هو
الواحد ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا لكم اي الجيش لقتالكم فاخشوهم ولا تاتوهم فزادهم ذلك القول ايمانا اي ثبوتا في دينهم
واقامة على نصرة نبيهم ولما استعملت هذه الصيغ في الخصوص لاستيعاب الاثنين كما استعملت في العموم بل استعمالها في الخصوص اكثر
فقل ما وجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة في المحاورات من العمومات ما لا يتطرق اليه تخصيص وصف بانه مشترك اذ الاصل
في الاستعمال الحقيقة كما قضينا باشتراك اسم العين بان رأينا العرب يستعملون لفظ العين في مسمياته استعمالا واحدا
متشابها فمن ادعى انه حقيقة في العموم مجاز في الخصوص فهو متحكم كمن ادعى على العكس واذا ثبت الاشتراك وجب التوقف لا محالة
حتى يتبين المراد والفرق بين الوجهين ان في الوجه الاول لا يمكن الوقوف على المراد الا بالبيان وفي الوجه الثاني قد يوقف عليه بالتامل
وبالبيان كما في المشترك **قوله** وجه القول الاخر بفتح الخاء وكسرها وهو القول باخص الخصوص انه لا وجه الى القول بالتوقف
لانه يؤدي الى اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل به فلا بد من ان يثبت به ما يتيقن انه تناوله اللفظ الثلاثة وهو الاخص في الجماعة

والواحد الجنس مستغرق الثبوت على التقدير ما عى تقدير ارادة العموم وتقدير ارادة الخصوص وتناوله للعموم محتمل فالعمل بالمتيقن
اولى وجعل اللفظ حقيقة فيه اولى من العكس وجه قول مشايخ سمرقند ان صيغ العموم موضوعة له في اصل الوضع ولكن
في عرف الاستعمال صارت مشتركة وورود هذه النصوص كان في الوقت الذي صارت مشتركة فلو اعتقدنا فيها العموم لا نامن
عن وقوع في الخطا لاحتمال ان يكون المراد منها الخصوص اذ اكثر العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف في حق العمل او
باخص الخصوص كما قالوا لا نامن من ان يؤدي ذلك الى ترك واجب او ارتكاب محظور اذ احتمال ارادة العموم قائم ايضا فقلنا
بالتوقف في حق الاعتقاد وبالعموم في حق العمل احتياطا ووجه قول من توقف على الخبر دون الامر والنهي ان الاجماع منعقد
على التكليف باوامر ونواهي عامة لجميع المكلفين فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر اذ ليس فيه
تكليف فوجب القول بالتوقف فيه بالدليل الذي يقال في الوجه الاول ووجه قول من عكس الامر ان احتمال الوجوب والندب
والتحريم والتنزيه في حقيقة الامر والنهي ومعنى الطلب والمنع قائم فيتوقف فيهما بخلاف الخبر لما ذكرنا من دليل ارباب العموم
قوله ووجه قولنا وان في ما علم لنا دليلا ارباب العموم كثير ولكن الشيخ اشار الى ثلثة منها الى الدليل المعقول والى اجماع
الصحابة فقوله المعنوم معنى مقصود الى قوله عبيد لا احرار اشارة الى المعقول وقوله والاحتجاج الى اخره اشارة الى الاجماع
اما بيان الاول فهو ان الاسماء وضعت دلالات على المعاني المقصودة وقد تحقق ان معنى العموم مقصود من العقلاء كمعنى الخصوص
والامر والنهي فلا بد من ان يكون له لفظ موضوع مختص به كساير المقاصد اذ الالفاظ لا تقصر عن المعاني التي بها التفهيم
الغير وهذا لان المتكلم باللفظ الخاص لو اراد في ذلك مراد لا يحصل باللفظ العام ولو تخصص الوضع ينبغي ان يحصل مراده بلفظ
موضوع وهو الخاص فكذا المتكلم باللفظ العام له مراد في العموم لا يحصل ذلك باللفظ الخاص ولا يتيسر عليه التنصيص على كل فرد
مما هو مراد باللفظ العام فلا بد من ان يكون لمراده لفظ موضوع لغاية قوله الا ترى متصل بقوله عن فانه يعني الدليل على انه
مقصود من الناس من عرفانه من اراد ان يعتق جميع عبيده حتى العوام عبيدي احرار ولا سبيل الى تحصيل هذا المقصود الا بالعموم
ثم جعل موجبه التوقف فانه يشد على المتكلم باب تحصيل مقصوده في العموم باستعمال صيغته اليه كما ذكرنا الاعم واعترضوا على
هذا الدليل فقالوا هذا قياس او استدلال واللغة تثبت توقيفا ونقلا لا قياسا ولئن سلم لذلك ولكن في الحكمة لا تلزم عصمة
واضع اللغة حتى لا يخالفوا الحكمة في وضعها الا ترى ان العرب قد عقلت الماضي والمستقبل والحال ثم لم يضعوا للحال لفظا خاصا حتى لزم
استعمال المستقبل فيه وكما عقلت الالوان عقلت الروايح ثم لم يضع للروايح اسامي حتى لزم تعريفها بالاضافة فيقال ريح المسك
وريح العود والالوان الدم ولون الزعفران بل يقال احمر واصفر ولئن سلمنا انهم وضعوا للعموم لفظا لا نسلم انهم وضعوا له لفظا
خاصا دالا عليه فقط فان العين موضوع للباصرة وذلك بصيغة الاشتراك بها ايضا لانهم استعملوه في عين الباصرة فكذلك صيغ العموم مشتركة
بين العموم والخصوص واما بيان الثاني وهو العمدة في الباب فهو ان الاحتجاج بالعموم اي بالعام عن السلف وهم الصحابة وهو بعدهم
امر الدين متواترا اي ثابت فقد اختلف علي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم في المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال علي
انها تعتد بابعد الاجلين لان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا اي تعتد ذوات الاقراء وقيل عشرا ذهابا الى الليالي والايام داخلة فيها تقتضي انها تعتد باربعة اشهر وعشر وقوله

تقصدهم



واولات الاحمال اي ذوات الاحمال من النساء اجلهن ان يضعن حملهن اي عدتهن وضع حملهن يقتضي انها تعتد بوضع الحمل والتاريخ
غير معلوم فوجب القول بابعد الاجلين احتياطا وقال عبد الله بن مسعود انها تعتد بوضع الحمل لا غير لان قوله واولات الاحمال
متاخر النزول عن قوله والذين يتوفون الاية حتى قال من شاء باهلته عند الحجر الاسود ان سورة النساء القصرى يعني سورة
الطلاق نزلت بعد الاية التي في سورة البقرة وانه يتناول المتوفى عنها زوجها كما يتناول غيرها فصار بعمومه ناسخا لما تقدم
وهو قوله يتربصن بانفسهن الاية فلهذا اوجب عليها الاعتداد بوضع الحمل لا غير قوله فصار ناسخا اي صار قوله
واولات الاحمال ناسخا لما في الاية التي في سورة البقرة واعلم ان كل واحد من النصين بالنسبة الى الاخر عام من وجه خاص من وجه
فقوله واولات الاحمال عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها وغيرها خاص من حيث انه لا يتناول الا اولات الاحمال وقوله
والذين يتوفون منكم الاية خاص بالنسبة الى الاول من حيث انه لا يتناول الا المتوفى عنها زوجها عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها
زوجها حاملا او غير حامل فنسخ قوله واولات الاحمال بعمومه حكم هذا النص الخاص النسبي في حق الحامل لكونه متاخرا عنه لان من قوله
فصار ناسخا للخاص مبني على ما ذكرنا ان كل واحد من الفريقين الا عمل بالعموم كما هو موجب المذهب الا ان احدهما جمع بين النصين لعدم علمه
بالتاريخ والاخر عمل بالمتاخر لمعرفته به وكذلك اختلف علي وعثمان رضي الله عنهما في الجمع بين الاختين وطيا بملك اليمين فقال علي يحرم ذلك لان
قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يوجب تحريم لان الجمع بين الاختين يوم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي فلان يحرم الجمع بينهما وطيا بملك اليمين
كان اولى وقوله جل ذكره او ما ملكت ايمانكم يوجب حلها وكان الاخذ بما يحرم اولى احتياطا ووافق عثمان رضي الله عنه في ان النص يوجب ان التحريم
والتحليل الا انه رجح الموجب للحل باعتبار الاصل فعمل كل واحد منهما بالعموم ولا يقال المبيح عبارة والمحرم دلالة فلا تعارض لان
لانا نقول قد خص من المبيح الام المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة وغير ذلك فكان ادنى من القياس فتعارضا بل يترجح
على ما نقول المحرم ثابت بالعبارة ايضا فان قوله وان تجمعوا بين الاختين يتناول الجمع من حيث النكاح والوطي جميعا وكذلك قد اشتهر
الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضي الله عنهم في الوقائع من غير نكير احد فانهم عملوا بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فاستدلوا به على ارث
فاطمة رضي الله عنها حين نقل ابو بكر نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة واحتجوا بقوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة وبقوله
ولا تقتلوا وذروا ما بقي من الربا ولا تقتلوا انفسكم ولا تقتلوا الصيد الاية وقول علي لا وصية لوارث ولا تنكح المراة على عمتها الى غير ذلك
من نواهي لا نورث القاتل لا يقتل والد بولده الى غير ذلك مما لا يخصى على العموم ويدل عليه انه لما نزل قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المومنين
الاية قال ابن ام كلثوم وكان ضريرا يا رسول الله ولست ممن لا يستطيع من المومنين فنزل قوله تعالى غير اولي الضرر فعقل الضرير عموم
لفظ المومنين ولما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله الاية قال بعض الكفار انا اخصمكم محمدا وقال عبد الله الكلبي وعبد
المسيح ابن ليكونوا حصب جهنم فانزل الله ان الذين سبقت لهم الاية فبينها على التخصيص ولم ينكر النبي عليه السلام واصحابه تعلقهم بالعموم
وقالوا لم اسند اللفظ مشتركا او مجملا ولما نزل قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قالت الصحابة فاينا لم يظلم نفسه فبين النبي
عليه السلام ان المراد به ظلم الشرك والكفر واحتج عمر على ابي بكر رضي الله عنهما في قتال مانعي الزكاة امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فقد احتج ابو بكر
بقوله عليه السلام الا بحقها ولم ينكر عليه التعلق بالعموم هذا وامثاله لا تنحصر حكايته فثبت بهذا ان القول بالعموم مذهب السلف وهو بعدهم
قبل ظهور الواقفية متواتر في ذلك عنهم بالنقل المستفيض وانهم كانوا يجرون الفاظ الكتاب والسنة على العموم الا عند قيام الدليل على التخصيص

فانهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم ولكان القول بالوقف ثابتا وتعيين المخصوص محالا لاجماع السلف وتحقيقه ان ثم
قال الامام الغزالي في الطريق المختار في اثبات العموم عندنا ان الحاجة الى صيغة يدل على معنى العموم لا تختص بلغة العرب بل هي
ثابتة في جميع اللغات ويبعد ان يغفل عنها جميع اصناف الخلق فلا يصنعونها مع الحاجة اليها ويدل على وضعها توجه الاعتراض
على عاصي الامر العام وسقوط الاعتراض عمن اطاع ولزوم النقض والخلف على الخبر العام وجواز بناء الاستحلال على المحلل
العام فهذه اربعة امور يدل على الغرض وبيانها ان السيد اذا قال لعبده من دخل اليوم داري فاعطه رغيفا او درهما فاعطى
كل واحد لم يكن للسيد ان يعترض عليه وان عاتبه في اعطاء واحد من الداخلين وقال لم اعطيته فقال لانه داخل وهو قصير وانا اردت
الطوال او هو اسود وانا اردت البيض فللعبد ان يقول لما امرتني باعطاء من دخل وهذا دخل فالعقلاء اذا سمعوا في اللغات
كلها رأوا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها وقالوا للسيد انت امرته باعطاء من دخل وهذا قد دخل ولو انه اعطى الجميع الا واحدا
فعاتبه السيد وقال لم لم تعطه فقال العبد هذا طويل او ابيض وكان لفظك عاما فقلت لعلك اردت القصار او السود استوجب
التأديب بهذا الكلام وقيل له ما لك والنظر الى الطول واللون وقد امرتك باعطاء الداخل فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع
وتوجهه على العاصي واما النقض على الخبر فهو ما اذا قال ما رأيت اليوم احدا وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفا منقوضا وكذبا فان
قال اردت به احدا غير تلك الجماعة كان مستنكرا وهذه احدى صيغ العموم فان النكرة في النفي تعم عند القائلين بالعموم ولذلك لما
ادعوا وقالوا ما انزل الله على بشر من شيء قيل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى اورد هذا نقضا على كلامهم فان لم يكن عاما فلم ورد النقض عليهم
فانهم ارادوا غير موسى فلم يلزم دخول موسى تحت اسم البشر واما الاستحلال بالعموم فهو اذا قال الرجل اعتقت عبيدي او امائي
ومات عقيبه جاز لمن سمعه ان يزوج من عبيده ويتزوج باي جارية شاء بغير رضا الورثة واذا قال العبيد الذين في يدي ملك فلان
كان ذلك اقرارا محكوما به في حق الجميع وبناء امثال هذه الاحكام على العمومات في سائر اللغات لا ينحصر بخلاف ما لو قال اعتقت
عبدي غانما او طلقت زوجتي زينب وله عبدان اسمهما غانم وزوجتان اسمهما زينب يجب المراجعة والاستفهام لانه اتى باسم مشترك غانم
غير مفهوم فلو كان لفظ العموم مشتركا فيما وراء اقل الجمع ينبغي ان يجب التوقف على العبد اذا اعطى بعض من دخل الدار وينبغي
ان يراجع في الباقي وليس كذلك عند العقلاء كلهم فان قيل ان سلمنا لكم ما ذكرتموه فانما فهم بسبب القرائن فادعى عن
القرائن فلا نسلم واني فهموا ان صيغة عبيدي وجواري مستغرقة انما كان قطعا بالاتفاق على الجميع لو نسبه الى جرائن النفقة
ومن فهم اعطاء من دخل داري بقرينة اكرام الزائر قلت فليعد اضدادها فانه لو قال لا تنفق على عبيدي وزوجاتي كان عاصيا
بالاتفاق وقطعا بالتضييع ولو قال اضربهم لم يكن له ان يقتصر على ثلاثة بل اذا ضربهم جميعا عد مطيعا ولو قال من دخل
داري فخذ منه ساق العموم **قوله** وذلك عام كما اشار اليه احتج ابن مسعود وعلي بعموم الآيات عموم الاولى ظاهر وكذا
عموم الثانية وهي قوله وان تجمعوا بين الاختين اذ معناه وحرم عليكم الجمع بين الاختين وهو اسم جنس محلى باللام فيتناول الجمع نكاحا
ووطئا **قوله** ثم قال الشافعي الى آخره اختلف ارباب العموم في موجب العام فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين موجبه ليس بقطعي
وهو مذهب الشافعي واليه مال الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند وعند عامة مشايخ العراق موجبه قطعي كموجب الخاص
وتابعهم في ذلك عامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف والقاضي ابو زيد وثمرة الاختلاف يظهر في وجوب الاعتقاد وجواز تخصيصه بالقياس



وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتقد فيه العموم ولا الخصوص بل وعند الفريق الثاني على العكس تمسك من قال
بانه ليس بقطعي بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال ولا اعتبار بقطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قائم لانه لا يرد الا على
احتمال الخصوص في نفسه الا انه ثبت بالدليل انه غير محتمل للخصوص كقوله ان الله بكل شيء عليم لله ما في السموات والارض واذا كان الاحتمال
ثابتا في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجبه قطعا مع الاحتمال كالثابت بالقياس وخبر الواحد وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة
المجاز والنسخ غير قائم فيه ومع ذلك يثبت موجبه قطعا عندنا فيه لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص وكان الاحتمال
فيه اكثر واقوى فيجوز ان يؤثر في رفع القطع واليقين وتحقيق الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لان العموم باق
الى الثلاث بعد التخصيص لما ذكرنا ان العام بعد التخصيص لا يصير مجازا فيما وراءه واذا كان كذلك كان ارادة التخصيص بمنزلة
ارادة معنى آخر من الصيغة فيجوز ان يعتبر في رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كالمشترك اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر
كان احتمال ارادة المعنى الآخر معتبرا في رفع اليقين والقطع فاما احتمال ارادة المجاز في الخاص فيخرجه عن حقيقته واصله فكان على
خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل واما احتمال النسخ فذكر صدر الاسلام ان الخاص ينبغي ان لا يوجب شيئا ما لم يتفحص حتى يتأمل
فاذا تفحص عنه ولم يوقف على النسخ فقد زال الاحتمال فانه لا يتصور في زماننا ابتداء النسخ حتى لو سمع في زمن النبي عليه السلام كان الخاص يوجب
العمل لا العلم لتوهم الانتساخ واما ارادة الخصوص فموهوم في كل زمان وكل عام محتمل للخصوص في كل زمان فيوجب العمل دون العلم
ويدل على صحته رواية الصحابة والسلف اخبار الآحاد الخاصة في معارضة عموم الكتاب وتخصيص العموم بها وبالقياس وكان ذلك
اتفاقا منهم انه يوجب العمل دون العلم تمسك من قال بانه يوجب قطعا بان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند الاطلاق واجبا به حتى يقوم
وثابتا به لكن اللفظ حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز فاما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به اصلا لانه ارادة في باطن المكلف
وهي غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها فلا يعتبر الا ان يظهر دليل فقبل ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعا بمنزلة الخاص
فان ارادة المجاز لما كان غيبا عنا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل يوضحه
انه لو ورد صيغ العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة يدل عليه توهم التلبيس على السامع ويؤدي الى تكليف المحال وانه ممتنع فكذلك
فلا يجوز ورود العام عند ارادة الخصوص ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير دليل يفهم السامع منه مراد الخطاب قال الامام
ابو زيد الخصم مال الى ان الارادة معتبرة في حكم الحقيقة والمجاز واحتمال الارادة ثابت حال التكلم فثبت احتمال التغير به الا انا نقول
لما لم يكلفنا الشرع في الوسع سقط اعتبار الارادة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر دون ما لا يصل الينا من الارادة الباطنة
وبقي احتمال الارادة معتبرا في حق العلم فلا نعلم قطعا وانه كلام حسن ولكن يجب ان نقول كذلك في حقيقة الخاص مع مجازه
والجواب عنه ان الله تعالى لما لم يكلف ما ليس في وسعنا وليس في وسعنا الوقوف على الباطن الا بدليل ظاهر قام الجهل بالباطن
حجة اصلا في حقنا وسقط اعتباره في حق العمل والعلم جميعا وجعل الحكم ما ظهر به الباطن ولهذا كان سببا لثبوت الحجة في الحقيقة اقام
للسبب الظاهر مقام ما هو حكم باطن تيسيرا على العباد كما اقام البلوغ مقام اعتدال العقل وكما اقام دليل المحبة والبغض وهو الاخبار
مقام حقيقتهما حتى سقط اعتبار الاعتدال فلم يخاطب الصبي وان اعتدل عقله وخوطب البالغ وان لم يعتدل عقله وكذا سقط اعتبار
حقيقة المحبة والبغض وصار كانه قال ان اخبرتني انك تحبينني او تبغضينني فانت طالق فيتعلق بالاخبار صدقا او كذبا فكذا هاهنا

قال المصنف في بعض تصانيفه وانما سقط اعتبار الاداء في حق العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم اي
الاعتقاد عمل القلب والقلب اصل والعمل يقوم بالجوارح وانها تابعة للقلب فلما سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى لكن يرد
على خبر الواحد والقياس فان اعتقاد الاحتمال فيهما ساقط في حق العمل ثم لم يسقط في حق العلم بالاتفاق فكذا ههنا قوله
والجواب عما احتج به الطائفة الاولى يعني الواقفية انا نجعل اي العام موجبا وضعا وهو العموم قطعا عند عدم دليل الخصوص
لانه محكم فيما وضع له اي فيما وضع له يحتمل نوع احتمال لارادة الخصوص فكان محتملا لان يراد به بعضه اي صالحا في ذاته لذلك
وقد حققنا هذا في اول باب احكام الخاص عما يحتمل اي يقطع بالكلية باب الاحتمال اي صلاحيته لان يراد به بعضه ليصير محكما
اي غير قابل للمعنى الاخر يعني انما صلح توكيدا مع انه بدون التوكيد يوجب العموم والاصل ليصير محكما لا كما ظنه الخصم انه مجمل او مشترك
فيصير بهذا التوكيد مفسرا او يكون هذا التوكيد لازالة احتماله وتعيين لبعض مسمياته كالتخصيص يحتمل المجاز فيؤكد بما يقطع
احتمال المجاز لا لاحتمال ... ومثال جاني زيد نفسه لانه قد يحتمل غير المجي اي غير مجي زيد بل يحتمل مجي خبره وكتابه وانما لم يتوهم
لجواز ارادة الخصوص لان فيما ذكر جواب عما احتجوا به واما سوينا اي سوينا بين الخبر والامر والنهي لان ذلك حكم صيغ العموم
وهي موجودة في الكل فلا وجه الى الفرق بين الخبر وغيره وقوله الفارق الاجماع منعقد على التكاليف باوامر ونواهي عامة
قلنا فكذا الاجماع منعقد على التكليف باخبار علم جميع المكلفين على معنى كونهم مكلفين بمعرفتها لقوله تعالى وهو بكل شي عليم
وكذا كل عمومات الوعيد والوعد لمعرفتها يتحقق الانزجار عن المعاصي والانقياد للطاعات ومع التساوي في التكليف لا معنى
للوقف والله اعلم **باب العام اذا لحقه الخصوص** اعلم ان التخصيص لغة تمييز بعض الجملة بحكم ولهذا يقال
خص فلان بكذا وفي اصطلاح هذا العلم اختلف عبارات الاصوليين فيه فقيل تخصيص العموم بيان ما لم يرد باللفظ العام وقيل هو
اخراج ما تناوله الخطاب عنه وقيل هو تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم انما هو الخصوص وقيل هو قصر العام على
بعض مسمياته وفي كل هذه العبارات كلام والحد الصحيح على مذهبنا ان يقال هو قصر اللفظ العام على بعض افراده بدليل
مستقل مقترن واحترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما اذ لا بد عندنا في التخصيص من معنى المعارضة وليس في الصفة
ذلك ولا في الاستثناء لانه لبيان انه لم يدخل تحت الصدر وليس الحكم في الاستثناء حقيقة في العام وانما الحكم في التخصيص حقيقة
الا في العام ولهذا لا يتغير موجب العام بالاستثناء المعلوم بالاتفاق ويتغير بالاستثناء المجهول بلا خلاف وبقولنا مقترن عن الناسخ
فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا ويتفرع على حقيقة الكل بعد ان شاء الله ثم التخصيص يجوز في جميع الفاظ
العموم سواء كان امرا او نهيا او خبرا وذهب شذوذ لا يعبا بهم الى امتناعه في الخبر كامتناع النسخ فيه ولانه يوهم الكذب وهو ضعيف لان
اللفظ لما احتمل نفيه التخصيص كان قيام الدلالة عليه دافعا للوهم والتخصيص ليس من النسخ في شي كيف وقد وقع التخصيص في الخبر في كتاب
الله تعالى كما وقع في الامر والنهي قال الله تعالى ما يذر من شي اتت عليه الا جعلته كالرميم وتدمر كل شي وما استثنى الريح على ... الارض ثم الجبال
كالرميم ولم يهلك ... كل الاشياء واذا عرفت هذا فاعلم ان الاصوليين اختلفوا في العام المخصوص في فصلين احدهما ان العام بعد التخصيص
هل يبقى عاما في الباقي بطريق الحقيقة ام يصير مجازا والثاني انه هل يبقى حجة بعد التخصيص ام لا اما الاول فقد قيل الاختلاف فيه مبني على ان
الشرط العام الاستيعاب ام نفس الاجماع فمن شرط فيه الاجماع دون الاستغراق قال انه يبقى حقيقة في العموم بعد التخصيص الى ان ينتهي



الى ما دون الثلاثة يصير مجازا ومن شرط الاستيعاب قال يصير مجازا بعد التخصيص وان خص منه فرد واحد لان الكل ينتفي بانتفاء
جزوه فلا يبقى بها ما ضرورة ... قول من صار مجازا لا يصح الاستدلال بعمومه بعد التخصيص لانه لم يبق عاما وقيل بل هو ...
مبتداه سواء كان شرط العموم الاجتماع او الاستيعاب بان عامة شرائط الاستيعاب جعلوه حقيقة في الباقي بعد التخصيص وذهب بعض
من شرط الاستيعاب الى انه اجتماع جهة الحقيقة وجهة المجاز فهو من حيث انه يتناول بعض المسميات كما يتناول قبل التخصيص كان حقيقة
ومن حيث انه اختص بها وقصر عما عداها كان مجازا والاقوال في هذا الفصل كثيرة تعرف بيانها وشرح وجوهها في غير هذا الكتاب
اما الفصل الثاني وهو الذي عقد الباب لبيانه فنقول اختلف الاصوليون في كون العام المخصوص حجة فذهب الشيخ ابو الحسن
الكرخي وغيره الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا
اهل الذمة او مجهولا كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما وقال عامتهم ان كان المخصوص
مجهولا سقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف فيه الى البيان وان كان معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان ثم قال بعضهم كما
قبل التخصيص يبقى عاما قطعيا حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ومنهم من قال انه موجب ظني يبقى عمله ظنيا وحاصل هذا القول
ان تخصيص المعلوم لا يورث في العام اصلا وذهب بعضهم الى ان المخصوص ان كان معلوما بقي العام بعد التخصيص فيما وراءه على ما
كان وان كان مجهولا سقط دليل الخصوص وبقي العام موجبا حكمه في الكل كما كان قبل لحوق دليل الخصوص به والى هذا القول
مال الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقته وفيه اقوال اخر صفحت عن ذكرها كما اعرض المصنف عنه قوله بقي من العمومات اي
بالذي ما دون ثمن المجن حفص ... وذلك مجهول ولهذا وقع الاختلاف فيه فقيل ربع دينار وقيل ثلاثة دراهم وقيل
عشرة دراهم وحرمة الربوا وهذا مجهول لانه مجمل وبعدما التحق الخبر به لم يزل الجهالة عنه بالكلية لانه ثبت به ان الربوا يجري في
الاشياء الستة ولم يثبت انه مقتصر عليها ولهذا قال بعض الصحابة خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا واذا
بقيت الجهالة لا يجوز التمسك عندهم بقوله تعالى واحل الله البيع وكذلك اي وكاية السرقة والبيع نصوص الحدود وهي مواضع الزانية
والزاني والسارق والسارقة والذين يرمون المحصنات ثم ... اذا ... لان مواضع الشبهة منها مخصوصة بقوله عليه السلام ادرؤا
الحدود ما استطعتم وقد تلقته الامة بالقبول فيجوز التخصيص به وقيل اي فيما خص وهو مواضع الشبهة جهالة اي لا نعرف انه
شبهة معتبرة ولهذا اختلفوا فيها ولو لا ان المعلوم ظاهر لما وقع الاختلاف فيه وعلى القول الثالث يصح الاحتجاج بكل عام
سواء خص منه شي او لم يخص ولم يذكره الشيخ لظهوره قوله والصحيح من مذهبنا والدليل على ان المذهب ما ذكره الشيخ ان ابا
حنيفة رضي الله عنه استدل على فساد البيع بالشرط بنهي النبي عليه السلام عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص فان شرط الخيار قد خص منه واحتج
على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام الجار احق بصقبه وهذا عام قد دخله خصوص فان الجار عند وجود الشريك لا يكون
احق بصقبه واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض وقد خص منه بيع المهر قبل القبض
وبيع الميراث قبل القبض وبيع بدل الخلع والكرخي خص بهذا العام بالقياس فعرفنا انه حجة للعمل غير انه لم يكن موجبا قطعا لان
القياس لا يكون موجبا قطعا فكيف يصلح معارضا لما يكون قطعيا كذا ذكر شمس الائمة وما ذكر يصلح دليلا على المذهب في المخصوص
المعلوم لا في المجهول اذ ليس فيما ذكر خصوص مجهول الا ان القاضي ابا زيد ذكر في التقويم والذي ثبت عندي من مذهب السلف انه يبقى
على عمومه

العام ح

بعد التخصيص في الوجهين جميعا ولكن غير موجب للعلم قطعا فروى بلفظ المذهب في الفصلين فيثبت المذهب به قوله اجماع السلف على الاحتجاج
بالعموم اي بالعام الذي خص منه فان فاطمة احتجت على ابي بكر في ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية مع ان الكافر
والقاتل وغيرهما خصوا منه ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر رضي في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام
نحن معاشر الانبياء لا نورث وعلي رضي الله عنه احتج على جواز الجمع بين الاختين بملك اليمين بقوله تعالى او ما ملكت ايمانهم فقال احلتهما
اية وحرمتهما اية مع كون الاخوات والبنات مخصوصة منه وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير وكذا الاحتجاج بالعمومات
المخصوص منها مشهور من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره من المكابر فيكون اجماعا قوله وذلك دون خبر الواحد اي من نخ
العام المخصوص منه من الكتاب والسنة المتواترة دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد عندنا حتى
رجحنا خبر القهقهة على القياس ورجحنا خبر الاكل ناسيا في الصوم على القياس ورجح ابو حنيفة خبر النبيذ على القياس مع انه يصلح
معارضا للعام المخصوص منه حتى صح تخصيصه به بالاجماع والتخصيص انما يكون بطريق المعارضة من حيث الصيغة كما سوف يحقق وهو معنى
قوله حتى صحت معارضته بالقياس فكان هذا العام دون خبر الواحد ضرورة قوله اما الكرخي احتج ابو الحسن الكرخي ومن وافقه
بان المخصوص اذا كان مجهولا اوجب تخصيصه جهالة في الباقي لان اي فرد يعين من الباقي اثبت يحتمل ان يكون هو
المخصوص منه وهذا لان دليل الخصوص بمنزلة دليل الاستثناء في الحكم وان فارقه في الصيغ لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء
يبين ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه ولهذا عد علماؤنا الاصوليين الاستثناء من باب التخصيص ولهذا لا يكون دليل الخصوص الا مقارنا
كالاستثناء حتى لو كان طاريا يكون دليل النسخ لا دليل الخصوص واذا صار كالاستثناء لوجب جهالته جهالة في الباقي كاستثناء المجهول
فانه يوجب جهالة في المستثنى منه بالاجماع حتى لو قال لفلان علي الف الا شيئا يتوقف فيه الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح حجة
بنفسه كالمجمل بل يجب التوقف فيه الى بيان المراد واما اذا كان الخصوص معلوما فكذلك لانه يحتمل ان يكون معلولا لاستقلاله
وافادته بنفسه اذ هو لا يفتقر في افادته الى صدر الكلام وهذا هو الظاهر لان الاصل في النصوص التعليل والدلائل التي توجب كونها
معلولة لا تفصل بين نص ونص وعلى تقدير التعليل لا ندري اي قدر من الباقي يصير مخصوصا وهو المراد من قوله مستثنى فيوجب جهالة
الباقي ايضا وصار كما لو خص منه بعض معلوم وبعض اخر مجهول بخلاف استثناء المعلوم لان دليل الاستثناء لا يقبل التعليل لعدم
استقلاله بنفسه فلا يوجب استثناء المعلوم جهالة في الباقي فيبقى الباقي على ما كان قبل الاستثناء قطعا كما لو قال علي عشرة الا خمسة يبقى الباقي
خمسة قطعا ولان العام بعد التخصيص يصير مجازا او جهات المجاز متعددة لانه استعمل على جموع الكثرة ويمتنع الحمل على الكل لمانع
بكثرة التجوز وليس حمله على البعض اولى من حمله على غيره لعدم دلالة اللفظ عليها فكان مجملا فيجب التوقف ايضا قوله ووجه القول
الثاني احتج الذين فرقوا بين تخصيص المعلوم والمجهول بان تخصيص العموم بدليل مستقل بمنزلة الاستثناء لانه يبين ان المراد به ما بعده
وان القدر المخصوص لم يدخل تحته كالاستثناء وقد بينا ان استثناء المجهول يوجب التوقف الى البيان فكذا تخصيصه واما استثناء
المعلوم فلا يوجب خللا في الباقي فلذلك تخصيصه لا يوجب خللا فيه فبقي على ما كان قبله قطعا عند بعضهم وظنيا عند اخرين قالوا
ولا معنى لما قاله الفريق الاول انه يحتمل للتعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لم يحتمل التعليل فان المستثنى معدوم على معنى
انه لم يكن مرادا بالكلام اصلا والعدم لا يعلل ولا انه ادعوا انه يصير مجازا لان المجاز ما يكون متعديا عن موضوعه وهل الصيغة

ليست كذلك لانها متناول الباقي بعد التخصيص كما كان متناولا قبله ولئن سلمنا انه يصير مجازا لا نسلم انه يصير مجملا لانه ظهر الدليل انه
اريد به ما وراء المخصوص كالاستثناء بعضه وهو ما ذكرنا من احتجاج الصحابة بالعمومات المخصصة فيما وراء المخصوص فيوجب الحكم
فيما بقي على سبيل العموم وقولهم يحتمل انه اريد به بعض ما وراء المخصوص قلنا هذا الاحتمال لا يستند الى دليل فلا يعتبر كاحتمال
المجاز في الخاص قوله ووجه القول الاخر احتج الفريق الثالث بان المخصص لا يكون الا دليلا مستقلا متناولا بعض
ما تناوله العام على خلاف موجبه بحيث لو تاخر كان ناسخا فاذا كان مقارنا كان بيانا واذا كان كذلك لم يتغير به صيغة الكلام الاول
اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل كما في النسخ فانه لو طرأ المجهول على ظاهر ناسخا لم يثبت به النسخ حتى
يتبين المراد وقد بينا ان العام موجب للحكم فيما تناوله قطعا بمنزلة الخاص فيما تناوله فاذا لم يستقم المعارضة لكون المعارض مجهولا
سقط دليل الخصوص وبقي حكم العام على ما كان في جميع ما تناوله وهذا بخلاف الاستثناء فانه داخل على صيغة الكلام فصار بمنزلة
وصف قائم بالاول لعدم انفصاله وعدم استقلاله بنفسه الا ترى انه لا يستقيم بدون اصل الكلام فان قول الا زيدا لا يفيد شيئا فاذا
كان داخلا على صيغة الكلام واعتبر الاستثناء مع المستثنى منه كلاما واحدا اوجب الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فيصير
الاصل مجهولا مجملا فلا يجب العمل به قبل البيان قوله ودليل ما قلنا اي ما ذكرنا من المذهب الصحيح من حيث المعقول بعد ما
ذكرنا من اجماع السلف ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المراد اثبات الحكم فيما وراء المخصوص لا ان يكون المراد
رفع الحكم عن المخصوص بعد ان كان ثابتا ثم استوضح ذلك بقوله الا ترى انه لا يكون الا مقارنا يعني شرطه المقارنة حتى لو كان طاريا
يجعل ناسخا لا مخصصا وليس اشتراط المقارنة الا لتحقق شبهه بالاستثناء من حيث انه بيان ويشبه الناسخ بصيغته من حيث انه
كلام مستقل بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه صيغة العام وحكم الناسخ انه لا يبطل الاول اذا كان مجهولا بل يمتنع العمل
به ولو كان معلوما يعمل به وحكم الاستثناء انه اذا كان مجهولا يوجب جهالة المستثنى منه واذا كان معلوما يبقى الباقي على ما كان
قطعا فلم يجز الحاق دليل الخصوص باحدهما بعينه اي بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بالناسخ عينا من غير
اعتبار معنى الاستثناء فيه لان في الحاقه باحدهما عينا ابطال الشبه الاخر بل وجب اعتبارهما اي اعتبار دليل الخصوص في كل باب
اي في كل نوع من الخصوص المعلوم والمجهول بنظيره في ذلك الباب وهو الناسخ والاستثناء لان الاصل فيما تردد بين شبهين واخذ حظا
معتبرا من كل واحد منهما ان يعتبر بهما كالنوم لما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبر بهما في مسائل التي على ما عرف وكصدقة
الفطر لما كانت مشتملة على معنى القربة والمؤنة اعتبر كل واحد ولم يكتف باحدهما وكذا الكفارة فكذلك هنا يعتبر دليل الخصوص في
المخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم وبالناسخ المعلوم وفي المخصوص المجهول بالاستثناء المجهول والناسخ المجهول وهو معنى قوله
وجب اعتباره في كل باب بنظيره ولو قال بنظيريه او قال فيعتبر في كل باب بهما لكان احسن قوله فقلنا اذا كان
هذا شروع في بيان اعتباره بالشبهين في كل باب فقال اذا كان دليل الخصوص مجهولا اي متناولا لمجهول عند السامع اوجب جهالة
في الاول وهو المخصوص منه بحكمه اي بالنظر الى حكمه وهو بيان انه لم يدخل هذا المجهول تحت العام اذا اعتبر بالاستثناء اي بدليل
لما بينا ان المستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة المستثنى منه وسقط اي هذا الدليل في نفسه بصيغته اي باعتبار صيغته اذا اعتبر بالناسخ
لما ذكرنا ان الناسخ اذا كان مجهولا اي متناولا للمجهول لا يعارض الاول بل يسقط بنفسه وحكمه اي وحكم دليل الخصوص وهو بيان ان المخصوص

لمدخل تحت الجملة ما تم اي ثابت بصيغته بخلاف الاستثناء فان الحكم لا يستفاد منه بنفسه فاذا كان حكمه قائما بصيغته لا يتعدى جهالته
الى الاول لانفصاله عنه فيبقى الاول على ما كان ويجوز ان يكون معناه واذا كان حكمه قائما بصيغته وصيغته سقطت باعتبار الجهالة
بالناسخ فسقط شبه الاستثناء ايضا لان تلك الشبهة باعتبار الحكم والحكم قائم بالصيغة فيبطل الكل لتردده بين البقاء والزوال
فشبه الاستثناء في دليل الخصوص اوجب زواله وشبه الناسخ فيه اوجب بقاءه فعلى ما كان فلم يبطل اي العام بالشك لانه
كان ثابتا بيقين لا يزال بالشك ولكن تمكنت فيه شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين فوجب العمل دون العلم ويجوز ان
يكون المراد من الدليل دليل الخصوص ويكون الضمير المنصوب في فلم يبطل عائدا اليه ايضا اي فصار دليل الخصوص مشتبها في نفسه
لتردده بين الثبوت وعدمه فلا يبطل بالشك واذا لم يبطل دليل الخصوص بالشك لا يبطل العام بالشك ايضا لان بطلانه مبني
على ثبوت دليل الخصوص وبقائه مبني على عدم ثبوته وفيهما تردد ويجوز ان يكون المراد منه دليل الخصوص ويكون الضمير عائدا
الى العام اي فصار دليل الخصوص مشتبها لما ذكرنا فلا يبطل العام بالشك على هذا الدليل المتردد والاول هو الوجه الكامل
انا لا نبطل واحدا منهما بالشك فلا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك ولا يخرج صيغ العام عن ان يكون حجة بالشك ايضا
كالمفقود لا يورث عنه بالشك ولا يرث ايضا بالشك **قوله** وكذلك اي وكما اعتبر جهة الاستثناء وجهة النسخ في المجهول
المجهول يعتبر كلاهما ايضا في المخصوص المعلوم او معناه كما صار العام مشتبها في المخصوص المجهول فكذلك يصير مشتبها في المخصوص
المعلوم ايضا ولا يبطل بالشك والاحتمال وسياق الكلام يدل على هذا الوجه لانه اي دليل الخصوص يحتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر
لما ذكرنا ان الاصل في النصوص التعليل وهذا نص قائم بنفسه منفصل عن الاول فيكون قابلا للتعليل وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا
اي يصير ما يتناوله العام التي يعمها دليل الخصوص مخصوصا غير الجملة التي دخلت تحت العام وذلك مجهول فاوجب جهالة الباقي **قوله**
كانه لم يدخل الا على سبيل المعارضة جواب سوال يرد عليه وهو ان يقال القياس لا يصلح معارضا للنص ولهذا لا يثبت التخصيص
ابتداء وكذا لا يكون تعليل الناسخ ايضا اذ فيه معارضة القياس النص فكيف يجوز اعتبار احتمال التعليل ههنا في جعل العام
وفيه معارضة القياس النص فقال انما اعتبر التعليل ههنا لان القياس انما يثبت الحكم في غير المنصوص عليه على وفق ما اثبته الاصل
الذي يستنبط منه النص وهو دليل الخصوص ههنا على وجه البيان من حيث الحكم لا على وجه المعارضة وان كان من حيث الصورة
معارضة فلذلك يكون عمل القياس المستنبط منه فاما الناسخ فانما يعمل بطريق المعارضة لا على وجه البيان فلو جاز تعليله يلزم
منه معارضة القياس وهو فاسد وكذا التخصيص ابتداء بالقياس المستخرج منه لا يصلح مثبتا واذا لم يصلح مثبتا كان معارضا
لا محالة وهو لا يصلح لمعارضة النص **قوله** فوجب العمل به اي بهذا الاحتمال اي بالتعليل لخلوه عن معارضة النص فيصير
قدر ما تناوله النص اي العام مجهولا او يصير قدر ما تناوله النص المخصص مجهولا لجهالة ما دخل تحت علته ويلزم منه جهالة العام
ايضا كما اذا كان المخصوص مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص اي احتمال التعليل ولزوم الجهالة باعتبار دليل الخصوص التي بها تخصيص النسخ
شبيه الناسخ فاما على اعتبار حكمه اي بالنظر الى الحكم فلا يعتبر احتمال التعليل لانه عدم او بالاستثناء يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام
وان التكلم حصل عما وراءه لانه دخل ثم خرج بالاستثناء والعدم لا يقبل التعليل على ما عرف فدخلت الشبهة اي في العام باعتبار المخصوص المعلوم
كما دخلت باعتبار المخصوص المجهول وهو معنى قوله ايضا لانه باعتبار صيغة دليل الخصوص واحتمال التعليل فيخرج العام عن ان يكون حجة وباعتبار

حكمه يبقى العام موجبا للحكم قطعا على عكس ما ذكرنا في المخصوص المجهول وقد عرف موجبا فلا يبطل بالاحتمال والشك ولكن تمكنت فيه شبهة
فاوجب العمل دون العلم **قوله** وهذا اي المخصوص المعلوم بخلاف الناسخ اذا ورد معلوما اي متميزا ولا المعلوم في بعض ما تناوله
النص اي العام فان الحكم فيما بقي من العام بعد ورود ناسخ معلوم في البعض لا يتغير بسبب احتمال التعليل كما لا يتغير فيما بقي منه بسبب هذا الاحتمال
لانه لا يقبل التعليل الى آخر ما ذكرنا في الكتاب وكان قوله لاحتمال التعليل داخلا تحت النفي وليس معناه ان احتمال التعليل ثابت ولكنه
لا يوثر في التغير كما يدل عليه ظاهر الكلام بل معناه ان احتمال التعليل ليس بموجود ليتغير كما في قوله ولا يرى الضب بها ينجحر اي ليس ثمة
المغايرة ضب لينجحر لا ان الضب موجود ولكنه لا ينجحر وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال ينبغي ان لا يعلل دليل الخصوص لانه شبه الناسخ او
الاستثناء وكل منهما لا يعلل لان الناسخ انما لا يعلل احترازا عن معارضة القياس النص ودفع ما ثبت بالنص بالقياس وقد عدم
ذلك في دليل الخصوص والاستثناء انما لا يعلل لعدم استقلاله وكونه عدما وقد تحقق الاستقلال في دليل الخصوص فيثبت
التعليل فصار اي حاصل ان دليل الخصوص شبه النسخ في استقلال الصيغة والاثبات من حيث انه معارض وشبه الاستثناء
في كونه مثبتا ولا اثباته في عدم الاستقلال وعدم التعليل فيهما باعتبار هذين الوصفين اللذين تعارضا بهما دليل الخصوص فيقبل
التعليل الا انه من حيث كونه عدما شابه الاستثناء ايضا ولا ذلك مانع عن التعليل لكن كونه مستقلا اوجبه فيثبت الاحتمال وذلك
كاف كما حققناه وبين النسخ في شرح السعوم الكلام في المجهول على ما بين ههنا وبين في المخصوص المعلوم بهذه العبارة فقال اما اذا التخصيص
كان دليل الخصوص معلوما فاحتمل ان يكون معلولا لان الاصل في النصوص التعليل ما لم يتبين خلافه الا ان النص يعلل لتعدية حكمه وانه من حيث
الحكم شابه الاستثناء لا النسخ وكان عدما والعدم لا يعلل فلهذا احتمال العلة وتعدي حكمه وهو منع الدخول تحت العام بارادة المتكلم الى ما
بقي فصار الحاصل انه يثبت ارادة المتكلم التخصيص وذلك غير معلوم كما اعتبر ان النسخ الارادة في العام قبل التخصيص الا ان بينهما
فرقا وهو ان تلك الارادة يثبت بعلة النص والنص ظاهر فيعتبر بخلاف الابتداء لانه ليس له دليل ظاهر ليستند اليه وكان اعتباره
اعتبار ما في الباطن وذلك لا يوقف عليه فيودي الى الحرج فلا يعتبر اصلا واذا ثبت احتمال الارادة اوجب شبهة فسقط العلم دون العمل
الا ترى ان خبر الواحد كان فوق هذا العام لان الخبر ثابت باصله وانما وقع الشك في طريقه والشبهة في الطريق لا تبطل اصلا وههنا وقعت في
العام اذا خص منه شيء وقعت الشبهة في اصله لم يثبت فصار نظير القياس فان القياس في اصله شبهة من حيث انه يحتمل ان لا يكون موجبا
وهذا لان النص الخاص لما كان يثبت احتمال التعدي فيما بقي صار مخصوصا ايضا فلا يبقى العام عاملا والاحتمال لا يسقط العمل بالاول
ولكن يورث التعلق لانه دخله ضرب التعارض فيمنع العام على عمومه كما كان لعدم ظهور الدليل وما كان طريق بقائه عدم الدليل لم يكن ثابتا
فلذا لا يجوز تخصيص العام بالقياس ولم يجز ترك خبر الواحد به بخلاف الاستثناء فانه ليس بحكم بنفسه وانما عمله في منع التكلم بقدر المستثنى
وكان عدما والعدم لا يعلل فاذا لم يعلل اقتصر على قدره وقدر ما نص عليه معلوم فيبقى ما وراءه معلوما بلا شبهة وبخلاف الناسخ لان الحكم تقرر
بالنص الاول فاذا جاء الناسخ كان بيانا لذلك الحكم فاذا ورد النسخ خاصا فباحتمال ان يكون معلولا لم يجز تغيير ذلك الحكم الثابت
بالنص لانه يصير العلة معارضة لما ثبت بالنص وحكم العلة لا يعارض حكم النص بخلاف دليل التخصيص فانه لا يعمل على سبيل المعارضة حكما
بل تبين لنا ان القدر المخصوص لم يكن داخلا تحت النص فقلت النص اذا عمل على هذا الوجه تبين لنا ان قدر ما يتعدى
اليه العلة لم يكن داخلا تحت النص لانه لا يعمل على سبيل المعارضة **قوله** ونظير هذه الجملة اي نظير الاستثناء المحض والنسخ

المحض وما افترقا منه وهو دليل الخصوص من المسائل اما نظير الاستثناء فيما اذا جمع بين حر وعبد او بين عبد ومدبر او ميتة او
بين ميتة وذكية او بين خل وخمر وباعهما بثمن واحد لم يجز البيع لان احدهما وهو الحر او الميتة او الخمر لم يدخل تحت العقد
لان دخول الشيء في العقد بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في هذه الاشياء فلو جاز العقد في العبد او الحي او الذكية او الخل
انما يجوز بحصته من الثمن بان قسم الثمن على قيمته وقيمة الاخر ان لو كان مما لا متقوما والبيع بالحصة لا ينعقد ابتداء للجهالة
كما لو قال بعت منك هذا العبد بما يخصه من الالف اذا قسم على قيمته وقيمة هذا العبد الاخر او قال بعت منك هذين
العبدين الا هذا بحصته من الالف فانه لا يجوز للجهالة كذا هنا وهذا اذا لم يفصل الثمن وهو المراد من قوله بثمن واحد فان فصل
بان قال بعتهما بالفين كل واحد بالف فكذا الجواب عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما العقد جائز في العبد والذكية والخل بما سمى مقابلة
لان الفساد يقتصر على ما وجد فيه العلة المفسدة وعند تسمية الثمن لكل واحد منهما عدمت العلة المفسدة فيما هو مال متقوم
منهما منفصلا عن الاخر في البيع ابتداء وبقاء ووجود المفسد في احدهما لا يؤثر في العقد على الاخر لان تاثيره في العقد على الاخر
اما باعتبار التبعية واحدهما ليس بتبع للاخر او باعتبار انهما كشيء واحد وليس كذلك اذ كل واحد منهما منفصل عن الاخر في العقد
الا ترى انهما لو كانا عبدين وهلك احدهما قبل القبض بقي العقد في الاخر وانما يجعل قبول العقد في احدهما شرطا لقبول العقد
في الاخر اذا صح الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع في قبول العقد في احدهما دون الاخر وذلك ينعدم
اذا لم يصح الايجاب في احدهما وصار هذا كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا فان العقد فاسد في المدبر صحيح في العبد كذا
هنا ولابي حنيفة رحمه الله يقول لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبول العقد في الاخر
بدليل ان المشتري لا يملك قبول العقد في احدهما دون الاخر واشتراط القبول في الحر في بيع العبد شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط
الفاسد وقولهما التزمنا عند صحة الايجاب قلنا عند صحة الايجاب فيهما يكون هذا شرطا صحيحا ونحن انما ندعي الشرط
الفاسد وذلك عند فساد الايجاب لان هذا الشرط باعتبار جمع البائع بينهما في كلامه لا باعتبار وجود المحلية فيهما

قوله فصارت هذه الجملة اي المسائل التي ذكرنا بمنزلة الاستثناء من حيث ان الميتة والخمر والحر لم يدخل في
العقد اصلا وان العقد ورد على العبد والذكية والخل ابتداء بالحصة كان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه ولهذا الكلام
صار تكلما بالباقي ابتداء بعد الثنيا واما نظير النسخ فهو ما اذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد احدهما
مدبرا او مكاتبا او باع جاريتين فوجدت احداهما ام ولد صح البيع في الباقي سواء سمى لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم عندنا
خلافا لزفر فيما اذا وجد مكاتبا او مدبرا او ام ولد وقال لان الايجاب فيهم فاسد لما ثبت لهم من حق العتق فجعل
ذلك شرطا لقبول العقد في القن منهما فيفسد العقد كله كما في مسالة الحر وجه قولنا ان كل واحد منهما داخل في العقد
لان دخول المال في العقد باعتبار المالية والتقوم وذلك موجود فيهما ثم استحق احدهما نفسه فكان بمنزلة ما لو استحق غيره
بان باع عبدين فاستحق احدهما وهناك البيع جائز في الاخر سواء سمى لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم يوضحه ان البيع في
المدبر ليس بفاسد على الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه وبدليل ان القاضي اذا قضى بجواز بيع المدبر ينفذ قضاؤه وكذا المكاتب
فان بيعه من نفسه جائز ولو باعه من غيره برضاه جاز في اصح الروايتين وكذا بيع ام الولد من نفسها جائز ولو قضى القاضي بجوازها

نفذ قضاؤه عند ابي حنيفة وابي يوسف واذا ثبت ان المحل قابل للبيع حتى نفذ قضاء القاضي فيه وقضاء القاضي في غير محله لا
ينفذ عرفنا انهم دخلوا في العقد ثم خرجوا بعد ثبوت الانعقاد ايا ما ضرورة عدم الحكم وهو ثبوت الملك للمشتري صيانة لحق العتق
عليهم فكان هذا بمنزلة النسخ وانهم خرجوا بعد الدخول فبقي العقد صحيحا في الاخر لان الجهالة باعتبار عارض بعد ان الثمن كان معلوما
وقت البيع وجهالة الثمن باعتبار عارض لا يوجب الفساد كما اذا هلك احدهما قبل التسليم يبطل البيع في الهالك ويبقى في الحي بحصته
من الثمن كذا هنا فان قيل ما الفائدة في دخولهم ثم خروجهم قلت الفائدة تصحيح كلام العاقل مع رعاية حقهم وانعقاد
العقد في حق الاخر قوله ونظير دليل الخصوص من احكامنا دال الشرط اضافة النبي الى السبب كما قال الزكوة
ووقت الصلوة اي الشرط الذي يوجب الخيار ومثله اعلم ان شرط الخيار يمنع ثبوت الحكم ولا يمنع ثبوت السبب عن الانعقاد
بخلاف ساير الشروط فانها تمنع السبب والحكم جميعا على ما يعرف من بعد ان شاء الله انه شبه دليل الخصوص بالاجماع بين الاستثناء
وشبه النسخ فمن حيث اجتماعهما في دليل الخصوص من حيث انه يمنع الحكم عن الثبوت اصلا كان شبيها بالاستثناء في الحكم ومن حيث انه
لا يمنع السبب عن الانعقاد بل يرفعه بعد الثبوت بالفسخ كان نظير النسخ في حق السبب فاذا اجتمع فيه الجهتان وجب العمل
بهما في المسائل كما وجب العمل بشبهي دليل الخصوص في العام قوله اذا باع عبدين مثلا على اربعة اوجه احدها ان
لا يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال بعت هذين العبدين بالف على اني بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وفي هذا
الوجه يفسد البيع اما لجهالة المبيع لانه اذا شرط الخيار في احدهما بغير عينه لزم العقد في الاخر وهو مجهول والملك لا يثبت في المجهول
ابتداء واما لجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه ثبت بحصته من الثمن ابتداء لما بينا انه في حق الحكم بمنزلة الاستثناء
وهي مجهولة وجهالة الثمن تمنع صحة العقد وصار كما اذا قال بعت هذين العبدين بالالف الا احدهما بما يخصه من الالف اذا
قسم على قيمتهما وذلك باطل كذا هذا والثاني ان يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما بخمسمائة
على اني بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وهو فاسد ايضا لجهالة المبيع لان البيع يلزم فيما لا خيار فيه وهو مجهول فلا يمكن الزام البيع فيه
وصار كما لو قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة والثالث ان يعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال
بعتهما بالف على اني بالخيار في هذا بعينه ثلاثة ايام وهو فاسد ايضا لجهالة الثمن لما ذكرنا في الوجه الاول فصار كانه قال بعتهما بالف
الا هذا بما يخصه من الالف فيبقى ثمن الباقي مجهولا كذا ذكر في عامة كتب الفقه وذكر القاضي ابو زيد في هذا الوجه انه يصح العقد في الذي
ليس فيه الخيار ولو فسخ في احدهما يبقى في الاخر على الصحة لان العقد فيهما منعقد اذ الايجاب تناولهما جميعا وهما محلان للبيع والتسمية
صحت في الكل الا ان الخيار دخل على العقد في الحكم فمنع ثبوت الحكم في احدهما فيعمل الايجاب في الاخر ووجبت حصته من الثمن بعد ان صحت تسمية
جملة الثمن فكانت الجهالة عارضة فلا تمنع الجواز كما في القن والمدبر الا ان الشيخ اجاب عنه في شرح التقويم فقال البيع فاسد في هذا
الوجه ايضا لان الخيار وان دخل على الحكم لكن العقد انما ينعقد لحكمه وحكم العقد انعدم فصار الايجاب قاصرا عن افادة الحكم كلا وجه
لا لضرورة اوجبت ذلك فيجعل الايجاب كانه لم يكن في حق الحكم كما في بيع الحر مع العبد لعدم المحل فيمنع الايجاب ~~كان لم يكن في حق~~
الحكم كما في بيع ~~الحر مع العبد~~ لكن انما يكن في حق الاخر بحصته من الثمن وذلك لا يجوز بخلاف المدبر مع القن لان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم
ضرورة صيانة حق لا سبب عام فمنع ثبوت الحكم فيه وما ثبت ضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا فيهما
هل

الفروق وهو كونه نسخة اخرى الفرق بين المدبر والقن وبين هذا الفصل بهذه العبارة وهي ان المدبر داخل في العقد والحكم جميعا لانه
قابل بعض القاضي لما ذكرنا ولكنه يخرج بعد ما دخل فيصير الجهالة حادثة في الزمان الثاني فلا تمنع وفي مسئلتنا الجهالة في ابتداء
العقد لان الحكم يثبت في الذي فيه الخيار ونفس الثمن مجهول في الابتداء فيمنع صحة العقد وكان القياس ان لا يدخل في العقد اصلا لان
الشرط يمنع السبب الا ان القياس ترك بالعرف فالحاصل ان المانع فيما نحن فيه مقترن بالعقد لفظا ومعنى فافترقا
وفي بيع القن مع المدبر المانع مقترن بالعقد معنى لا لفظا فلم يؤثر المفسد والى الاوجه الثلثة التي بيناها اشار الشيخ بقوله فاما
اذا اجمل الثمن في بعض الذي فيه الخيار او غير احدهما يعني الثمن او المبيع وهو بعض الاخر والوجه الرابع ان بعض الذي فيه الخيار وبعض الثمن
بان قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم كل واحد منهما بخمسمائة على اني بالخيار ثلثة ايام في هذا بعينه ويصح العقد في هذا الوجه
ويلزم في الذي لا خيار فيه بما سمي من الثمن ثم دل الجهالة بالكلية **ثم** في الوصول الثلاثة على شبه الاستثناء فلم يجوز البيع عند عدم
التعيين والاعلام الحصة كما ذكرنا وفي الفصل الرابع عمل بشبه الناسخ فجوز البيع ولم يجعل قبول العقد في الذي جعل فيه الخيار شرطا
فاسدا في الذي لزم العقد فيه كما جعل في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن على قول ابي حنيفة رحمه الله لا جعله هناك شرطا
فاسدا لان الحر وما شاكله من الميتة والخمر لم يدخل في العقد اصلا لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول فيه من مقتضى العقد
لانه اشتراط قبول غير المبيع للانعقاد في المبيع وكان شرطا فاسدا فاما الذي شرط فيه الخيار فداخل تحت العقد لان الشرط لم
يؤثر في السبب لا يمنع الانعقاد فصح وكان اشتراط القبول فيه اشتراطه في المبيع لا في غير المبيع وكان شرطا صحيحا لا فاسدا
فلا يمنع صحة العقد فان **قيل** فهلا عمل بالشبهين جميعا في كل صورة كما عمل بهما في دليل الخصوص والعمل بشبه الناسخ يوجب جواز البيع
وان لم يكن ما فيه الخيار معلوما والثمن مفصلا **قلت** لان العمل بهما لا يمكن في بعض الوجوه بخلاف دليل الخصوص اما في الوجهين الاولين
فلان العمل بهما يؤدي الى سقوط شرط الخيار ولزوم العقد في العبدين لان دليل النسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه واذا سقط
شرط الخيار وهنا لكونه مجهولا لزم العقد في العبدين كما لم يوجد الخيار اصلا وهذا خلاف مقصود المتعاقدين فلا يجوز ولانا لو
عملنا بهما فالجواب لا يختلف ايضا لان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه الناسخ يوجب انعقاده في العبدين ولم يكن منعقدا
فلا ينعقد بالشك وكذا الجواب في الوجه الثالث ايضا لان العمل بشبه الناسخ فيه يوجب لزوم العقد في الذي لا خيار فيه ولكون الجهالة
في الثمن عارضة غير مانعة لما اختاره القاضي الامام وشبه الاستثناء يوجب الفساد فلا يثبت الجواز بالشك ايضا واما في الوجه
الرابع فشبه الاستثناء يوجب الجواز ايضا لانه استثناء معلوم كما ان شبه النسخ يوجب ذلك فكان القول بالجواز فيه عملا بالشبهين ايضا ثم
حاصل ما ذكر في الكتاب ان شبه او لاحق الشرط بدليل الخصوص ثم ذكر على سبيل الاستيناف مثل الزيادات مع اوجهها الاربعة
موضحا ثم اقام الدليل على مجموع ما ذكر فتبين وجه التشبيه بذكر تحقق الشبهين باعتبار النظم في الاوجه على الشبهين بقوله فصار
لا بد من كذا بيان تفريع الاوجه الثلاثة على شبه الاستثناء وقوله واذا وجد الى اخر الباب تفريع الوجه الرابع على شبه النسخ **قوله** فصار
لا بد من كذا اعني في الحر والعبد لعدمين لا بد من اعلام الثمن والمبيع للجواز فاذا لم يوجد اعلام الثمن او المبيع او لم يوجد واحد منهما لم يجز البيع
كما لا يجوز في الحر والعبد الذي هو نظير الاستثناء عند عدم الاعلام بالاتفاق فيكون الحكم في الاوجه الثلاثة بالحر والعبد في عدم
الجواز قياسا بالدليل المذكور اولا وتقديره فصار لا بد من الاعلام للجواز كما لا بد منه لجواز بيع الحر والعبد عندهما فاذا لم يوجد الاعلام

لم يثبت الجواز والله اعلم

## باب الفاظ العموم

قد مر في اول الكتاب ان العام ما ينتظم
جمعا من المسميات لفظا او معنى ولما كان الانتظام بطريقين كانت الالفاظ الدالة على العموم قسمين ضرورة قسم يدل على
معناه دون صيغته وقسم يدل عليه بصيغته ومعناه والمراد ان يكون اللفظ موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم
من اثنين والثلاثة فصاعدا وله صيغة مبنية ومفرد من لفظه كرجال او من غير لفظه كنساء ولهذا جمعهما الشيخ في ايراد النظاير
ثم الجمع على قسمين جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فما دونها الى الثلاثة امثلته افعال وافعل وافعلة وفعلة كاثواب وافلس
واجربة وغلمة وقيل جمع السلامة بالواو والنون والالف والتاء للقلة ايضا وقال بعض الاصوليين هو بعد الاسماء فما
ليس فيه جمع مبني للتكثير جمع كثرة وهو ما سوى ما ذكر من الجموع ثم عامة الاصوليين على ان جمع القلة ان كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في
العشرة فما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا وكان الشيخ بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العام واختار انه
لكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه يثبت في اللغة جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة
وفي غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عند المصنف الاستغراق على ما عرف **قوله**
مثل الرجال والنساء اللام في هذه النظاير لتحسين الكلام كما في قوله والعداوة على اللئيم يسينى والمراد منها الجمع المنكر لا
المعرف باللام والاضافة فان الكلام في الجمع المعرف ياتي بعد هذا ولهذا ذكرت هذه النظاير في التقويم والميزان بلفظ التنكير
فقيل كقولنا رجال ونساء ومسلمون ومسلمات **قوله** اما صيغته فموضوع للجمع اي صيغة هذا العام الذي نحن بصدده
موضوعة للجمع لان واضع اللغة ما وضع هذه الالفاظ اعني الفاظ الجموع الا لعدد مجتمع الا ترى انه يقال للواحد رجل
وللاثنين رجلان وللثلاثة والالف رجال واما معناه فلا اشكال فيه لانه يدل على عدد مجتمع فالشيء الاسم هو عام بمعناه
لانه شامل للكل حتما والا عند الاطلاق **قوله** وذلك شامل اي العام بصيغته ومعناه شامل لجميع ما ينطلق عليه هذا الاسم عند
الاطلاق ان امكن العمل به والا فينطلق على الثلاثة لان الثلاثة اقل ما ينطلق عليه هذا اللفظ عليه فصار اولى من غيره بعد انتفاء الكل لانه فيطلق
ثابت بيقين وما زاد عليه مشكوك واحتمال وحاصله ان الجمع المنكر عام عنده اي يتناول الكل عند عدم المانع وعند وجوده يحمول
على اخص الخصوص وعند بعضهم شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحمل على اخص الخصوص فان امكن العمل بالعموم لان رجالا والا
في المجموع كرجل في الواحد فكما ان رجلا حقيقة في كل فرد على سبيل البدل كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البدل ولهذا يصح نعته باي عدد
شاء فيكون حقيقة في العدد المشترك بين المجموع وهو مطلق الجمعية ولنا ان الملاقاة يصح على الكل بطريق الحقيقة وعلى ما دونه ايضا باعتبار
معنى الجمعية والحمل على ما دونه ادخال له في حيز الاجمال اذ ليس من اقسام الجموع ما يمكن حمله عليه لاستواء الكل في معنى الجمعية فلم يبق الا ان
يحمل على الثلاثة للتيقن او على الكل والكلمة موضوعة للشمول والعموم فيكون حمله على الكل اقرب الى تحقيق العموم واعم فائدة فكان
اولى **قوله** ولهذا قلنا اي ولانه ينطلق على الاقل وهو الثلاثة عند تعذر العمل بالكل قلنا اذا قال ان اشتريت عبيدا فكذا
انه يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا ولا يقال ان قوله لما قلنا وقع مكررا من حيث المعنى لان قوله ولهذا قلنا تعليل لهذا الحكم
المذكور فلا يصح تعليله بعد ذلك لان مثل هذا في كلام المتقدمين كثير وقد ذكرنا ان اهتمامهم كان في تصحيح المقاصد والمعاني فلذلك
لم يتعمقوا في الالفاظ **قوله** والكلمة اي هذه الكلمة التي ذكرناها وهي صيغة الجمع عامة اي شاملة لكل قسم من اقسام الجموع الذي يتناول

منه الكلام اياه وانما ذكر هذا التفسير لانه كما يتناول الكل والثلاثة يتناول ما بينهما ايضا بخلاف اسم الجنس فانه يتناول الاعلى
والادنى ولا يتناول ما بينهما والفرق ان اسم الجنس لا يتناول الا باعتبار معنى الفردية لانه اسم فرد وهو موجود في الادنى وفي الاعلى
تحقيقا وتقديرا دون ما بينهما وهذه اللفظة انما يتناول باعتبار معنى الجمع وهو موجود في الاعلى والادنى وفيما بينهما غير اقسام الجموع في الكل نخ
قال صدر الاسلام اذا حلف لا يتزوج النساء فتزوج ثنتين لا يحنث في يمينه ولو تزوج ثلاثا يحنث لان الثلاث حقيقة فينصرف اليه
اليمين ولو نوى الكل من الثلاث صحت نيته حتى لو تزوج ثلاثا لم يحنث في يمينه لان هذه اللفظة يتناول ما زاد على الثلث كما يتناول الثلث
الا انه مطلق ينصرف الى الثلث لانه اقل فاذا نوى الاكثر فقد نوى محتمل كلامه فصحت كلامه قوله لان لام المعرفة اي لام التعريف للعهد
مثل ان تقول الرجل رايت رجلا ثم كلمت الرجل اي ذلك الرجل بعينه والعهد اي معهود في اقسام الجموع لم يمكن تعريفها باللام حتى لو كان
معهودا يمكن صرفه اليه نحو في الهراة قال لامراته اكثر بدال ان تتزوج هذه النسوة الاربع فقال والله لا اتزوج النساء ينصرف كلامه الى هن خاصة
كذا ذكر صدر الاسلام فجعل اي هذا الاسم للجنس لعدم تعريفها باللام اذ الجنس معهود في الذهن وفيه معنى الجمع اي جمع الجنس بعبارة معنى
الجمع ايضا لان الجنس يتضمن الجمع اما في الخارج او في الوهم او هو خير الكليات والكلي ما لا يمنع مفهومه عن الشركة ولذلك جعلوا الشمس جنسا
والقمر كذلك وجمعوها على شموس واقمار واذا كان كذلك كان هذا جمعا حين عمل بالوجهين اي بالمعنيين ومما الجمعية والتعريف فلو حمل
هذا اللفظ على حقيقته بعد دخول اللام فيه لبطل حكم اللام وهو التعريف اصلا اي بالكلية لما ذكرنا فصار الجنس اي حمله على الجنس وجعل
معنى الجمع فيه اولى من الغائه على حقيقته ان فكلمه اي في قوله النساء والعبيد يقع على الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا او احدا او تزوج
امراة واحدة حنث ولا يتوقف الحنث على شرا ثلثة من العبيد او تزوج ثلثة من النساء كما توقف فيما اذا كان منكرا ومنع قوله تعالى
ان يحنث بشرائه عبدين وثلاثة واربعة والف ايضا كما يحنث في المنكر بشراء اربع وخمسة وعشرة والف ايضا لكنه اذا نوى شرى عبدين او
الكل حتى لا يحنث بما دون ذلك لا يعمل نيته بخلاف المسالة الاولى فانه يصح فيها نيته ما فوق الثلاثة كما بينا قوله واسم الجنس يقع على
الواحد جواب عن سؤال وهو ان يقال لما صار عبارة عن الجنس بدلالة الكلام ينبغي ان لا يحنث بالمراة الواحدة ولا بالعبد الواحد
لانهما ليسا بجنس تام لان الجنس التام كل نسا العالم وكل عبيد الدنيا فاجاب وقال الواحد يصلح جنسا كاملا كالكل ناخ
لان افراد الجنس لو عدمت ولم يبق الا هذه الواحدة كانت كل الجنس الاترى ان حوا كانت جنسا كاملا وادم كذلك ولكن
كان اسم الانس له حقيقة والنهي يتوقف الكمال بانضمام امثالها اليها لا النقصان في نفسها فثبت ان البعض من الجنس صالح في ذاته انا خ
لهذا الاسم حقيقة وانما صار بعضا بمزاحمة امثاله لا النقصان في نفسه واذا كان كذلك تساوي البعض الكل في الدخول تحت الاسم
فيتساويان في حكم الكل الا بدليل يرجح حقيقة الكل على الادنى كذا في شرح التقويم قوله فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع لما ذكرنا
من الدليل الا ان بينهما فرقا وهو ان اسم الجمع انما يقع على الثلاثة اذا تعذر العمل بالكل او عند عدم التعذر يقع على الكل فاما اسم الكل صح
الجنس فيقع على الواحد وان لم يتعذر العمل بالكل وانما يعرف ان الكل بدليل لان اسم الجنس اسم فرد والواحد فرد حقيقة وحكما والكل
فرد حكما فكان الاول اولى بالاعتبار واسم الجمع موضوع لمعنى الجمع والكل في هذا المعنى احق من الثلاثة فكان اولى وقد بينا لام التعريف
في باب موجب الامر بمعنى العموم وسنبينه بعد ايضا قوله ما هو فرد وضعا للجمع اي لفظه فرد حقيقة لا يثنى ويجمع فيقال رهط
رهطان وارهط وارهاط وقوم وقومان واقوام لكنه وضع للجمع مثل الاول اي الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا امراة فيهم

امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم القوام على النسا قال زهير وما ادري ولست اخال ادري اقوم ال حصن
ام نسا وهو في الاصل جمع قائم كصائم وصوم وزائر وزور فسر او قسم بالمصدر كذا في المطلع فبالنظر الى الاصل كان من القسم الاول
وبالنظر الى الاستعمال وجمعه على اقوام كان من هذا القبيل وجمع الشيخ بين جمع القلة وهو الرهط وبين جمع الكثرة وهو القوم كما جمع
في القسم الاول قوله مثل الطائفة والجماعة انما اوردهما بعد ما ذكر نظاير هذا القسم دفعا لوهم من توهم انهما عامان
صيغة ومعنى اذ التا علامة الجمع كالواو والنون في مسلمون فبين انهما من هذا القسم لا من الاول لان كل واحد منهما يثنى ويجمع يقال
طائفة طائفتان طوائف وجماعة جماعتان جماعات لكن اسم الثلاثة فصاعدا مثل العام صيغة ومعنى قوله الا ان الطائفة يتقوا
ان الطائفة هي النفر اليسير ثم قال الحسن هي اسم للعشرة وقال الزهري للثلاثة وقال عطا للاثنين وقال ابن عباس
ومجاهد وكعب هي اسم للواحد وهو قول اكثر اهل العلم لانها اسم لبعض الشيء يقال طائفة من الليل وطائفة من المال وطائفة من
الناس واقل الابعاض في الاناسي واحد ولانها نعت من طاف يطوف واقل من يطوف واحد الا انها صارت تختص بعلامة الجمع
وهي التا فانها علامة التانيث وانما دخلت الاسم للتانيث او لشبه التانيث والمراد بشبه التانيث لم يكن فيه علامة التانيث ولم يرد به
التانيث كالطائفة للتانيث بلا شبهة فيكون داخلا في شبه التانيث وهو معنى الجمعية اذ الجمع فرع على الواحد كما دخلت في نحو عصبة وزمرة
واذا صارت حينئذ لعلامة الجماعة كانت اسم الجنس الداخل عليه لام التعريف فيتناول الواحد فصاعدا او يقال لما كانت بمنزلة حر
نعت فرد في اصلها وانضمت اليها علامة الجماعة يراعى فيه المعنيان كما يراعى في صيغة الجمع اذا اتصل بها دليل الفردية كما قال
في قوله لا اتزوج النساء وذكر في الكشاف والطائفة الفرقة التي يمكن ان تكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها
الجماعة الحافة حول الشيء وعن ابن عباس في تفسيرها اربعة الى اربعين رجلا وفي الصحاح الطائفة من الشيء قطعة منه وقوله
تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين قال ابن عباس الواحد فما فوقه قوله ومن فكذلك اي من العام معناه دون صيغته
كلمة من وهي مختصة باولي العقول يستوي فيها الواحد والاثنان والجمع والمذكر والمؤنث حتى لو قال من دخل من مماليكي الدار
فهو حر يتناول العبيد والاماء ولفظها مذكر موحد ويحمل على اللفظ كثيرا وقد يحمل على المعنى ايضا وهو يستعمل في الاستفهام
والشرط والخبر ويعم في الاولين لا محالة لعموم الاستفهام من في هذه الدار ومن في هذه القرية فيقال زيد وبكر وخالد ويعدهم فهو لا
ان يؤتى على اخرهم ولعموم الشرط من زارني فله درهم فكل من زاره استحق العطاء واما في الخبر فقد يكون عامة وقد يكون خاصة
قال تعالى ومن الشياطين من يغوصون له ويقول من زارني من اشتغلت اليوم زرت الرمح وقرب واحدا بعينه وهي مع عمومها
وهي تحتمل العموم اي في الشرط والاستفهام وتعني محال الخبر والخصوص اي في بعض مواضع الخبر لكنها في الشرط والاستفهام تعم
عموم الافراد وفي الخبر يعم عموم الاشتمال حتى لو قال من زارني فاعطه درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال اعط من في هذه
الدار درهما استحق الكل درهما وانما يتم عموم الافراد في الشرط لان الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد من احاد الجنس لان اثبات صحة
التعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا ان فعل فلان فعل كذا وان فعل فلان فعل كذا حصروا الكلام لو وقعوا في الحرج وربما اعجلهم
ذلك فاقيم كلمة من مقام ذلك فيتناول كل واحد بانفرادهم وكذلك في الاستفهام اذا قيل ارتد في الدار ام عمرو ومحمد ام احمد يطول
الامر فاقيم كلمة من مقام ذلك فيعم عموم الافراد قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك نظير العموم وقوله ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص وهو ما

ويصلح نظيرا للخصوص افرادا وصلته وهي سطر الا الذي لم يتفسر قالوا المراد من العموم ايضا كما في الاول لكن افرد صلته في الثاني
وجمع في الاول نظرا الى اللفظ والمعنى كما في قوله تعالى بلى من اسلم وجهه لله وهو محسن الاية قالوا معناه ومنهم من يستمعون اليك اذا
قرات القران وعلمت الشرائع ولكن لا يعون ولا يعقلون ومنهم ناس ينظرون اليك ويعاينون دلائل الصدق واعلام النبوة ولكنهم
لا يصدقون قوله واصلها العموم اي يستعمل في العموم اكثر مما يستعمل في الخصوص لان موضوعها الاصلي العموم قوله
من شئت من عبيدي اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه قال ابو حنيفة رحمه الله له ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا
بعد واحد عتقوا الا الاخير وان اعتقهم جملة عتقوا الا واحدا منهم والخيار الى المولى وقال ابو يوسف ومحمد له ان يعتقهم
وجه قولهما ان كلمة من عامة للذي يعقل وحرف من كما يكون للتبعيض يكون للصلة قال تعالى يغفر لكم من ذنوبكم ما اتخذ الله
من ولد ويكون لتمييز الجنس اي البيان يقال سيف من حديد وخاتم من فضة قال تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ومهنا المراد
بحرف من تمييز عبيده من غيرهم لانه لو قال من شئت ولم يقل من عبيدي كان مجملا فقال من عبيدي ليتميز عما يملك غيرهم الى
ايجاب العتق فيثبت واسم جمعا كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر وصار كما اذا خالع امراته على ما في يدها من الدراهم كان
الخلع واقعا على جميع ما في يدها من الدراهم ولم يعمل في التبعيض لما عملنا في التمييز بين الدراهم والدنانير فقد يكون للمعنى منضافا
الى خاص والمراد التعميم قال تعالى فاذن لمن شئت منهم ترجي من تشاء منهن والمراد الجميع والرجل يقول لغيره خذ من مالي ما شئت وكل من
طعامي ما شئت ويوجب اباحة الكل فهذا كذلك وجه قوله اي ابي حنيفة ان المتكلم جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما
اذ الكلام محمول على حقيقته ما امكن لكن العموم هو الاصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض
وذلك ان ينقص عن الكل واحد ليصير عاملا بهما وفي الاكل وينبغي العمل بالتبعيض لان التبعيض من العبيد بعضها وقد دخلت كلمة التبعيض
في العبيد دون غيرهم فوجب ان يعمل فيه التبعيض منه لا في غيرهم فصار حقيقة ذلك ما قال ابو حنيفة رحمه الله وهو معنى قول الشيخ وهذا
حقيقة التبعيض وانما حملت على التمييز والبيان في قوله من شاء من عبيدي لانه علّق كلمة العموم باضافة المشيئة الى عام صار ذلك دليلا على
انهم يريد بهذه الكلمة التبعيض فحملت على التمييز ومهنا اسند الى خاص وهو المخاطب فلا بد من العمل بالعموم فلا يترك التبعيض
وكذلك في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس قد قام دليل العموم وهو ان الرجس يجب الاجتناب عنه عقلا فلا يمكن الحمل على التبعيض وقد ترك
بقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله ترجي من تشاء دليل العموم ايضا وهو قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله ذلك ادنى ان تقر اعينهن
وكذلك ترك التبعيض في قوله خذ من مالي ما شئت بدلالة الحال لان من جاد بماله او طعامه يظن به ان لا يضن باللقمة او الدرهم ولكن
العتاق لا يسمح ببعضه ويضن فلذلك وجب القول بالاخير كذا في جامع شمس الائمة قوله يتناول البعض اي كلمة من في هذه المسائل
يتناول البعض الصالح لدخول حرف التبعيض في العبيد كما في المتنازع الا ان البعض الداخل تحت الشرط منكر لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط
وقد وصفت بصفة عامة وهي المشيئة لان في الصلة معنى الصفة لانها مع الموصوف في حكم اسم موصوف الا ترى ان معنى قوله من دخل دار
ابي سفيان فهو امن الداخل دار ابي سفيان امن فيثبت من عموم الصفة وسقط بها اي بسبب عموم الصفة الخصوص الذي يدل عليه التبعيض بخلاف البعض
في المتنازع لم يوصف بصفة عامة اذ المشيئة اسندت الى المخاطب فيبقى معنى الخصوص معتبرا فيه مع صفة العموم فيتناول بعضا عاما
ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه يثبت وجوب القطع للسراق كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب الكل استيعابا

البعض

الجمع بالقطع ولا يقال ان المفعول صفة كالفاعل والاشياء يوصف بها فيقال زيد مضروب كما يقال عمرو ضارب وشيء معلوم
كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اي بالمشيئة كما ان الاول صارت موصوفة بالفاعلية فليعم
بعموم هذه الصفة ايضا لانا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذي نسميه وصفا انما يقوم بالفاعل
لا بالمفعول اذ الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما تعلق بالمفعول بذلك المعنى باعتبار
الاثر فلا يوثر ذلك في العموم قال شمس الائمة الاوزجندي في جواب هذه المسألة ان الوصف للتعريف والتوقف
انما حصل بالمذكور ومعنى المفعولية ليس بمذكور ولو صار مذكورا انما يصير مذكورا بطريق الاقتضاء فلا يحصل به
التعميم على انا لا نسلم انها وصف للمفعولية بل الموصوف بها العبد في قوله اعتق فلا يرد هذا السوال قوله
وهذه الكلمة لما بين عموم هذه الكلمة شرع في بيان احتمال خصوصها فقال وهذه الكلمة اي كلمة من تحتمل التخصيص لانها وضعت
مبهمة في ذوات من يعقل فيقع لابهامها على الفرد والجمع كما ان النكرة يصلح لابهامها ان تقع على كل شخص على سبيل البدل
ومعنى الابهام فيها انها مرة تذكر للعموم واخرى للخصوص وليست للعموم في كل الاحوال كرجال ونساء ولا للخصوص في كل
الاحوال كزيد وبكر فصارت مبهمة كذا ذكر في التقويم وهو ضعيف لان معنى الابهام فيها وفي امثالها انها تقع على كل نفس وشيء
لا على معين وانها لا تفهم بذواتها وانما تفهم بصلاتها الداخلة عليها فيصير مع صلتها كلمة واحدة ومن وضعت لذوات من يعقل
لا غير عليه اجماع اللغة حتى لو قيل من في الدار فجوابه زيد او بكر او خالد ولو قيل فرس او شاة كان مخطئا في الجواب مثاله
اي مثال احتمال هذه الكلمة الخصوص الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره من جنسه وهو صريح في هذا المعنى وكلمة من تحتمل الخصوص
كما بينا وان كان اصلها العموم فلما جمعهما في كلامه حمل المحتمل على الصريح فسقط العموم عن هذه الكلمة لتعذر العمل به فلهذا لا
يستحق النفل الا واحد خرج سابقا على الجماعة فاذا دخل اثنان سقط النفل لفوات الوحدة وكذا اذا دخل بعده واحد لفوات
السبق قوله وقسم اخر من اقسام العام معناه دون صيغته كلمة كل وكانها الماخوذ من الاكليل الذي هو محيط بجوانب
الرأس فلذلك يوجب الاحاطة ولكن على سبيل الافراد كانه ليس معه غيره فاذا قال لرجل لكل على العشرة درهم يجب عليه الالف درهما
ولو قال لكل واحد منكما على الف درهم يلزمه لكل واحد منهما الف وهي من الاسماء اللازمة للاضافة ولهذا لا يدخل الا على
الاسماء اذ الاضافة من خصائص الاسم فان اضيفت الى معرفة يوجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى النكرة يوجب احاطة الافراد فيصح
قول الرجل كل التفاح حامض اي جميع اجزائه ولا يصح كل تفاح حامض لخلاف بعض منه واذا ضمنت معنى الشرط يتوقف
بفعل بعد الاسم المضاف اليه كل صيغة له ليصلح للشرط اذ الاسم لا يصلح لذلك لانه لابد للشرط من ذكر حتى ترددا دخلت في الافعال
دون الاسماء قوله وهو اغني اي معنى الاحاطة على سبيل الافراد ثبت بكلمة كل فيما اضيفت هذه الكلمة اليه يعني اثر عمومه
يظهر في المضاف اليه فاذا اضيفت الى معرفة يوجب العموم فيها باحاطة اجزائها لا في غيرها وان اضيفت الى نكرة يوجب العموم
فيها باحاطة افرادها لا في غيرها فلو قال كل عبد دخل الدار فهو حر يثبت العموم في العبيد دون الاماء ولو قال لعبده اعط
كل رجل من هؤلاء درهما يوجب العموم فيهم دون غيرهم وكذا لو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يوجب العموم في المرأة لا في التزوج
حتى لو تزوج امرأة مرتين لا تطلق في المرة الثانية لما ثبت العموم بهذا اللفظ في المضاف اليه ولم يظهر اثر العموم في ذاته تحكما

السوال خ

قولك رجال وفي الدار وقوم ورهط لكان تغيرا بها للحرف من حيث ان كل واحد دل على معنى في غيره ولذلك لم ينفك عن الكلمة عن الاضافة
لما ان الحرف لا ينفك عن اسم او فعل يصحبه فهذا معنى قوله لكنها صلة اي وحيث لم يستعمل مفرده اي بدون المضاف اليه او بدله
فلا يقال كل جاوا وانما يقال كل القوم جاوا **قوله** ومن بحكم الخصوص مثل كلمة من حتى لو قيل كل من دخل هذا الحصن اولا
فله كذا فدخل جماعة على الولاء كان النفل للاول لا العموم كما سياتي بيانه ولا تصحب الافعال اي لا تدخل عليها الا بصلة لانها للاحاطة
للاحاطة وهي من خصائص الاسماء فلا تدخل على الافعال ما ذا وصلت اي دخلت الصلة وهي كلمة ما اوجبت عموم الافعال
لانها توجب عموم ما دخلت عليه وكلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل
فيه الجواب كذا في بحر المعاني ورايت في كتاب بيان حقائق حروف المعاني ان ما مع الفعل الذي بعده بمنزلة الاسم الذي يقع بعد كل
وكل مضاف الى ذلك الاسم في التقدير فاذا قلت كلما تاتيني اكرمك معناه كل اتيان يحصل منك في اكرامك والمصدر في مثل هذا الموضع
يراد به وقت وقوع الفعل يقول القوم مهما ما دام زيد جالسا اي دوام جلوس زيد جالسا ويريد بالدوام وقت الدوام فاذا ثبت
هذا انك اذا قال لامراته كلما دخلت الدار فانت طالق معناه كل وقت دخول فيها وكل مضاف الى وقت الدخول والوقت ظرف
وكان كل ظرفا لان حكمه حكم ما انضاف اليه ابدا والعامل فيها الفعل الذي هو الجزاء وهو اكرمك في المثال المذكور وما هو في معنى الفعل
مثل فانت طالق في المثال الاخر **قوله** كلما نضجت جلودهم الاية قال العلامة مولانا حافظ الدين رحمه الله التبديل تغيير الصفة
كما يقال بدلت القميص قباء قال تعالى يوم تبدل الارض غير الارض اي تستوي غيطا بحالها كلها فلا يلزم تعذيب غير المجرم والنضج اذا
اعيد بعينه لا يكون عين ما كان لتغير به المذكور في الاية راجعا الى الصفة لا الى الذات على هذا اصل اصحابنا اي ان كلمة كل توجب العموم
في النكرات وكلما توجب في الافعال تثبت مسايل اصحابنا فاذا قال كل امراة اتزوجها فهي طالق يعم الاعيان دون الافعال فاذا تزوج
امراة مرتين لا يحنث في المرة الثانية ولو قال كلما تزوجت امراة فكذا فتزوج امراة مرتين تحنث في كل مرة وكذا الحكم في قوله
كل عبد اشتريته فهو حر وكلما اشتريت عبدا فعلي كذا فاشترى عبدا ثم باعه ثم اشتراه يحنث في المرة الثانية في اليمين الثانية دون
جنس هذه المسايل كثيرة **قوله** وبيان ما قلنا في الفرق ذكر في شرح السير الكبير ولو قال كل من دخل منكم هذا الحصن اولا
فله راس فدخل خمسة معا فلكل واحد منهم راس لان كلمة كل تجمع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد فعند ذكر يجعل
كل واحد من الداخلين كان اللفظ تناوله خاصة كان ليس معه غيره فيكون لكل واحد منهم راس ويكون كل واحد اول بالنسبة الى الاول
النفل خاصة لان كل الداخل اولا هو من لم يدخل قبله احد ليس بادل يسبقه غيره بالدخول في العقد الاول لم يتوقف كل واحد منهم
غيره بالدخول على اعتبار افراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل ويستحق النفل قوله من دخل منكم
اولا فله كذا فان من كلمة اذا دخل الجماعة معا لم يكن لهم شي لان كلمة من توجب عموم الجنس ولا توجب عموم افراد كل واحد من الداخلين
كان ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول فان كلمة كل توجب تناول كل واحد على الانفراد كانه ليس معه غيره
ثم كلمة كل وان توجب العموم ايضا ولكن لو حملنا على معنى العموم لم يبق لها فايدة لان ذلك ثابت بقوله من دخل ولا بد ان يكون لها
زيادة فايدة وليس ذلك الا فيما قلنا ومعناها توجب الاحاطة كل داخل لم يسبقه غيره على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد
والجملة ... فعلت على حيالها وحياله اي بازائه واصله الواو بمعنى قوبا وجب لكل النفل كاملا على حيال النفل لكل واحد

مقابلة وقوله فاعتبر كل واحد منهم على حياله اي انفراده لان من قبله ... اخر فوجد ... غير تابع له فاستحق النفل للانفراد
**قوله** وهي عامة مثل كلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة على سبيل الاجتماع مخالفة للعمين الاولين يعني كلمة من وكلمة كل
وذلك لان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا وكلمة الجميع
عامة لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا ولذلك ... ولكونها موجبة للاحاطة مثل كلمة كل صلحت مؤكدة لكلمة كل فيقال
جاني القوم كلهم اجمعون وبيان ذلك اي وبيان انها توجب الاجتماع ما اذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولا فله راس
فدخل عشرة معا فالنفل الواحد منهم بالسوية لان على الحق بكلمة من بها تدل على الاجتماع دون الانفراد فيعتبر باعتباره جميع
الداخلين كشخص واحد فانهم اول غالب راس واحد وكلمة كل تقتضي الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل باعتبارها كان كل
واحد من الداخلين تناوله الايجاب خاصة كذا ذكر شمس الائمة لان الجمع يجوز ان يستعار بمعنى الكل حتى ان كل واحد منهم
يوجب الاحاطة والعموم فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان هذا النفل
للتشجيع واظهار الجلادة في قتال العدو بدليل قوله اولا فاستحق التجاع بالدخول اولا فالواحد الداخل اولا اولى لان
الجراة والجلادة فيه اقوى الا ترى انه لو قال من دخل بعده فله كذا بطمع ان يدخل احد ولا ولكن ان دخلت ثانيا فلك كذا فدخل
اولا استحق النفل استحسانا لانا نتيقن انه صنع ما طلب الامام منه وزيادة في اظهار القوة والجلادة فان ما تقدم من قول
الامام لسبب الطمع في ان يدخل او لا يتبين انه لم يكن مراده ان شرط عليه الدخول ثانيا وانما مراده التحريض على اظهار الجلادة في
القتال وقد اتى به على اقوى الوجوه فلذلك جعلناها هنا فان قيل فهلا جعلت كلمة جميع بمعنى كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا دخلها جماعة
فيكون لكل واحد منهم نفل كما في كلمة كل او بمعنى الجميع فيكون للكل نفل واحد كما في كلمة الجميع قلت لانه لا يمكن وذلك لان كلمة جميع لا تدل
على الاحاطة ولا على الاجتماع والانفراد قصدا وانما تثبت العموم فيها ضرورة ابهامها كعموم النكرة في موضع النفي واذا كان كذلك لا يمكن
ان يثبت الجمع كل واحد منهما في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد منهما وهو الاحاطة بصفة الانفراد والاجتماع فلا يجوز الاستعارة
فان قيل ... بين الاستعارة تجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جمع استحقوا نفلا واحدا عملا بالحقيقة ولو دخل واحد استحق
ايضا عملا بالمجاز قلت ليس المراد كلاهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر ... فان
وجد الشرط في واحد فعل بالحقيقة وان وجد في واحد يعمل بالمجاز ويتبين انه هو المراد من الاصل وانما يلزم الجمع بينهما ان لو تصور اجتماعهما
بان دخل جماعة اولا واستحقوا النفل ودخل واحد اولا ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل ولقايل
ان يقول عدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وفي الارادة الجمع مقصود بل متحقق فلا يجوز **قوله**
ما عامة وهي يستعمل في ذوات ما لا يعقل وصفات من يعقل فاذا قيل ما في الدار يستقيم في الجواب فرس او شاة او ثوب ولا يستقيم
رجل او امراة كذا ذكر عامة الاصوليين ورايت في نسخة ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من تختص بالعقلاء لكنهم اختلفوا في
كلمة ما فمنهم من يقول انها دالة على معنى من يعقل وما لا يعقل ومنهم من يقول انها تختص بما لا يعقل كاختصاص من
بمن يعقل وذكر صاحب المفتاح ان ما للسوال عن الجنس يقول ما عندك اي اي اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او
فرس او طعام او عن الوصف يقول ما زيد وما بكر وجوابه الكريم او الفاضل قال ولكون ما للسوال عن الجنس وللسوال عن الوصف

ومع بين فرعون وبين موسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجسام عنها دالكر
جاهلا لا نظر له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سال بما عن الجنس سوال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اي اجناس الاجسام
هو ولما كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف منبها على النظر المودي الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات فلما
لم يطابق السوال الجواب عند فرعون الجاهل تعجب من حوله من جماعة الجهلة فقال لهم الا تستمعون ثم استهزا بموسى وجننه فقال ان رسولكم
الذي ارسل اليكم لمجنون وحسن لم يرهم موسى يسطعون ما نبههم عليه في الكرتين من فساد مسالتهم الحمقا واستماع جواب الحكيم غلظ في الثالثة
فقال رب المشرق والمغرب الاية **قوله** وكذلك من وفي كلمة ما الذي في العموم في ما ملنا قريبا قال شمس الائمة بعد ذكر من وما ونظيرهما من
الكلمتين كلمة الذي فانها مبهمة مستعملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى العموم على نحو ما في الكلمتين حتى اذا قال ان كان الذي في
بطنك غلاما كان بمنزلة قوله ان كان ما في بطنك غلاما وكذا حكم الالف واللام بمعنى الذي حتى لو قال لعبيده الضارب منكم زيدا
حر وقال لنسوته الضاربة منكن زيدا طالق فالذين ضربوه يعتقون وكذا اللاتي ضربته يطلقن لان الالف واللام بمعنى الذي والتي معروف
في كلام العرب **قوله** وهذه اي كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة من لانها وضعت مبهمة لمن فلا بهامها تقع على الواحد وعلى الكل
منه وعلى هذا اي وعلى احتمال الخصوص عند ابي حنيفة وعلى احتمال العموم عندهما تخرج المسائل المذكورة فعلى قولهما تجري الكلمة على عمومها
وتحمل كلمة من لتمييز هذا العدد من الاعداد اي وقع من هذا العدد ما شئت من الاعداد التي فوقه ويصح هذا التمييز وان كان ما فوقه
من الاعداد في الطلاق غير مشروع لانه تصرف في اللفظ ولا يعتمد على وجوده شرعا كما في قوله انت طالق من الاثنتين الى تسع وتسعين
تقع واحدة ويصح الاستثناء نظرا الى اللفظ كذا وعلى قول ابي حنيفة تجعل من للتبعيض كما في قوله اعتق من عبيدي من شئت وكلمة ما
تحتمل الخصوص وقد عارضها حرف التبعيض فيحمل على اخص الخصوص وهو التبعيض ثم يعمل بالعموم فيه بقدر الامكان ليحصل العمل
بحقيقة الكلمتين كما في تلك المسائل **قوله** ويجوز ان يستعار يعني ما بينا من معنى الكلمتين بيان الحقيقة فاما كلمة ما فقد تستعمل
بمعنى كلمة من مجازا كقولهم سبحان من سبح الرعد بحمده وسبحان ما سخركن لنا وقوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها في قول بعض
المفسرين وعند بعضهم اوثرت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية وكانه قيل والقادر العظيم الذي بناها وقد استعملت كلمة من
بمعنى ما ايضا كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه الاية وقوله افمن يخلق كمن لا يخلق الاية الا انه خص الاول لانه في بيان كلمة ما ولان الاول
اكثر وقد قيل اختير لفظ من في هذه المواضع لانه تعالى لما قال خلق كل دابة دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء
على غيرهم وكذا الخلق معارض بقوله افمن يخلق كلمة من او معناه من يخلق ليس كمن لا يخلق ومراد ان العلم فكيف بما لا علم له والكلام مبني
على زعم الكفار فلذلك قيل من في هذه المواضع دون ما **قوله** ومنه كلمات موضوعة غير معلولة العام معنى لا صيغة فهي قسمان قسم
يثبت عمومه بالوضع وقسم يثبت عمومه بعوارض بالحق به فقوله ومنه كلمات موضوعة اشارة الى الالفاظ المذكورة كقوم ورهط ومن
وما وكل وجميع من القسم الاول دون الثاني ثم شرع في بيان القسم الثاني فقال وقسم اخر من العام معنى لا صيغة النكرة اذا اتصلت
بها دليل العموم لانها تحتمل العموم كما قلت في كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة اوجبت عمومها وان كانت النكرة في ذاتها خاصة
اذ هي اسم وضع لفرد من افراد الجنس وبيان ذلك اي وبيان عمومها عند اتصال دليل العموم بها انها في النفي تعم سواء دخل حرف النفي
على نفسها كقولك لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رايت رجلا وفي الوجهين يثبت العموم فيها ضرورة واقتضاء

لا بمعنى في نفس الصيغة اذ هي لا تتناول في النفي والاثبات الا واحدا وذلك لانها نفي رؤية رجل منكر فقد نفي رؤية جميع الرجال
لانه نفي رؤية هذا الحقيقة وهي موجودة في جميع الافراد فكان من ضرورته استغراق جميع الافراد ولهذا يلزم الجمع بين النقيضين
اذ لو كان راى رجلا واحدا لا ينتفي رؤية تلك الحقيقة ولهذا لو قال لعبده لا تضرب اليوم احدا من الناس عتق بمخالفة عند
العقلاء اجمع بضرب احد وكذا لو قيل ما اكلت اليوم شيئا لمن اراد تكذيبه قال بل اكلت شيئا ولو لم يفد الاول العموم لما صح هذا
التكذيب لان الايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي ويويد ما ذكرنا ان اليهود لما قالت ما انزل الله على بشر من شيء رد الله تعالى
قولهم بقوله تعالى من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولو لم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا رد اله ولان النصوص والاجماع
يدل على ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك لان نفي النكرة موجبا للعموم فان قيل قد يصح الاضراب باثبات التثنية
والجمع بان يقول ما رايت رجلا بل رايت رجلين او رجالا قلت نحن لا نسلم صحة ذلك ولئن سلمنا فنقول بقرينة الاضراب يفهم ان
المراد نفي صفة الوحدة لا نفي نفس الحقيقة كما لو قال ما رايت رجلا كوفيا بل دل على انه اراد به نفي الحقيقة الموصوفة لا مطلق
الحقيقة كذا هذا وذكر بعضهم ان النكرة يعم في موضع الشرط كما يعم في موضع النفي بقوله تعالى من اتى بمال فله الجائزة لا تختص هذا بمال
دون مال وذلك لانها انما عمت في النفي لانها ليست تختص بمعين في قولك ما رايت رجلا والنفي لا اختصاص له لانه نفي الاثبات
واذا انضم النفي الى التنكير اقتضى اجتماعهما العموم فكذا الشرط لا اختصاص له بل معناه العموم فالنكرة الواقعة
في موضعه تعم ايضا ولما كانت الموصوفة خلاف النكرة كان الفرق في عمومها للاجزاء وعدمه في حالتي الاثبات والنفي على عكس
ما ذكرنا في النكرة فانه اذا قال والله لا اشتري هذا العبد اليوم فاشتراه الا جزءا منه لا يحنث ولو قال لاشترين هذا
العبد اليوم فاشتراه الا جزءا منه يحنث ثم فصل النكرة في الاثبات انما تخص اذا كانت اسما غير مصدر فان كانت مصدرا
فهي تحتمل العموم فانه لو قال لا ادعو اليوم ثبورا وادعوا ثبورا كثيرا وصف الثبور بالكثرة وكذا لو قال انت طالق طلاقا
ونوى الثلث يصح فعلم ان المصدر المنكر يحتمل العموم في الاثبات الا ترى انه لو قال انت طالق ثنتين لا يصح لانه اسم

**قوله** ومن ذلك اي ومن جملة دلائل العموم لام التعريف اعلم ان اهل الاصول قد اطلقوا ان اسم الجنس اذا دخله لام التعريف يفيد
فقال بعضهم ان ذلك مبني على ان هذا الجنس مرادا لا بدل على الاستغراق بل هو محتاج الى دليل والى هذا ذهب بعض مشايخنا
وهو قول ابي علي الفسوي من اهل اللغة قال القاضي ابو زيد رحمه الله اللام اذا دخل على الفرد والجمع يصير للجنس الا ان اسم
الجنس يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الجمع ايضا لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى وهو الواحد وهو مذهب
المصنف ايضا قالوا هذا اللفظ يتناول الحقيقة الادنى كما يتناول الكل فهو يصلح ان يعني كل واحد منهما فلما ساوى البعض
الكل في الدخول ترجح البعض باليقين وانصرف مطلق اللفظ اليه واحتمل الكل بدليل واستدلوا على ذلك بقولهم والله لا اشرب
الماء ولا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد فان هذه الايمان تقع على الادنى ولا ينصرف الى الكل الا بالنية قالوا ولا يقال ذلك
باعتبار تعذر صرفها الى الكل لانه اذا قال لامراته انت الطالق يطلق واحدة وقد امكن صرفه الى الكل ولم ينصرف اليه بدون
النية ايضا فعلم انه موجب يتناول الادنى على احتمال الاعلى وذهب جمهور الاصوليين وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة
الى انه موجب للعموم والاستغراق لان العلماء اجتمعوا على اجراء قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله الزانية والزاني

على العموم واستدلوا باستغراقها من غير نكير وكذا استدلوا بالجمع المعرف باللام وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم استدلالا شائعا ولم
ينكر عليهم احد وكذا ارادوا من قوله تعالى والنخل باسقات والخيل والبغال والحمير وهو الذي جعل لكم الليل الاية يا ايها الناس والعصر ان
الانسان ذلك الجنس لا فرد مخصوص ونص الزجاج ان الانسان في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر عبارة عن الناس لان الاستثناء الذين امنوا
من الحمار والاسد اقوى من الذئب ويراد كل الجنس لا الفرد وقد انعقد عليه اجماع اهل اللغة ايضا فان بعضهم سماها لام الجنس
التجنيس وبعضهم سماها لام الاستغراق حتى قال اهل السنة باجمعهم ان اللام في قوله الحمد لله لاستغراق الجنس فقالوا معناها
جميع المحامد لله تعالى فكان القول بانه يقع على الادنى ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل مخالفا للاجماع ولان هذه اللام للتعريف
والتعريف يحصل بتمييز المسمى عن اغياره وهو تارة يكون بتمييز الشخص عن ساير الاشخاص المشاركة له في الاوصاف النوع ولن يحصل
هذا التعريف الا بعد سبق عهد بهذا المشخص ذكرا او ما يلزمه وتارة يكون بتمييز النوع عن ساير الانواع المساوية له في دخوله تحت
الجنس كما تعالى ما كان من السباع غير مخوف وهذا الاسد مخوف فان اسم الاسد وقع على كل نوعه لا على شخص من اشخاصه لانعدام سبق
العهد وهذا النوع من التعريف ابلغ من التعريف المشخص لعدم الاشتراك لكل فرد من افراد النوع في التسمية بخلاف تعريف الشخص وانقطاع
ذلك في النوع واختصاصه بالاسم من بين ساير الانواع ولهذا قال اهل الاصول باجمعهم او المحققون منهم ان صرف اللفظ المحلى باللام
الى الجنس والمعهود صرف الى الجنس اولى وهذا اختيار ابن السراج من ائمة النحو لان جعل حرف التعريف علامة لما يكمل تعريفه اولى من
جعله علامة لما ضعف في بابه ومما يؤيد ما ذكرنا انه لما وجب صرف اللام الى الجنس ليحصل التعريف لئن يحصل التعريف الا بالاستغراق
وجب الصرف اليه لان ما دونه لا يتعرف به فانه اذا قيل جاني رجل حصل العلم للسامع بكونه ادميا ذكرا جاوز حد الصغر وكذا اذا قيل
جاني رجال عرف جنسهم ونوعهم واصنافهم من الحي وبقي الرداب مجهولا فاذا دخلت فيه اللام لا يحصل تعريف الذات الا ان يصرف الى
مطلق الجنس فلم يصر الذوات معلومة وما وراءها معلوم بدون اللام فكان الحمل عليه الغاء لفايدة اللام وصار وجودها كعدمها
وذلك ابطال وضع اللغة فثبت بما ذكرنا انه اذا انعدم العهد لا بد من الصرف الى الجميع ليحصل التعريف وفعليه الواحد كل الجنس مسلم ولكن
عند عدم مزاحمة فعند وجود المزاحم وهو البعض حقيقة فمن المحال ان يكون كلا للجنس الذي هو بعض منه وان كان بعد خروجه من ان يكون بعضا
جاز ان يكون كلا فاما الجواب عن مسايل الايمان فنقول انا عدلنا عن الكل بدلالة الحال لان الانسان انما يمنع نفسه باليمين عما يدعو
اليه نفسه ويمكنه الاقدام عليه وتزوج نساء العالم غير ممكن وكذا شرب مياه جميع فعرفنا ان البعض هو المراد فعرفنا
اليمين الى الواحد للتيقن وصار كانه قال لا اشرب قطرة من الماء ولا اتزوج واحدة من النساء والدليل على ما ذكرنا محمد رحمه الله لو قال ان
كلمت بني ادم فامرأته طالق فكلم رجلا واحدا حنث لان يمينه انما يقع على هذا قال الا ترى انه لا يقدر ان يكلم بني ادم كلهم فاذا
كان الامر على هذا فانما تقع يمينه على من يكلم منهم فهذا تصريح من محمد انه انما يقع على الواحد لتعذر الحمل على الكل وهذا هو الجواب في مسئلة الطلاق
ايضا لان ايقاع جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك احد فلا يمكنه ايقاع جميع هذا الجنس فصار قايلا انت طالق بعضا من الطلاق اي بعضا
من هذا الجنس من الفعل انما يعرف الا في الافعال الاخر وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فانصرف اليه كذا في طريقة الامام اللامشي في الجمع
الميزان فان قيل لو كان الاسم الداخل عليه اللام للاستغراق يصح نعته باسم الجنس يقال جاني الرجال الطوال كما يقال جاني الرجال
الطوال قلنا يجوز ذلك ايضا فانه تعالى اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض كذا ذكر صاحب القواطع الا ان الاحسن ان ينعت





باللفظ الفرد مراعاة للصورة ومحافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف واعلم ان اسم الجنس المعرف باللام ان كان عاما
عند الشيخ كما هو مذهب الجمهور ينبغي ان يكون متناولا للكل عند الاطلاق محتملا لما دونه الى الادنى كما هو موجب ساير الفاظ العموم
فانها تتناول الكل وتحمل على الادنى عند التعذر وان لم يكن عاما كما هو مذهب البعض لا يصح منه عد اللام المعرف من دلايل العموم
ولا يصح ان يقال يجوز ان يكون عاما ولكن موجب العام عنده ما وراء الادنى على احتمال الاعلى لان ذلك مذهب ارباب الخصوص وليس هو
منهم ويجوز ان يكون ذلك لان العام عنده مطلق الجمع لا على الاستغراق ودلالة اسم الجنس على مطلق الجنس ايضا لا على الاستغراق
الا ان العام عند عدم المانع يتناول الكل لعدم المزاحم مع كونه اشد مناسبة للعموم واسم الجنس يقع على الادنى لوجود حقيقة معنى
الجنس فيه مع رعاية الفردية حقيقة وحكما لما فرغ من عمل غير مرة وفي الجملة لم يتضح لي حقيقة معنى كلام الشيخ في هذه المسئلة ولا عثرت فيه
كان في اعلى طبقات اهل التحقيق متعلقا لان يضايق مثل هذا التدقيق فاين نحن من العثور على مقصوده ومرامه والوقوف على حقايق
نكته واسرار كلامه فلذلك اخترنا قول الجمهور والله اعلم قوله ومثاله قول علمائنا اي مثال ما ذكرنا ان النكرة تصير للجنس بدخول
اللام قول علمائنا في قول الرجل المرأة التي اتزوج طالق وقد تزوج امرأة بعدها انها تطلق وفي الكلام حذف واختصار كما ترى
واحترز بقوله علمائنا عن قول الشافعي فان عنده لا تطلق على ما عرف وبيانه ان اللام في قوله المرأة للجنس لا للعهد فيقع على
الادنى وهي الواحدة ثم هي مجهولة منكرة اذ اللام ليست لتعريفها ولا يصح اضافة الطلاق الى المجهول الا انها قد تعرفت وتعينت
بالوصف وقد وصفت بالتزوج فتعين بهذا الوصف وكان ما حصل به التعيين الشرط لا بد لوقوع الطلاق منه لانه في معنى الشرط لتوقف
صيرورتها معلومة عليه وهو يصلح شرطا لما عرف من اضافة الطلاق الى التزوج وهو وصف عام فيتعمم الحكم به فصار كما اذا
قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق بخلاف ما اذا قال هذه المرأة التي اتزوجها طالق فتزوجها حيث لا تطلق لانه عرفها بالتعيين
حال التعريف فلا يحصل بالوصف تعريف فلم يكن في معنى الشرط فلم يكن مجرد وصف فبقي ايقاعا على الحال فبطل ونظيره قوله العبد
الذي اشتريته حر فاشترى عبدا يعتق ولو قال هذا العبد الذي اشتريه حر لا يعتق وكذا لو قال لنسائه المرأة التي تدخل منكن هذه الدار
طالق فدخلت واحدة منهن تطلق ولا تطلق قبل الدخول ولو قال هذه المرأة التي تدخل هذه الدار طالق طلقت للحال دخلت
او لم تدخل واصل ذلك اي اصل ما ذكرنا ان النكرة بدخول اللام يصير للجنس ومثاله اي مثال ان تذكر النكرة ثم تعاد معرفة اذا اقر بالف
مقيدا بالصك ثم اقر به كذلك اي مقيدا بذلك الصك بان ادار صكا على الشهود واقر بما فيه عند كل فريق منهم كان الثاني هو الاول
فلا يلزمه الا الف بالاتفاق واذا كان كل واحد منهما اي من الاقرارين نكرة اي غير مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا في مجلس ثم
اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين اخرين في مجلس اخر كان الثاني غير الاول بالاتفاق ايضا وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما وعند
ابي حنيفة رحمه الله كان الثاني غير الاول حتى يلزمه الفان وجه قولهما ان العرف جار في تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود فيكون
الثاني تكرارا للاول بدلالة العرف فلا يلزم المال بالشك وصار كما اذا اقر ثانيا بالف عند القاضي كما اذا اقر بالف ويشهد واحدا ثم بالبيع
واشهد ثانيا او كرر ذلك في مجلس واحد بخلاف قوله انت طالق انت طالق لانه ايقاع فلا يتصور فيه تكرار وجه قول ابي حنيفة انه اقر بالف منكر
مرتين والنكرة اذا كررت كانت الثانية غير الاول فصار هذا بمنزلة ما لو كتب لكل واحد صكا على حدة واشهد على كل صك شاهدين وهذا
بخلاف ما لو اشهد على كل اقرار شاهدا واحدا لانه ان بان معه الواحد لا يثبت المال مستحقا فعادته اعادته لاستحكام المال باتمام الحجة وكذا

لو اقر به ثانيا بين يدي القاضي لان فائدة الاعادة اسقاط مؤنة الاثبات بالبينة عن المدعي مع ان المدعي ادعى ذلك الالف فاعادة يحصل معرفا وبخلاف ما اذا اعاد الصك على الشهود لان الاقرار هناك صار معرفا بالمال الثابت في الصك والمنكر اذا اعيد معرفا كان الثاني غير الاول فاما اذا كان الاقرار في مجلس واحد فالقياس على قول ابي حنيفة يلزمه مالان ولكنه استحسن فقال للمجلس تاثير في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد فباعتباره يكون الثاني معرفا وهو الاقرار بالالف الذي اقر به اولا في مجلس واحد جعل في حكم اقرار واحد بخلاف ما اذا اختلف المجلس فلذا لزمه وعلى هذا الخلاف لو اقر بالف في مجلس واشهد شاهدين ثم بالفين واشهد شاهدين في مجلس اخر او بالفين ثم بالالف عند ابي حنيفة يلزمه المالان وعندهما يدخل الاقل في الاكثر فعليه الاكثر من المالين فقط قوله وذلك معنى قول ابن عباس اي الذي ذكرنا ان المنكر اذا اعيد منكرا كان الثاني غير الاول هو معنى قول ابن عباس في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين وكذا نقل عن ابن مسعود وعن النبي عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وعن ابي مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الاية والذي نفسي بيده ولو كان العسر في جحر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين وذلك لان العسر اعيد معرفا باللام فكان الثاني عين الاول واليسر اعيد منكرا فكان الثاني غير الاول واصله ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاول لان المعرفة مستغرقة للجنس والمنكر متناول البعض الجنس فيكون داخلا في الكل لا محالة متقدما كان او متأخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة منهما متناول للبعض فلا يلزم ان تكون الثانية عين الاول ولان الثانية لو انصرفت الى الاول لتعينت ضرب تعين فلا تبقى نكرة والامر بخلافه مثال الاول اي العسر المذكور في الاية ومثال الثاني قول الشاعر صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا ومثال الثالث قوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ومثال الرابع اليسر المذكور في الاية وعلى هذا الاصل يخرج قول الرجل لامرأته انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة وسدس تطليقة فانه يقع عليها ثلاث تطليقات لانه اضاف كل جزء الى تطليقة نكرة فكان غير الاول فصار كانه قال انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة اخرى وسدس تطليقة اخرى ولو قال انت طالق نصف تطليقة وثلثها وسدسها يقع عليها تطليقة واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت عين الاول فصار كانه قال نصف تطليقة وثلث تلك التطليقة وسدس تلك التطليقة وكذلك لو قال [illegible] ان تزوجت نساء او عبيدا اجانب ثم قال ان تزوجت نساء فكذا فتزوج [illegible] او اشتريت العبيد فتزوج غيرهن او اشترى غيرهم لا يحنث لان الكتاب بيان بعض حروف المعاني ثم في قوله تعالى ان مع العسر يسرا انما دخل الفاء في الاول جوابا لتعيير المشركين اياه بالفقر دون الثاني لانه وعد لكل المؤمنين على سبيل الاستئناف وقال الكلبي ويجوز ان يكون الاول علة بان العسر الذي انتم فيه مردود بيسر لا محالة والثاني [illegible] بان العسر متبوع بيسر فهما يسران على تقدير الاستئناف وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد مالا ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذي يعلمه كل احد فهو هو ايضا واما اليسر فمنكر متناول لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثاني مستانفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول فيجوز ان يراد باليسرين ما تيسر لهم من الفتوح في ايام النبي عليه وما

مستانفة



لهم في ايام الخلفاء وان يراد يسر الدنيا ويسر الاخرة والتنكير في يسرا للتفخيم كانه قيل ان مع العسر يسرا عظيما واي يسر وعن العتبي قال كنت يوما في البادية بحالة من الغم فالقي في روعي بيت شعر فقلت اري الموت لمن اصبح مغموما له اروح فلما جن الليل سمعت هاتفا من السماء يقول الا ايها المرء الذي الهم به برح وقد انشد بيتا لم تزل في فكره تسبح اذا اشتد بك العسر ففكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا فكرتها تفرح قال فحفظت الابيات وفرج الله غمي وقال ابو نوح اذا ما عزتك الهموم سرورا اشتد بما عنك قدرا ترى الله يخلف ميعاده وقد قال ان مع العسر يسرا قوله وفيه نظر ذكر في بعض الشروح معناه لدينا الاصل المذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاول والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاول نظر فانه قد ينعكس كما في قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب فالثاني غير الاول وان ذكرا معرفتين وفي قوله الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة فالضعف الثاني غير الاول وان ذكرا منكرين وكذا القوة الثانية غير الاولى وان ذكرتا منكرتين والظاهر انه ليس براجع الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة والكوفة كذا ذكر في التيسير بل هو راجع الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعني لو ثبت هذا القول منه تخرج على هذا الاصل ويكون معنى الاية ان الجملة الثانية مذكورة على وجه الاستئناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها في النفوس وتمكينها في القلوب كما كرر في قوله فويل يومئذ للمكذبين وفي الكافرين اولى وكما تكرر المفردة في قولك جاءني زيد زيد وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين فهذا موضع النظر ثم الاصل المذكور قد يترك عند تعذر العمل به كما يترك العمل بالحقيقة عند التعذر وقد تحقق التعذر فيما ذكرنا فان الكتاب الاول لما وصف بنعوت هي صفة لما بين يديه جعل الكتاب الثاني بيانا لما لا يمكن صرفه الى الاول وكذا لم يمكن بعد قوة الشباب قوة اخرى لا يمكن صرف القوة الثانية الى غير الاول فترك هذا الاصل للتعذر فاما الضعف الثاني فهو غير الاول لامكان صرف كل واحد الى ضعف اخر قال المفسرون قالوا الضعف الاول النطفة والثاني الطفولية ومعناه خلقكم من ماء ذي ضعف وعنى بضعف قلته وحقارته كقوله الم نخلقكم من ماء مهين ثم جعل من بعد ضعف يعني ضعف الطفولية قوة اي قوة الشباب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا وشيبة عند الكبر قوله واذا تعذر [illegible] باول الكلام يعني لام المعرفة للعهد واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس مجازا وفي الجنس معنى العموم على ما عرف وذلك مثل قوله انت طالق الطلاق اللام فيه لتعريف الجنس اذ ليس ممكن صرفه الى معهود فثبت فيه معنى العموم حتى اذا نوى الثلث يقع ولكنه بدون النية يتناول الواحد لانها ادنى الجنس وهي المتيقن بها قوله ومن [illegible] العموم وصف عام المراد بعمومه انه يصح ان يوصف به كل فرد من افراد نوع الموصوف فلا يختص بواحد كقولك رجل كوفي يصح ان يوصف بهذه النسبة كل رجال الكوفة فاذا وصف النكرة بمثل هذا الوصف تعم من عموم الوصف وان كانت في نفسها خاصة كما تعم بوقوعها في موضع النفي وبكلمة كل فاذا قال والله لا اكلم احدا الا رجلا ولا اتزوج احدا الا امراة كان المستثنى رجلا واحدا او امراة واحدة حتى لو كلم رجلين او تزوج امراتين يحنث لان الاستثناء من النفي اثبات والنكرة في الاثبات تخص ولو قال لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا او رجلا عالما كان له ان يكلم كل عالم او كل كوفي وان كان نكرة في الاثبات لعموم الوصف والنكرة تحتمل ان تصير عامة بدليل تقترن بها كما بينا فيجوز ان تعم باتصالها بالوصف العام اذ الوصف والموصوف كشيء واحد بوصله حتى لو

قال لا احد فيها او حتى الى المحرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا حتى صار كل دم مسفوح مستثنى وهذا المعنى وهو
لان النكرة اذا لم يكن موصوفة فالاستثناء باسم النخص فيتنا ول بعضا واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بعض النوع
محض ذلك النوع لصيرورته مستثنى كذا ذكر في الجامع واعلم ان الوصف من اسباب التخصيص والتعميم في النفي والاثبات جميعا
فان قولك رايت رجلا عالما اخص بالنسبة الى قولك رايت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شايع في كل الجنس بدلا
ليتنا ول كل واحد من افراده على سبيل البدل وقولك رايت رجلا عالما شايع في بعض الجنس وهم العالمون منهم على سبيل
البدل لا الكل وكذا قولك ما رايت رجلا عم النفي جميع الجنس كما مر بيانه وقولك ما رايت رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال
لا تزوجن امراة كوفية يتعلق البر بكلام رجل عالم او كوفي او امراة كوفية ولو قال لا اكلمن رجلا ولا تزوجن امراة يتعلق البر
بكلام رجل واحد وبتزوج امراة واحدة لا غير وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد تخصيص هذا هو موجب اللغة ومذهب عامة
اهل الاصول واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا الاصل لا يطرد في جميع المواضع وقد كنت في مجلس سيدنا مولانا حافظ الدين رحمه الله
وكان المجلس غاصا بالعلماء النحارير والفضلاء الحذاق المهرة اذ جرى الكلام في هذه المسالة فقال بعض الكبار تعميم النكرة
الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي ونكلم ان يردون علينا ماو تمسك بنحو ما ذكرنا من المسايل والنظاير فلم يقابل بدون ممنوع ولم
يجب احد جوابا شافيا وارتحلوا على جانبه بعموم فقوة على ضعف هذا الذي هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف الحال
فالنكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة وفي موضع التعريف تعم فاما في موضع الجزاء والجزاء فلا تعم كما في قوله لمن فتح رقبة
مؤمنة ولقولك جاءني رجل عالم النكرة الموصوفة انما تعم في الاستثناء من النفي وان كان ذلك موضع اثبات لانها كانت داخلة
في صدر الكلام وانما اخرجها بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيوجد حكم صدر الكلام وهو موضع نفي
فيتم ما دخل في النكرات تحت ضرورة وقوعها في موضع النفي فصار في التقدير كانه قال لا اكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا
ولا مدنيا حتى عد جميع الانواع ثم قال الا رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو الرجل الكوفي عاما في صدر الكلام لكونه نكرة واقعة
في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء اي في موضع النفي فتعم وهذا هو بعينه ما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال لامراتين كلما حلفت
بطلاق واحدة منكما فهي طالق فاعاد هذه اليمين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان يطلق احديهما غير عين وكان الخيار الى الزوج
كما قال القاضي ابو حازم لان قوله فهي كناية عن الواحدة المذكورة سابقة فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بالواحدة تقع
طلقة واحدة على احديهما غير عين فكذلك هذا الا ان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي لان تقدير الكلام لا احلف بطلاق
واحدة منكما وان حلفت بذلك فكذا والنكرة في النفي تعم والكناية وهي قوله فهي لا استقلال بنفسها ولا انفراد اذا قطعت عن اول الكلام
فلا بد ان يوخذ حكمها من اول الكلام ليصير مفيدا ولما عم المكنى بوقوعه في موضع النفي ولا بد ان يوخذ حكم الكناية من المكنى لعدم استقلالها
صارت الكناية عامة ايضا فلما كرر فقد صار قد صار حالفا بطلاقهما بخروج الاول من حكمه اليمين الاول بطلاق كل امراة صارت
مخلوفا بطلاقها وقد صار بالتكرار كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله لواحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت
في موضع الاثبات لان موضع الجزاء موضع اثبات فيخص فصار حالفا بطلاق واحدة منهما لا غير فلا يطلق الا واحدة غير عين بموضح جميع
ما ذكرنا انه لو قال زينب طالق الا ان وعمرة لم تطلق عمرة الا ان ولو قال زينب طالق الا ان وعمرة طالق لم تطلق عمرة الا واحدة لان قوله

وعمرة طالق لم تطلق عمرة الا واحدة لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مفيد بنفسه فلا يحتاج الى ان يوخذ حكمه مما سبق
بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد من ان يوخذ حكمه مما سبق واما عموم كلمة اي باعتبار الصفة فسنبينه فصار الحاصل
ان هذا الاصل مسلم في بعض المواضع دون البعض لما ذكرنا من المعاني **قوله** والله لا اقربكما اذا قال لامراتين والله لا اقربكما
الا يوما اقربكما فيه لم يكن موليا بهذا الكلام ابدا لانه وصف يوم الاستثناء بصفة عامة فاوجب العموم فيمكنه ابدا ان يقربهما كل يوم ثاني
فلا يلزمه شيء فعدمت علامة الايلاء فان قربهما في يوم متفرقين حنث بان قال والله لا اقربكما الا يوما لم يصر موليا لجواز ان يقربهما
جميعا من غير حنث يلزمه فاذا قربهما في يوم صار موليا منهما بعد غروب الشمس من ذلك اليوم لذهاب الاستثناء لان المستثنى يوم واحد
**قوله** ومعنى العموم سابق من القسم الاخير وهو النكرة التي عمت بالوصف العام كلمة اي او من جنس النكرة التي تعم بدليل العموم كلمة
اي فعلى هذا الوجه يكون هذا اشارة الى قوله وقسم من النكرة واعلم ان اي معناه ان يكون متناولا بعضا من الكل عن معرفة ولا كل
لزم ان يكون مضافا ابدا وان الجزء اضافته الى الواحد المعرف فلا يقال اي الرجال الا اذا كان في معنى الجمع كقوله اي التمر اكلت
افضل وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على ما ويلي الجمع ايضا فان قولك اي رجل معناه اي الرجال واذا لم يكن هذا التاويل لم يجز
اضافته الى الياء ايضا كذا في حاشية المفصل المصنف وذكر في الصحاح اي اسم معرب يستفهم به ويجازى فيمن يعقل وفيما لا يعقل وهو معرفة
للاضافة واذا كانت دلالته على جزء من الكل كان في اصل الوضع للخصوص ولذلك اذا قيل اي الرجال عندك او اي رجل عندك لم
يستقم الجواب الا بذكر واحد بان يقول زيد او عمرو كذا رايت في بعض النسخ ويدل على انه للخصوص قوله تعالى اخبارا عن سليمان ايكم ياتيني
بعرشها فان المراد الفرد من الحاضرين بدليل انه قال ياتيني ولم يقل ياتوني وكذا يقال اي الرجال اتاك بصيغة الفرد لا بصيغة الجمع
في الاستفهام والشرط بمعنى فعلا اذا كان ما اضيف اليه اي معرفة فان اضيف الى نكرة فالفعل المسند اليها جاء على وفق المضاف
اليه تقول اي رجال واي رجلين قاما واي رجال قاموا وتقول اي عبد من عبيدي دخل الدار فهو حر واي عبدين من عبيدي دخلا الدار فهما
حران واي عبيد من عبيدي دخلوا الدار فهم احرار ولا يجوز اي عبدين من عبيدي واي عبيد من عبيدي دخل الدار فهو حر وذلك لان كلمة
اي وضعت للاستفهام في الاصل فاذا كان ما اضيف اليه معرفة كان الاستفهام عن واحد من الجملة لان الاستفهام لا يستحق المضاف
والمضاف اليه والمانع عن انصرافه الى المضاف اليه موجود لان المتكلم لا يكون المضاف اليه معلوما فيصرف الاستفهام الى المضاف
لا محالة وهو اي وقد دل الشرع على واحد من الجملة الذي اضيف اليها فيكون الفعل المسند الضمير على صيغة الفرد وهذا هو الذي منع من اضافته
الى الفرد من المعرفة لانه انما يصح الاستفهام اذا كان هناك جملة لها واحد وهي المستثنى والمجموع واذا كان ما اضيف اليه نكرة
فالاستفهام يصرف اليه كله لانه لا مانع من صرف الانصراف الى الكل فينصرف اليه لكونه جواب الاستفهام وهذا لان ايا انما يقع في
الجمع صفة للمضاف اليه فينصرف الاستفهام الى الكل بخلاف ما اذا كان المضاف اليه معرفة فان ايا لا يكون مع معنى الصفة لفرد وان
ايا نكرة والمضاف اليه معرفة واذا كان ذلك لا بد من ان يكون الضمير المسند اليه الفعل موافقا للمضاف اليه فلهذا قال اي رجل قام واي
رجلين قاما واي رجال قاموا وما ذكرنا هو الذي جوز اضافته الى النكرة المعرفة لان المستفهم عنه لما لم يكن غير موجود بلون الصاحب الى
اشيئة التجديد وغيره ثم كلمة اي ان يعين نكرة بعد الاضافة كما يشير اليه هذا التقدير كان في قول الشيخ وهي نكرة تجري على
الاطلاق وحقيقته وان صارت معرفة بالاضافة كما هو مذهب عامة اهل النحو وهو المذكور في الصحاح ولهذا يصلح مبتدا ولا بد فيه من ان

ان يكون معرفة كان قولنا وهي نكرة محمولا على المعنى لانها وان تعرفت صورة بقيت ابهامها فيها معنى لانها يصلح لتناول واحد من الآحاد
ما اضيف اليه على البدل والذاهب الاستفهام بها بعد الاضافة الى المعرفة وكانت نكرة معنى بوضحه ما قال القاضي
في التقويم واما كلمة اي فبمنزلة النكرة عندنا لانها تصحب النكرة لفظا او معنى لاستحضارها تقول اي رجل فعل كذا واي
دار تريدها والنكرة معنى قوله مع ايكم ياتيني بعرشها وهي نكرة معنى يعني اي رجل منكم لان المراد بها واحد منهم وكذا قوله يراد
بها جزء ما يضاف اليه مجرى على اطلاقه ان كان المضاف اليه معرفة فاما المضاف اليه اذا كان نكرة فلا بد لرفع الابهام لان
المراد بها كل ما اضيف اليه على ما بينا لان الاستفهام عن الكل لا عن الجزء وما قيل ان المضاف اليه اذا كان نكرة لا بد
من ان يكون جزءا من جملة فكان ان يرجع ما اضيف اليه جزءا من تلك الجملة وبيانه ان المتكلم في قوله اي رجال قاموا قدر في نفسه
اعدادا مما يطلق عليها اسم رجال واشتبه عليه واحد في تلك الاعداد موصوفا بالقيام فاستفهم عن ذلك ولو لم يكن هذا التقدير
لما صح الاستفهام وكان تقديره اي رجال من الرجال قاموا فصار الحقيقة مضافا الى الرجال بواسطة رجال فكان
المراد به جزءا من تلك الجملة الا ان ذلك الجزء جمع لا فرد **قوله** اي عبيدي ضربك كلمة اي اذا دخلت في موضع الشرط لا بد من
ان يتعقب ما دخل عليه فعل كما في كل لانهما للزوم اضافتهما لا يدخلان الا على الاسم وهو لا يصلح شرطا فلا بد من ان يليه فعل يكون هو
شرطا في الحقيقة ثم ان كان ذلك الفعل مسندا الى خاص لا يصلح وصفا لاي يعرف ان المراد به الخصوص فلا يتناول الا واحدا وان
كان مسندا الى ضمير راجع الى اي فيصير وصفا له فيعم بعموم تلك الصفة في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر الفعل مسند الى الضمير الراجع
الى اي فيصير وصفا له فيعم بعموم كما يعم في قوله الا رجلا كوفيا وقوله من شاء من عبيدي فان ضربوه جميعا معا او واحدا بعد واحد عتقوا
واذا قال اي عبيدي ضربته فهو حر فقد اسند الضرب الى خاص وهو المخاطب فلا يصلح ان يكون وصفا لاي فبقي على الخصوص كما كان
لعدم ما يوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحم له واذا ضربهم جملة عتق واحد منهم والخيار فيه الى المولى لا الى الضارب
لان نزول العتق من جهته فكان التعيين اليه ولا يقال قد صار اي موصوفا بالمضروبية لان الضمير المنصوب يرجع اليه فيصير عاما بهذا
الوصف كما عم المستثنى في قوله والله لا اكلمكم الا يوما اكلمكم فيه وان كان مفعولا فيه لعموم وصفه وهو القربان لانا نقول القربان وصف
متصل باليوم حقيقة لان الفعل الحادث يحل بالزمان فيجوز ان يصير اليوم عاما به فاما الضرب فقد اتصل بالضارب قائم به فيستحيل
اتصاله بالمضروب حقيقة لان الوصف الواحد يستحيل ان يقوم بشخصين والمتصل بالمضروب اثر الضرب لا الضرب فلهذا لم يعم به ولان المفعول
فضلة في الكلام يتم بدونه ثم تعدي الفعل فلا يظهر اثره في التعميم لان ما يثبت ضرورة يتقدر بقدرها بخلاف اليوم المستثنى في قوله الا يوما
اقربكما فيه لانه جزء من الكلام وجعل موصوفا بصفة عامة فصلا ولئن ذكر ان الفعل الحادث مع الزمان متلازمان كذا في فوائد حميد الدين
**قوله** وعلى ذلك اي مع على ان النكرة تعم بالوصف وان كانت في اصل الوضع للخصوص ودعلى ان كلمة اي تعم بصفة عامة وان كانت
موضوعة للفرد بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال ايكن شاءت كلمتها فهي طالق فكلمتهن طلقت واحدة ولو قال ايتكن كلمتك فهي
طالق فكلمته جميعا طلقن جميعا لما قلنا وكذا لو قال اعتقوا اي عبيدي شئتم فشاءوا عتقهم جميعا لا يعتقون الا واحدا منهم والاختيار
بيانه الى المولى ولو قال ايهم شاء العتق فهو حر فشاءوا عتقوا وكذا قوله اي نسائي شئت طلاقها فهي طالق واي
نسائي شاءت طلاقها على هذا ايضا **قوله** وكذلك اي كما قالوا بعموم اي في قوله اي عبيدي ضربك قالوا ايضا بعمومه في مسألة



اذا قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر فان حملها واحد بعد واحد عتقوا جميعا بكل حال فان حملوها جملة فان كان يطيق
حملها واحد لم يعتقوا وان كان لا يطيق حملها واحد عتقوا وان كانوا عشرة لعدم ان تكون الخشبة بحيث لا يستقل بحملها الا اثنان
فصاعدا لما ذكرنا ان كلمة اي نكرة يدل على جزء مما اضيفت وقد وصفت بصفة عامة وهو الحمل فيعم الا ان العموم متنوع على وجهين
الانفراد لان المقصود معرفة جلادتهم وقوتهم وذلك قد يحصل بحمل كل واحد لا بحمل الجميع جملة وان كان لا يطيق حملها
واحد كان الغرض صيرورة الخشبة محمولة الى موضع يريده وذلك يحصل بالحمل على طريق الاستعانة كما يحصل بالحمل على سبيل الانفراد
فيتعلق العتق بطلوع الحاجة الكلام العام اما ان يكون مثنى والاولى والكل فاما بين ذلك فلا فاما اذا انطلق حملها واحد وجب
التي ورغبت الواحد فاذا ثم وزمالم يحز التعليق بشي دون الكل بكذلك فلما اذا احملوها جملة عتقوا وان كان يطيق حملها اثنان
واعلم لم تسلم اطراد الاصل المذكور في جميع المواضع قال ليس عموم اي في هذه المواضع لمجرد الوصف فان الرقبة في قوله
تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وصفت بصفة عامة ولم يعم وكذا لو كان له عبيد سود وبيض فقال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوا جميعا ولو
قال اي عبد اسود من عبيدي ضربك فهو حر عتق ولم السود منهم دون البيض ولو قال اي عبد اسود طويل ضربك فهو حر
عتق الطوال من السود دون غيرهم وكذا لو قال اي عبيدي ضربك ويشمل العتق الاعم جميع من الشتم والضرب وكذا لو
قال مستفهما اي عبيدي ضربك لا يستقيم الجواب بذكر واحد كما اشرنا اليه فقبل عرفنا ان العموم فيه ليس باعتبار نفس الصيغة
ولكنه انما عم لوقوعه في موضع الشرط وذلك من اسباب التعميم والاسماء المبهمة لان هذه الاسماء لابهامها تحتاج الى الصلة فاذا وقعت
في موضع الشرط صار الفعل الذي جعل صلة لها هو الشرط حقيقة فتعم هذا الفعل الصيغة شرطا ولما عم هذا الفعل وهو مسند الى المبهم لا يعرف
الا بعم ما اسند اليه ضرورة حتى لو كانت الصلة مسندة الى الغير فانه لا يوجب ذلك عموما كما في قوله اي عبيدي ضربته فصار حاصل
الكلام لمن عند هذا القائل النكرة تعم بالوصف العام في الاستثناء من النفي ومما اذا وقع الوصف العام شرطا واما فيما وراء
ذلك فلا تعم النكرة بالوصف لما ذكرنا من الشواهد والنظاير لكن في عامة نسخ اصول الفقه لاصحابنا وعامة شروح الجامع ذكر هذا الاصل
مطلقا من غير تفصيل فوجب الاخذ به احترازا عن مخالفة العامة **قوله** فاما النكرة المفردة لما فرغ من بيان ما هو عام بنفسه وما
هو عام بغيره وهو النكرة التي لحقها بعض دلائل العموم شرع في بيان النكرة المفردة فانها من الفاظ العموم عند البعض فقال فاما النكرة
المفردة اي المفردة صيغة ومعنى فيكون احترازا عن رجال ونساء وقوم ورهط منكرات او المطلقة المجردة عن دلائل العموم فانها
تختص في موضع الاثبات ولا تعم وانما تعرض لهذا بيانا تاكيدا لانه في بيان الخلاف الا انها مطلقة نفي العموم عنها واندب الاطلاق
والفرق بين المطلق والعام ان المطلق دال على حقيقة الشيء وماهيته من غير تعرض لعدد زايد والعام هو الدال على تلك الحقيقة
مع التعرض لكثرة غير متعينة كالناس والنكرة مطلقة لا عامة لان دلالتها على نفس الحقيقة دون الكثرة وبعضهم فرقوا بين المطلق
والنكرة فقالوا الماهية من حيث هي لا واحدة ولا لا واحدة ولا الكثرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لعدد ما هو المطلق ومع
التعرض لكثرة متعينة الفاظ الاعداد ولكثرة غير متعينة هو العام ولوحدة معينة المعرفة ولوحدة غير معينة النكرة والصواب انه لا فرق
بينهما في اصطلاح اهل الاصول كما لا فرق الشيخ اليه اذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق وقال الامام
بكر اي النكرة في موضع الاثبات يوجب العموم ورايت في بعض كتبهم ان النكرة في موضع الاثبات اذا كان خبرا لا يقتضي العموم كقولك جاءني رجل

على وجهين الاستغراق والانفراد فيتعين احدهما بدلالة الحال فان كانت الخشبة يطيق حملها واحد كان المراد به العموم

واذا كان امرا فالاكثرون على انه للعموم كقوله اعتق رقبة وذكر في القواطع وغيرها انها تعم على سبيل البدل لان قوله
جائني رجل يتناول كل رجل على سبيل البدل عن صاحبه وليس بعام على سبيل الجمع وعبارة بعضهم يعم من حيث الصلاحية
لكل فرد فرد قال بالعموم تمسك بقوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه الاية فان قوله لشيء على العموم وان كان في موضع الاثبات
لان الله تع لم يرد شيئا دون شيء لان قدرته شاملة جميع الاشياء محيطة بها كلها وبان قوله تع فتحرير رقبة عامة تتناول كل رقبة
والدليل عليه انه يخرج عن العهدة باعتاق ما اعتبر ايتها كان ولولا انه للعموم لما كان كذلك كذا في المحصول الاثري انه قبل
التخصيص حتى خصت العمياء والمجنونة والمدبرة عن الجواز بالاجماع والتخصيص لا يرد الا على العام الاثري انه يصح الاستثناء
بان يقول اعتق رقبة الا ان تكون كافرة او معيبة وكقوله اعط هذا الدرهم فقيرا الا ان يكون كافرا والاستثناء اخراج ما يتناوله
اللفظ ولولا انه عام لم يتصور فيه الاستثناء واذا كان كذلك يجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل اذ العام
المخصوص منه يخص بالقياس بالاتفاق وقلنا نحن هذا مطلق اي الرقبة المذكورة في النص مطلق اذ النكرة المؤدة عن
دلائل العموم مطلق لا عامة لانها فرد في موضوعه لو ذكر افراد الجمع صيغة ومعنى اما صيغة فلانها تثنى وتجمع واما معنى فلان
دلالتها على فرد لا على جمع فيقال رقبة ورقاب وعبد وعبيد ويراد به الواحد وقال تع انا ارسلنا الى فرعون رسولا ارسلنا
اليكم رسولا شاهدا والمراد منه الواحد الاثري انه لو قال لله علي ان اعتق رقبة لا يجب عليه الا اعتاق رقبة واحدة وكذلك يخرج
عن عهدة الامر في قوله فتحرير رقبة باعتاق واحد ولو كان هذا اللفظ عاما لم يخرج عن عهدة النذر والامر الا باعتاق رقاب لا
رقاب بعضا عدا ويدل عليه ما ذكرنا ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى فان العام اذا اعيد بصيغته فالثاني لا
يتناول الا ما تناول الاول غير ان اسم الجنس كما في المقوم واذا ثبت انه اسم لفرد يتناول واحدا ولكن على احتمال وصف دون
وصف اذ المطلق لا تعرض للصفات اصلا بمعنى يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا او كبيرا او مؤمنا او اسود او ابيض
او سمينا او هزيلا الى غير ذلك من الصفات لعدم كونها متعينة ويحتمل الاثبات للعموم اذ لا بد له من انتظام لفظا او معنى
ولم يوجد فيكون مطلقا لا عامة والمطلق لا يحتمل التخصيص لانه من خصائص العام **قوله** المطلق يحتمل التقييد تبيينا للقصد
على الغالط ونزل التقدم وان رد الى الجواب عند علمائنا عن العموم الى الاطلاق وتمسك به بعض ما ذكرتم من احتمال التخصيص
في النكرة المطلقة ليس ثابتة لكنها تحتمل التقييد فان تمسك باطلاقها وقلنا لما كان محتملا للتقييد فقيدها بالقياس
على كفارة القتل لان الكفارات جنس فلذلك فاسد لان التقييد مانع عن العمل بالاطلاق فانه لو اعتق رقبة كافرة في كفارة
القتل لا يجوز عن الكفارة فكان نسخا والنسخ بالقياس لا يجوز فلا يجوز التقييد به ايضا **قوله** وفعل وجوب التحرير جواب
سؤال مقدر وهو ان قوله الامر لا يوجب التكرار وان كان معلقا بشرط او مقيدا بالوصف على ما مر وقد يكون وجوب التحرير
بتكرر الحنث والظهار ونحوهما فعرفنا ان لفظ رقبة عامة والا لم يتبع ايجاب التحرير ثانيا فقال وفعل وجوب التحرير الى الاخر
اي ليس [illegible] وهو الحنث والظهار ونحوهما بدليل وجوب في القا فصار ذلك الا سببا لوجوب التحرير فتكرر وهو التحرير
مطلقا اي غير مقيد بوصف الايمان بتكرر ذلك والامر الذي صار سببا لتكرر وجوب الصلوة بتكرر الوقت الذي فتكرر الحكم
بتكرر السبب من باب العموم في شيء **قوله** وصار اي المذكور وهو الرقبة معيدا بالملك جواب سؤال اخر وتقريره من جهة

اخرها ان قال النص تقييد المطلق نسخ عندكم وقد قيدت الرقبة بالملك بالراي من غير نص فيجب ان لا يجوز عتاق رقبة غير مملوكة
وصار كانه قيل فتحرير رقبة مملوكة ولا يلزم منه النسخ فتقيدها بوصف الايمان ايضا بالقياس والخبر وهو قوله اعتقها فانها
مؤمنة فقال اشتراط الملك في الرقبة ثبت اقتضاء ثم النص المنصوص عليه واقتضاء فان التحرير لا يصح الا في الملك وما ثبت اقتضاء
النص فهو بمنزلة الثابت بعبارة النص والثاني ان قال قد خص عنه غير المملوك من هذا النص حتى لم يجز اعتاق عبد غير
المملوك كما لم يجز اعتاق الزمنة والتخصيص يدل على العموم فقال اشتراط الملك ثبت باقتضاء النص لان التحرير الواجب لا يتأدى الا بالملك
كما لا يتأدى الصلوة الا بالطهارة قال علي لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم لا بطريق التخصيص فلا يلزم منه العموم **قوله** ولم يتناول
الزمنة جواب عن قوله خصت الزمنة بالاجماع فتخص الكافرة ايضا فقال التخصيص انما يكون فيما تناوله اللفظ ما ظاهر اولا المخصص
وهذا النص لا يتناول الزمنة فلا يكون عدم جواز اعتاقها من باب التخصيص بل لانها ليست برقبة وذلك لان الرقبة اسم للذات مطلق
والاطلاق يقتضي الكمال والزمنة ما لم خروجه مستهلك فلا يكون قائما على الاطلاق فلا يتناولها مطلق اسم الرقبة وكذلك التحرير المطلق
اي الكامل لا يحصل لها لا يتحقق فيما هو مالك من وجه فلا يتناول المدبر ولهذا شرط كمال الرق حتى لم يجز اعتاق المدبر وام الولد لان
التحرير منصوص عليه مطلق وذلك اعتاق كامل ابتداء فاعتاق المدبر وام الولد تعجيل لما صار مستحقا لهما مؤجلا فلا يكون اعتاقا
مبتدأ مطلقا فاما الجواب عن تمسكهم بالاية وهو ان العموم ثبت في قوله لشيء من طريق المعنى لا من طريق اللفظ وذلك لان
الاشياء متساوية في جواز تعلق الاختيار والقدرة في بعضها فقد دل بالمعنى على العموم قدرته في سائرها وما ذكروا ان العموم على
سبيل البدل ان عنوا به ان كل واحد من افراد الجماعة يكون في الصلاحية بدلا عن صاحبه والداخل تحت اللفظ واحد منها فهو مذهبنا وان عنوا
به ان اللفظ يتناول على سبيل الاجتماع والشمول فهو فاسد لما بينا ان الصيغة لفرد فلا يتناول العدد الا مونثا كذا في الميزان واما
تمسكهم بالاستثناء فضعيف ايضا لانا لا نسلم ان هذا الاستثناء ان صح ليس استثناء حقيقيا لانه لا بد في الاستثناء الحقيقي ان يكون صدر الكلام
متناولا للمستثنى وغيره حقيقة وليس كذلك هنا لان الصدر لم يتناول الا الواحد فلا يمكن اخراجه عنه فيكون بمعنى لكن وذلك لا يدل على
العموم او يكون هذا استثناء من الاحوال اي اعتق رقبة واحدة على اي حال كانت الا في حال الكفر وحينئذ ثبتت الاحوال في صدر الكلام بدلالة
الاستثناء ضرورة صحته فاما اذا عدم الاستثناء فلا ضرورة في اثباتها مع انها غير مذكورة فلم يثبت العموم **قوله** وصار ما
يلي النهي الخصوص اي التخصيص نوعين بالبيان لا بالالف [illegible] مسلكان احدهما بيان ما ينتهي اليه جواز التخصيص والثاني بيان
اول ما ينطلق على اللفظ العام اما الاول فنقول قد اختلف الاصوليون في الغاية التي ينتهي اليها التخصيص في الفاظ العموم اليها فذهب
الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز في جميع الالفاظ الى الواحد وذهب بعضهم الى انه يجوز الى الثلاثة في جميع الالفاظ ولا يجوز الى ما دونها
الا انه يجوز فيه النسخ وهو اختيار ابي بكر القفال ومنهم من فصل فاجاز في لفظ من وما ونحوهما واسماء الاجناس المعرف الى الواحد ولم يجز في الجموع
المعرفة الا الى الثلاثة واختار الشيخ انه يجوز الى الواحد في الجنس الا في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء او معنى بلا صيغة كرهط وقوم فانه
لا يجوز التخصيص فيهما الا الى الثلاثة تمسك الجمهور بان التخصيص لو امتنع الى الواحد لامتنع التخصيص اصلا لانه لو امتنع لكان بضرورته
مجازا اذ لا مانع غيره وهذا المعنى موجود في جميع صور التخصيص وما ذكروا مبني على انه لا استغراق في العموم وانه شرط فيه
عندهم فالتخصيص يجعله مجازا فيما دونه لان اطلاق اسم الكل على البعض من اقسام المجاز وتعلق الثاني بان لفظ العموم دال على الجمع

وإذا الجمع ثلاثة على ما مر فلا يجوز تخصيصه إلى ما دونها لأنه يخرج به عن كونه دالا على الجمع فيصير بمنزلة النسخ فلا يجوز إلا بما يجوز به النسخ
الا ترى ان لفظ المشترك لا يصلح للواحد الى ... ولا يجوز الا ما لا يصلح له واخراج عن موضوعه واعتمد في فصل على ان التخصيص الى الواحد
في لفظ الجمع لا يخرجه عن موضوعه فقد بينا انه يحتمل الخصوص فانه يقال الواحد والجماعة في قولك من دخل داري اكرمته فيجوز التخصيص فيها
وامثالها الى الواحد بخلاف الفاظ الجموع لان استعمالها في الآحاد اخراج لها عن موضوعاتها فلا يجوز الا ترى ان لفظ الجمع بعد التخصيص
يسمى عاما مخصوصا اذا خص الى الثلاثة واحد منهم بتسميته بذلك على سبيل الحقيقة ولما ذكرنا ان لفظ العموم دالة على الجمع
والتخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لبقاء معنى الجمع فيه بعد ما ثبت ان اللفظ مصروف الى البعض بوجوب الحقيقة الا ترى ان التمسك
به بعد التخصيص جائز لبقاء دلالة اللفظ بالوضع على افراد مجتمعة كما كان قبله الا ان دلالته قبل التخصيص كانت على اكثر مما دل عليه بعد
فاذا آل الامر في التخصيص الى اخراج الكلام عن موضوعه وحقيقته لا يجوز القول به لانه يصير نسخا ومما يقع ان الاثر ان النسخ لا يجوز
الا متراخيا بالاتفاق والتخصيص يجوز متصلا ومتراخيا عند العامة ولا يجوز الا متصلا عندنا واذا كان نسخا لا يجوز الا بما يجوز
به النسخ بالاتفاق وهذا بخلاف اسم الجنس المعرف باللام حيث يجوز تخصيصه الى الواحد لان دلالته في اصل الوضع على الفرد والعموم
فيه ضمني فبالتخصيص الى الواحد لا يخرج عن حقيقته وكذا الجموع المعرفة صارت في حكم اسماء الاجناس فيجوز تخصيصها الى الواحد ايضا
**قوله** ما ينتهي بعضه لما بينا ان الفاظ العموم على قسمين بعضها ينطلق على الثلاثة فصاعدا لا على ما دونها بطريق الحقيقة وبعضها
ينطلق على الواحد فصاعدا فصار غاية التخصيص نوعين جزء الواحد والثلاثة **قوله** فان ذلك بان قوله عبيدا وامثاله الجمع المنكور
الى الثلاثة وطريقه ان دليل العقل بين ان الكل ليس بمراد وان ما دون الكل الى الثلاثة لا يمكن ترجيح بعضه على البعض لاستحالة
الترجيح بلا مرجح فتعينت الثلاثة مرادا للتيقن بها فكان هذا الدليل مخصصا لما وراء الثلاثة الى الكل **قوله** وهذا لان ادنى
الجمع ثلاثة ولما كانت المسئلة الاولى مبنية على الثانية وهي معرفة اقل الجمع لان عدم جواز التخصيص الى ما وراء الثلاثة في جمع الالفاظ
عند البعض وفي جمع المنكر عندنا باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة شرع في بيانها فقال وهذا اي بيانها التخصيص الى الثلاثة فيما ذكرنا
من النظاير من قوله عبيدا وثيابا ونسائا وامثالها باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب عبد الله بن عباس وعثمان واكثر الصحابة
وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة وذهب بعض اصحاب الشافعي وعامة الاشعرية الى ان اقل الجمع اثنان وهو مذهب عمر وزيد بن
ثابت كذا ذكر الغزالي والى ذهب بعض مشايخنا من الحنفية ثم الفريق الاول اختلفوا في انه هل يجوز استعمال صيغ الجموع في الاثنين مجازا
فمنهم من منع ذلك والاكثرون على انه يجوز وفائدة الاختلاف تظهر في جواز التخصيص الى الاثنين وعدمه فيما اذا قال لله علي ان اتصدق
بدراهم او قال لفلان علي دراهم او نذر ان يتصدق بشيء على فقراء او مساكين يقع على الاثنين وهو الثلاثة عند العامة والاثنان لا اقل منه
عند غيرهم تمسك من قال بان صيغ الجموع حقيقة في الاثنين كما في الثلاثة بالسمع والعقل واستعمال ارباب اللسان والحكم اما السمع
فقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان ... وكنا لحكمهم شاهدين اريد به ضمير الجمع داود وسليمان وقوله اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم
قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاستعمل في الاثنين ضمير الجمع وهو قوله تسوروا ودخلوا والمراد قلبا كما وقوله انا معكم
مستمعون والمراد موسى وهارون وقوله اخبارا عن يعقوب عسى الله ان ياتيني بهم جميعا والمراد يوسف وبنيامين وقوله فان كان
له اخوة فلامه السدس والاخوان يحجبانها الى السدس كالثلاثة وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة مع انه افصح العرب ولو قال هذا

واحد افصح العرب لكان حجة من صاحب الشرع اولى واما المعقول فهو ان اسم الجماعة فيها في معنى الاجتماع وذلك موجود في
الاثنين كما هو موجود في الثلاثة فيصح ان يتناول اسم الجمع حقيقة وان كان معنى الجمع اكثر في الثلاثة الا ترى ان الثلاثة جمع
صحيح وان كان معنى الاجتماع فيما وراء الثلاثة اكثر ونظيره الجسم لما كان عبارة عن اجتماع اجزاء وتركيبها كان اقل
الجسم جوهرين لوجود معنى الاجتماع والتركيب فيهما وان كان الاجتماع فيما وراء ذلك اكثر واما استعمال ارباب اللسان فانهم يستعملون
صيغ الجمع في الاثنين كما يستعملونها فيما فوق الثلاثة فان الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا ونحن نفعل فوجب ان يكون حقيقة في
الموضعين واما الحكم فهو ان للمثنى حكم الجماعة في المواريث والوصايا حتى للاثنين من الميراث ما للثلاثة فصاعدا ولو اوصى
لاقرباء فلان يتناول المثنى فصاعدا ولذا الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة فثبت بما ذكرنا ان المثنى ملحق
بالثلاثة في صحة اطلاق صيغ الجمع عليه ومن منع استعمال صيغة الجمع في الاثنين مجازا قال لو صح اطلاق اسم الرجال على الرجلين
لصح نعت احدهما بما نعت به الآخر فيقال جاءني رجلان عاقلون ورجال عاقلان الا انه لا يصح واحد منهما وتمسك الجمهور بما سنذكره
في الكتاب وبما سنذكره وقوله في الكتاب ويستعمل المثنى استعمال الجمع بضم الثاني من مقلوب الكلام حيث قوله عن فتنة الناس على
الحوض اي يستعمل الجمع استعمال المثنى اي يحمل الجمع على ان يستعمل في التثنية او هو عطف تفسير للتثنية وكذا المثنى اي يستعمل الاثنان بما
يستعمل الجمع فيقولان نحن فعلنا كما تقول الجمع او معناه يستعمل التثنية على هيئة الجمع وهو ان يقول نحن فعلنا في الاثنين كما يقال الكل
في الجمع **قوله** وفي المواريث حجبا واستحقاقا ترث الجمع الى المثنى اما حجبا فلقوله تعالى فان كان له اخوة كما ذكرنا
واما استحقاقا فقوله وان كن نساء فوق اثنتين الا انه صرف لفظ الثنتين مع تأكيده بقوله فوق اثنتين **قوله** والثلاثة
ذكر في اعلام فصل بين التثنية والجمع والحقها بالواحد دون الجمع فعلم ان التثنية ليست بجمع حقيقة ولا يقال الاتحاد في الحكم
يوجب الاتحاد في الحقيقة حتى كان المثنى غير الواحد حقيقة وان اتحد الحكم فكذا ... الحكم لا يدل على الاتحاد في الحقيقة لانا
نقول الافتراق بين الاسمين يوجب المغايرة بينهما فيما ثبت به الافتراق لا محالة وما ثبت الافتراق بينهما في حكم الجمع لان
معنى الرأي لعلم الجماعة فثبتت المغايرة بينهما في هذا المعنى ضرورة فصار في المعنى كانه قيل الواحد ليس بجمع والاثنان ليس بجمع
اي بجمع والثلاثة جمع ... على تلك المعاني الاقسام المذكورة ثبت اختلاف احكام اللغة اسما وصيغة ضميرا ومظهرا فيقال رجل ورجلان
ورجال عالم عالمان علماء وتقول هو فعل هما فعلا هم فعلوا ولما قسموها ثلاثة اقسام وسموا كل قسم باسم على حدة دل
ذلك على تغايرها لان تبدل الاسم يدل على تبدل المسمى على ما هو الاصل الا ترى انهم لما لم يفصلوا بين ما وراء الثلاثة اسماء على حدة
كان الكل في الدخول تحت صيغ الجمع على السواء **قوله** وله علامات في الخصوص وهي الالف والنون المكسورة في حالة
الرفع والياء الساكن المفتوح ما قبلها والنون المكسورة في حالتي الجر والنصب قال شمس الائمة للواحد بنية مختلفة وكذلك للجمع
وليس كذلك للتثنية اذ لها علامة مخصوصة فعرفنا ان المثنى غير الجماعة قال صاحب القواطع والدليل على ان لفظ الجمع لا
يتناول الاثنين انه لا ينعت بالاثنين ويصح ان ينعت بالثلاثة تقول رجال ثلاثة ولا يقال رجال اثنان ولا يقال ايضا جاءني رجال ولا يقال
جاءني رجلين وقد كان لا ينعت بالاثنين كان عرفنا ان اسم الجمع لا يتناولهما وكذا الانصاف في العدد فان التثنية كما جازت
الى الجمع ولان الثلاث فصاعدا سابق الى الفهم عند سماع صيغ الجمع من غير قرينة دون الاثنين والسبق الى الفهم عند الاطلاق

دليل الحقيقة وانه يصح نفي اسم الجمع عن الاثنين دون الثلاث فصاعداً فانه يقال ما في الدار رجال بل رجلان وما رايت جمعاً بل رايت
اثنين ولا يقال ما في الدار رجال بل ثلاثة وصحة النفي وعدم صحته من امارات المجاز والحقيقة واجمع الفقهاء على ان الامام
لا يتقدم على الواحد والامام من الجماعة في غير الجمعة بالاتفاق والتقدم من سنة الجماعة بالاتفاق واجماعهم على ترك التقدم دليل
على انه ليس بجمع وانه قسم منفرد **قوله** واما المعقول فان الواحد اذا انضم اليه الواحد تعارض المفردان
اي امتنع كل واحد منهما عن صيرورته تبعاً للآخر فلم يثبت الاتحاد لوجود الانضمام ولم يثبت الجمع ايضاً لبقاء معنى الفردية
باعتبار عدم استتباع كل واحد منهما صاحبه واما الثلاثة فانما يتعارض فيها فرد اي يقابل كل فرد اثنان فيستتبعانه ويصير
الكل شيئاً واحداً فلم يبق معنى الاتحاد بوجه وتحقق معنى الجمع فيطلق على الصيغة الموضوعة للجمع حقيقة وبهذا خرج الجواب عما قالوا
في المثنى معنى الجمع كما في الثلاثة فيصح اطلاق صيغ الجمع عليه لان اطلاق الصيغ على الثلاثة ليس لمعنى الاجتماع بل لاجتماع مخصوص
وهو ان لا يتحقق فيه معنى تعارض الافراد على التساوي وذلك في الثلاثة دون الاثنين واللفظ على ورد لمعنى ما يدل عليه
القياس الا ترى ان الواحد يوجد فيه معنى الجمع وهو ضم بعض الاشياء الى البعض لانه متركب من اجزاء متعددة وهو مع ذلك لا يطلق
عليه اسم الجمع **قوله** في ابلاء الاعذار اي اظهارها كامهال القاضي الخصم لدفع الحجة بعذر بثلاثة ايام وكذا امهال المرتد
للتأمل وكمدة المسح في حق المسافر وحد اقل الحيض مقدرة بثلاثة ايام وكمدة الخيار الى ثلاثة ايام وكما في قصة موسى مع صاحبه
وقصة صالح ولو كان الاثنان جمعاً لم يكن للتخصيص والزعم معنى بدون دليل تخصيص الثلاثة لان ما وراءه اكثر الجمع فيساوي بعضها
ولما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال فاما الحديث يعني قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
فمحمول على المواريث يعني للاثنين حكم الجماعة في استحقاق الميراث حيث كان للبنتين الثلثان كما للثلاث او على سنة تقدم الامام يعني
يحمل على ان المراد منه ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فانه يقوم عن يمينه وبخلاف ما نقل عن
ابن مسعود انه لا يتقدم على الاثنين بل يقيم واحداً عن يمينه وواحداً عن يساره وانما يتقدم على الثلاثة فصاعداً او يحمل على ان للاثنين
حكم الجماعة في احراز فضيلة الجماعة وانعقادها اذ النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات على ان هذا الخبر لا يصح
رحمه الله تعالى كذا ذكره ابو بكر الجصاص عن شيخه **قوله** وفي المواريث ثبت الاختصاص جواب سؤال وهو ان يقال لم اختص
المواريث من سائر الاحكام بان يكون للاثنين فيها حكم الجمع فقال انما ثبت الاختصاص لكذا وهو جواب عن كلامهم ان صيغة
الجمع صرفت الى المثنى في المواريث والوصايا والحجب فقال يثبت ذلك فيها بقوله فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان اي ان كانت
الاختان لاب وام او لاب اثنتين فاثبت للاختين الثلثين بصريح هذا النص وقد ثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين
فلهن ثلثا ما ترك ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاثنين حكم الجمع في الاخوات وبان للاختين الثلثان
مع ان قرابتهما متوسطة اي ليست قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اي قرابة جزئية كان اولى فثبت
ان للبنتين حكم الثلاث بهذا النص ايضاً وليس في المواريث صورة اخرى الحق فيها الاثنان بالجمع في الاستحقاق سوى البنات والاخوات
وكان هذا النص موجباً لالحاق الاثنين بالثلاث فلهذا لم يحمل الحديث عليه وكان هذا النص هو الموجب لاستحقاق الاثنين الثلثين
لان النص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله فان كن نساء فوق اثنتين والحاصل ان النزاع لم يقع فيما يفيد فائدة الجمع بل فيما يتناوله



لفظ الرجال والملك فاين احد منهما عن الآخر **قوله** والحجب يبتني على الارث اي يعني لما كان للمثنى حكم الجمع في استحقاق
الميراث كان له حكم الجمع ايضاً في الحجب لانه مبني على الارث فان الحاجب يكون وارثاً بالفعل او بالقوة حتى لا يحجب المحروم عند
عامة الصحابة وهو مذهبنا او معناه ان الحجب لا يتحقق دون الارث وكان الحجب مبنياً على الارث فثبت للاثنين فيه حكم
الجمع ايضاً وانما تعلق بمحذوف في الوجهين كما ترى على انا نقول ثبت الحجب بالاخوين باتفاق الصحابة لا بالنص على ما
روي عن ابن عباس قال لعثمان حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان
ليسا باخوة في لسان قومك فقال نعم ولكن لا استجيز ان اخالفهم فيما راوا وفي رواية لا استطيع ان انقض امراً كان قبلي
وتوارثه الناس فلولا ان معنى اللسان ان الاخوين ليسا باخوة لما صح احتجاج ابن عباس على عثمان ولانكر عليه عثمان ولما عدل الى
التأويل فلما لم ينكر عليه وعدل الى التأويل وهو كان من فصحاء العرب دل على ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة وان هذا الحكم وهو
الحجب بالاثنين ثبت بالاجماع لا بالنص الا ترى ان الحجب يثبت بالاخوات المفردات بهذا الطريق مع ان اسم الاخوة لا يتناول الاخوات
المفردات بحال **قوله** والثاني اي السادس وبل الثاني لذلك الخبر اي محمول على اباحة السفر للاثنين لان السفر للواحد والاثنين
كان منهياً في ابتداء الاسلام مطلقاً للخوف على ما روينا من قوله عليه السلام الواحد شيطان الحديث وفيه نهي بطريق المبالغة عن احسان
حالة يستحق اسم الشيطان به على ان في اول الاسلام كانت الغلبة للكفار فاذا كانوا جماعة سلموا عن غائلة لقوتهم فاذا ظهر قوة
الاسلام قال الاثنان فما فوقهما جماعة في جواز السفر وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال والثاني ولو قال والثالث
مكان قوله الثاني لكان احسن لان اول الحديث اولا ابتداء ولين وهذا ثالثها الا ان يجعل الثاني ويلي الاول بمنزلة تاويل واحد
في الكلام عليه فقال والثاني وقوله قلنا وقع زائداً لان المعنى يتم بدونه وقوله محمول على ابتداء الاسلام لا يصح الا
باضمار ايضاً ومعناه محمول على النسخ ما ثبت في ابتداء الاسلام وهو حرمة السفر للاثنين ولم يكن هذا الكلام اعني قوله والثاني
الى اخره مذكوراً في النسخ الصحيحة **قوله** واما الجماعة جواب عن قولهم ان الامام يتقدم على الاثنين فقال انما يتقدم عليهما
لان الامام في غير الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات كالجمعة فيمكن ان يجعل الامام من
جملة الجماعة بخلاف الجمعة لان الامام شرط لصحة ادائها كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فلذا يشترط ثلاثة سوى الامام
**قوله** واما قوله فقد صغت قلوبكما فانما اطلق اسم الجمع على اربعة قلوب من حيث المعنى وان كان في الصورة قلبان
وذلك لان اكثر الاعضاء المنتفع بها في الانسان زوج فالحق ما كان فرداً منها لعظم منفعته بالزوج كما الحق الروح بالعدد
سائر الاعضاء مثل رجل وسمع باذنه وابصر بعينه الا ترى انه لزم قطع لسان انسان او فرجه يلزمه كمال الدية لشرفه وعظم منفعته
كما لو قطع اليدين فصار كل قلب من حيث المعنى قلبين وان كان في الصورة واحداً فلهذا جاز اطلاق اسم الجمع عليها ولان القلب قد
يطلق على الميل الموجود فيه يقال للمنافق ذو قلبين ويقال للذي لا يعدل الا الى الواحد له قلب ولما خالفت حفصة وعائشة
رضي الله عنهما امر الرسول في شان مارية ووقع في قلبيهما دواعي مختلفة وافكار متباينة فيصح ان يقال المراد من القلوب الدواعي
والاخبار فلذلك وجب حمل اللفظ عليها لان القلب لا يوصف بالصغو انما يوصف الميل به كذا في الحصول وقد جاء في اللغة
خلاف ذلك اي بخلاف ما ذكرنا من اطلاق الجمع على التثنية من حيث الصورة قال الشاعر ظهراهما مثل ظهور

الترسين

وذكر في التيسير وقوله كلما على الجمع مع اضافتهما الى اثنين هو الاستعمال الغالب في اللغة فيما كان في الانسان من الاعضاء فرداً غير مثنى وفيه وجهان اخران الافراد والتثنية قال الشاعر كانه وجه تركيين قد غضبا مستهدف لطعان غير ترتيب وقال اخر في التثنية والجمع ظهراهما مثل ظهور الترسين **قوله** نحن فعلنا لانه الامر الواحد يحكي عن نفسه وعن غيره يعني لا يصح التكلم بهذه الصيغة على سبيل الحقيقة الا من الواحد يخبر عن نفسه وعن غيره والامر كذلك صدر من هذا في الاثنين لان المتبدي في الكلام الواحد لا يكون اثنين بخلاف الخطاب فان الكلام الواحد يجوز ان يخاطب اثنين فصاعدا في الجمع واذا لم يكن كذلك كان ذلك الغير بمنزلة في الدخول تحت هذه الصيغ فلم يرد لها صيغ لئلا يكون التبع خارجا عن الاصل فاختير لها صيغ الجمع مجازا ولانهم وضعوا هذه العلامات المميزة لدفع الاشتباه عن السامع وذلك في الخطاب والغيبة لا في الحكاية لان المتكلم وذلك الغير الذي يخبر عنه ايضا في قوله فعلنا مشاهد للسامع فلا يحتاج الى علامة للتمييز الا ترى انهم لم يضعوا فيها علامة مميزة بين المذكر والمؤنث اعتمادا على المشاهدة بخلاف الخطاب والغيبة وذكر في شرح اصول الفقه لابي الحاجب انه لا خلاف في لفظ ج م ع اعني الجمع لغة وما يوجد شيء الى شيء وان ذلك متحقق في الاثنين من غير خلاف ولا في الضمير الذي يعني به المتكلم نفسه وغيره متصلا ومنفصلا نحو نحن فعلنا لاتفاق اهل اللسان على كونه موضوعا للتعبير المتكلم عن نفسه وعن غيره سواء كان واحدا او جمعا ولا في نحو قوله فقد صغت قلوبكما فان ما تعدد من متحصلين فالتعبير عنه في اللغة الفصيحة عند اضافته اليهما او الى ضميرهما بصيغ الجمع صونا عن استثقال الجمع بين تثنيتين انما الخلاف في نحو رجال ومسلمين وضمائر الغيبة والخطاب التي تتبع وضع اللسان بمسبوقيتهما بصيغ التثنية ولا يلزم على هذا قلوبكما فانه مسبوق بصيغ التثنية لانا لا نسلم مسبوقيتها اذ لا عالي قلنا كما تبين بهذا ان من استدل على كونه حقيقة في الاثنين بالصور المتفق عليها فقد جاء وسلك غير محل النزاع لانها انما تثبت بعلل مخصوصة ولكل باب وقياس واللغة لا تثبت قياسا واما الجواب عن قوله وكنا لحكمهم شاهدين فنقول المراد الحاكمان ومما داود وسليمان والمتحاكمان اذا المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول واذا اعتبر الجميع كانوا اربعة وقيل اضيف الحكم الى المحكوم لهم وكانوا جماعة وعن قوله اذ تسوروا المحراب لان الخصم الذي هو مصدر الفعل المصير اسم للواحد والجمع كالضيف يقال هذا خصمي وهولاء خصمي كما يقال هذا ضيفي وهولاء ضيفي وقد كان المتخاصمون جماعة ومعنى قوله خصمان فريقان او فيما خصمان والدليل عليه قراءة من قرأ بغى بعضهم على بعض ولا يقال **قوله** ان هذا اخي يأبى ما ذكرت فانه يدل على اثنين لان ذلك قول البعض والمراد بقوله بعضنا على بعض والتحاكم كان بين ملكين لكن صحبهما آخرون في صورة الخصم فسموا به وعن قوله انا معكم مستمعون ان المراد موسى وهارون وفرعون اي انا معكما بالفوز والنصر ومن ارسلتما اليه بالعلم والقدرة وعن قوله عسى الله ان يأتيني بهم لان المراد يوسف وبنيامين والاخ الكبير الذي قال فلن ابرح الارض الاية على انا لا ننكر اطلاق اسم الجمع على الاثنين مجازا فيحمل هذه الاطلاقات على المجاز كما ذكر في الدلائل واما الجواب عن كلام الفريق الثالث فهو انهم يراعون صورة اللفظ حيث لم ينعتوا المثنى بالجمع وان كان بمعناه ولا الجمع بالمثنى محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما لشيء واحد وقد التزم بعضهم النعت مع الاختلاف مجازا **قوله** واما المشترك فحكمه التوقف اي وقف النفس على اعتقاد ان الثابت به حق او المراد من الوقف التوقف اي حكمه التوقف فيه من غير اعتقاد



حكم معلوم سوى ان المراد به حق لعدم دليل الترجيح لان الشركة تنبئ عن المساواة ولهذا لو قال مولى كل مولى كان اقرارا لكل بالنصف وقد ذكرنا ان لا عموم للمشترك فكان الثابت به احدهما وهو متعين عند المتكلم غير متعين عند السامع فلا يتعين المراد له الا بدليل لاستحالة الترجيح بلا مرجح فيجب التوقف ولكن لا يقعد عن الطلب كما يقعد في المتشابه بل يجب على التأمل لانه يدرك المراد ويترجح البعض فيه محتمل فيجب طلبه وهو معنى قوله بشرط التأمل بخلاف المجمل لانه لا يدرك بالتأمل فيجب عليه التوقف الى ان يأتيه البيان من قبل المجمل لانه وشرط الاشتراك الطلب ولا طريق الى التأمل في الصيغة ليتبين المراد او طلب دليل آخر يتعرف به المراد لان بالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التأويل ويجب الاشتغال به لزوال الخفاء

# باب معرفة احكام القسم الذي يليه

وحكم الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه لا خلاف فيه انه يوجب العمل وانما الخلاف في انه يوجب الحكم على سبيل القطع او الظن فعند العراقيين والقاضي ابي زيد ومتابعيه حكمه التزام موجبه قطعا عاما كان او خاصا وعند الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص وقد بيناه من قبل **قوله** على احتمال تأويل هو في حيز المجاز متصل بالقسمين اي يجب ذلك التأويل الظاهر او النص مجازا فانك اذا قلت في قوله جاءني زيد مثلا بان المراد خبره او كتابه صار مجازا بخلاف المشترك فانك اذا اولته وصرفته الى بعض معانيه كان قولا لما ذكرنا من قبل وتصحيح هذه الالقاب انه انما سمى كل قسم من هذه الاقسام باسم روعي فيه معنى اللغة فسمى القسم الاول ظاهرا لظهور معناه اللغوي وكذا المفسر والمحكم ليصير الادنى متروكا بالاعلى اللام للعاقبة اي هذه التفاوت وعاقبته ترك الادنى بالاعلى وترجيح الاقوى على الاضعف وهذا اي صيرورة الادنى متروكا بالاعلى انما يظهر عند التعارض فان الاحاديث مترادفة في صحتها وان كانت السنة اعم من الحديث وقد ذكرنا بعض نظاير التعارض فيما تقدم ومن نظاير تعارض الظاهر والمحكم في قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عز ذكره فانكحوا ما طاب لكم من النساء فان الاول محكم في حرمة نكاح ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهن للتأبيد والثاني ظاهر في اباحة جميع النساء فيتناول بعمومه ازواج النبي عليه السلام فرجح المحكم على الظاهر ومنها تعارضهما ايضا في قوله عليه السلام الا ان لحوم الحمر الاهلية حرام الى يوم القيامة كذا في المنافع وقوله صلى الله عليه وسلم لغالب بن ابجر كل من سمين مالك فان الاول محكم في التحريم والثاني ظاهر في التحليل فرجح المحكم على الظاهر ايضا **وقيل** نظير معارضة المفسر والمحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني محكم فان التأبيد التحقيق به والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب وان لم يجب رده فيترجح على المفسر ولقائل ان يقول لا نسلم ان في كل شيء من الاول مفسرا لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم يحتمل الايجاب والندب وتناول باطلاقه الاعمى والعبيد وليس مرادا منه بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان اشهاد العميان والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل يتمهد بالدليل

والبرهان لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة البرهان على المدعى اولا ثم ايراد المثال بعد ان تم الكلام
للايضاح على سبيل التبرع فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان تتبع طلب المثال **قوله** ومثاله ان يقال ترك الادنى بالاعلى
ما ذكر اصحابنا ما ذكر محمد رحمه الله في اقرار الجامع واصله ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقا لكلام المدعي ولا يصلح ردا
يحمل تصديقا وان كان يصلح ردا ولا يصلح تصديقا يحمل ردا وان احتملهما يعتبر الغالب ويحمل عليه والالفاظ المذكورة
الحق اليقين الصدق والبر الصلاح فالثلاثة الاول تصلح صفة للخبر ظاهرا اذ يقال خبر حق خبر يقين خبر صدق واما البر فاسم
لجميع انواع الاحسان ولكنه يحتمل ان يصير صفة للخبر بقرينة مثل ان يقول الخبر بخبر صدق صدقت وبررت كما يقول الخبر لابن
وتجرت واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال لا يقال خبر صلاح ولا اصدق وصلح فاذا قال لاخر لي عليك الف درهم فقال
الاخر الحق واليقين او الصدق كان تصديقا واقرارا لانه ذكر في محل الجواب ما يصلح ان يكون جوابا فيجعل محمولا على الجواب
بظاهر هو ما تقدم من الخطاب ليصير كالمعاد في الجواب كانه قال الحق ما قلت او الصدق ما قلت او اليقين ما قلت وبيان انه صالح
للجواب ان الدعوى خبر وقد ذكرنا ان الخبر يوصف بالحق والصدق واليقين ويصير بها هذا هو الحقيقة وان كان يحتمل الابتداء
اي الصدق اولى بك وعليك بالصدق والبر اولى بك بالاشتغال من الدعوى الباطل ولكن ذلك مجاز في المجاز لا يعارض
الحقيقة كذا في شرح الجامع لشمس الائمة قال بعض المشايخ هذا اذا لم يعرب او ذكر مرفوعا اما اذا نصب فلا يكون اقرارا
لان معناه الزم الحق او الصدق فيكون امرا له بالصدق ونهيا عن الكذب وقال علماؤنا بالنصب يكون تصديقا ايضا
ومعناه ادعيت حقا وقلت الحق وهذا هو الصحيح لان العرف لا يفصل بين الرفع والنصب والاصل فيه هو العرف واليه
اشار محمد رحمه الله فقال انما ننظر في هذا الى كلام الناس ولو قال البر او الصلاح لم يكن تصديقا لان البر اسم لجميع انواع الخير معاني
والاحسان كما قال تعالى ولكن البر من اتقى فمحل الجواب هذا اللفظ في معنى المجمل وصلاحيته له ولغيره واحتمال
الجواب وغيره فيه على السواء وباللفظ المجمل لا يصير جوابا والجواب لا يتم بكلام مجمل واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بوجه
فصار معنى كلام البر او الصلاح اولى بك او الزم الصلاح واترك الدعوى الباطل ولو ضم احد الثلاثة الى البر فقال الصدق
البر او الحق البر او اليقين البر او قدم البر فقال البر الصدق او البر الحق او البر اليقين كان اقرارا لان البر لما صار محتملا
صار ما ضم اليه بيانا في الاخر ان البر المقرون بالصدق يستعمل في موضع الجواب يقال صدقت وبررت فان ضم شيئا من الثلاثة
الى الصلاح لا يكون اقرارا لانه لا يصلح صفة للخبر ولا يستعمل للتصديق اصلا لا يقال صدقت وصلحت بل هو كلام مبتدأ فاذا ضم
اليها هو محتمل من نص او ظاهر وجب حمله على المحكم فلا يكون تصديقا بل يكون ردا للكلام بابتداء امر له باتباع الحق والصلاح
وترك الدعوى الباطل **قوله** ومثاله ايضا ان نظير ترجيح الاعلى وترك الادنى به ايضا قول علمائنا فيمن تزوج امراة الى شهر
بان قال تزوجتك شهرا او الى شهر فقال تزوجت يصح عندنا انه متعة وليس بنكاح وقال زفر رحمه الله هو نكاح صحيح لان
التوقيت شرط فاسد فان النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يبطل النكاح بل يصح النكاح ويبطل الشرط كاشتراط
الخمر واشتراط الخيار ثلثة ايام فكالطلاق الى شهر يوضحه انه لو اشترط ان يطلقها بعد شهر صح العقد وبطل الشرط فكذا
اذا تزوجها شهرا ولنا حديث عمر رضي الله عنه قال لا اوتى برجل تزوج امراة الى اجل الا رجمته ولو ادركته ميتا لرجمت على قبره والمعنى



فيه لان النكاح الى شهر كناية عن المتعة لان توقيت الملك بالمدة لا يكون الا في المنافع التي تحدث في المدة وعقد المتعة حين كان مشروعا
كان بلفظ المتعة موقتا كالاجارة فلو قال الى شهر وهذا لا يليق الا في عقد المتعة ولا يحتمل ملك النكاح على ما هو مشروع اليوم ولفظ
التزوج والنكاح يحتمل معنى المتعة لانه في الحقيقة ملك التمتع بها فصار المتمتع حرضه وبكلامه محمول على المحكم من سياقه ومثاله كالمضاربة
بشرط ان يكون الربح كله للعامل كناية عن الاقراض وبشرط ان يكون الربح كله لرب المال كناية عن الابضاع فاذا تعين كناية عن المتعة
فسد لعدم ركنه وهو اللفظ الموضوع لهذا العقد لا لشرط فاسد دخل عليه وهذا بخلاف ما اذا شرط ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق
قاطع للنكاح فاشتراط القاطع بعد شهر دليل على انهما عقدا العقد مؤبدا الا ترى انه لو صح الشرط هنا لكان لا يبطل به النكاح بعد مضي
الشهر وههنا لو صح التوقيت لم يكن بينهما عقد بعد مضي الوقت كما في الاجارة **وقال** الحسن بن زياد ان ذكر الوقت ما
يعلم انهما لا يعيشان اكثر من ذلك كمائة سنة يكون النكاح صحيحا لانه في هذا تاكيد معنى التابيد فان النكاح يعقد للعمر بخلاف ما
اذا ذكر مدة قد يعيشان اكثر منها وعند الكل سواء الا ان التابيد شرط النكاح فالتوقيت يبطله البتة وقد مر في كتاب الاسرار
والمبسوط لان التزوج نص لما وضع له وهو اثبات ملك البضع على المراة ولكنه يحتمل المتعة لان النكاح في الحقيقة ملك التمتع بها والازدواج
مهما كان ذلك بالمحكم في المتعة اي في اتفاق معنى المتعة لا يحتمل النكاح اي لا يحتمل التوقيت الذي هو مفهوم من شهر الى شهر **قوله** ومثاله ايضا
مسالة الطرار والنباش فان قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم اخر سوى السرقة فيختص
اختص باسم الطرار والنباش فاشتبه الامر لان اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة او زيادة فيه ولذلك اختلف العلماء
في النباش فقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يقطع بحال سواء كان القبر في بيت او لم يكن في ظاهر الرواية **وقال** ابو يوسف
والشافعي يقطع ثم اختلف اصحاب الشافعي فقال بعضهم انما يقطع اذا سرق الكفن من قبر في بيت محرز او في مقبرة متصلة بالعمران
ولا يقطع اذا كان القبر في تربة بعيدة من العمران وهو اختيار الغزالي وذكر بعضهم انه يقطع وان كان القبر في مفازة وهو اختيار النقب
القفال وذكر شمس الائمة في المبسوط واختلف مشايخنا فيما اذا كان القبر في بيت مقفل والاصح عندي انه لا يجب القطع سواء
نبش الكفن او سرق مالا اخر من ذلك البيت لان بوضع القبر فيه اختل معنى الحرزية في ذلك البيت فان لكل واحد من الناس تاويلا في
الدخول لزيارة القبر فلا يجب القطع على من سرق منه شيئا لان معنى الكمال في شرائط القطع معتبر ومن اوجب القطع تمسك بعموم قوله
تعالى السارق والسارقة الاية **وقال** النباش سارق لان السارق اسم لمن ياخذ المال على سبيل الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه
باسم اخر لا يمنع دخوله تحت اسم السارق لانه اخص بهذا النوع كاختصاص نوع من السرقة ولا يمنع ذلك عن الدخول تحت الجنس كاختصاص
من يقطع الطريق باسم الطرار وكاختصاص الادمي باسم الانسان لا يمنع عن الدخول تحت اسم الحيوان وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قطع نباشا وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه كتب الى عمر رضي الله عنه في
النباش فكتب اليه ان اقطعه والمعنى فيه انه سرق نصابا كاملا من حرز مثله فيقطع كما لو سرق لباس الحي وكما لو سرق [illegible] من الحفرة
وهذا لان الكفن مال كامل لان معنى المالية لا يتغير بان البس ميتا لانه صالح لاقامة المصالح والقبر حرز مثله لانه يحرز بما يخصه من ذلك الموضع
والناس يتعارفون احراز الاكفان بالقبور وكان حرزا متعينا باتفاق جميع الناس كالحظيرة للغنم والصندوق للدراهم ولا يلزم
عليه اذا سرق من القبر شيئا اخر وضع معه او كفن الميت زيادة على العدد المسنون فسرق الزائد حيث لا يقطع لان القبر ليس بحرز لمال اخر

غير الكفن لان الناس ما اعتادوا حفظ سائر الاشياء بالقبور كحظيرة الغنم حرز الغنم ولا تستحرز للثياب والامتعة وكذا
الزائد على العدد المسنون بمنزلته قال آخر موضوع في القبر الا ترى ان الاب او الوصي لو كفنا الصبي او عبد الصبي في مال الصبي
بالعدد المسنون لا يعد تضييعا ولا يضمن شيئا لان ذلك احرازه لمال ولو كفناه زيادة على العدد المسنون يضمنان
الزيادة لانه تضييع ولانه جنسه وجه ان هذا الفعل ناقص في كونه سرقة والملك ناقص والمالية ناقصة والحرز ناقص او معدوم
وكل واحد منهما يمنع القطع لما عرف فان شرط السرقة ان يكون المأخوذ مالا مملوكا محرزا ولذا الكمال فيها شرط كيلا يبقى شبهة
العدم فمجموعها اولى اما بيان قصور الفعل ونقصانه فمن وجهين على ما ذكر الشيخ في الكتاب احدهما ان النباش ليس بسارق على
الاطلاق لان السرقة اسم لاخذ المال على وجه المسارقة اي الاخفاء عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه بالعوارض
او غيبة يحتشكا فيهجم عليه وهذا استراق السمع لاستماع كلام الغير حال غفلته ويقال فلان يسارق النظر اليه اذا اغتنم
غفلته واختال النظر اليه والنباش سارق عين من عسى ان يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن واي صدا الى حفظه من المارة ليلا
يطلعوا على خيانته لانه يرتكب منكرا كالزاني وشارب الخمر يختفي من الناس كيلا يعثروا على قبح فعله والسرقة اخذ على سبيل
المسارقة ليتمكن من اخذ ما احرز عن الايدي لا ليتمكن من فاحشة يرتكبها فكان النباش سارقا صورة لا معنى كالميت
انسان صورة لا معنى ولهذا يصح نفيه عنه يقال نبش وما سرق وكان بمنزلة التبع المتبوع لكون الاول قويا فلا
يدخل تحت مطلق اسم السارق والثاني ان هذا الاسم وهو السرقة يدل على خطر المأخوذ اي على انه ذو قدر ومنزلة فان
السرقة قطعة من الحرير قال عليه السلام لبعض نسائه اراك تصورتك في سرقة من حرير اي قطعة من حرير جياد بيضا كذا فسر
ابو عبيد وكذا اتفق جمهور العلماء على اشتراط النصاب فيه لينبئ عن كونه تافها حقيرا وان اختلفوا في مقداره وهذا
الاسم يدل على اسم النباش وهو النبش ينبئ عن خساسة المقصود والهوان لان نبش التراب واخذ الكفن من الاموات من اراذل الافعال
واردا الخصال يشهد به العرف والطبع السليم والتعدية بمثله اي تعدية الحكم من مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى
الموجب في الفرع دونه في الاصل باطل لا سيما في الحدود فانها تندرئ بالشبهات فكيف يجوز الاثبات بما لا يجوز اثبات
الحكم بمثله وتبين بما ذكرنا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لنقصان في فعله ومثله اختلاف الطرار في اختصاصه باسم آخر
غير السارق لفضل في جنايته وحذاقة في فعله اي مهارة لانه يسارق الاعين اليقظى المترصدة للحفظ مع الانتباه والحفظ فكان
فوق مسارقة الاعين حال نوم المالك وغيبته وكان اتم سرقة واكمل حيلة فيكون داخلا تحت اسم السارق بالطريق الاولى حيلة
الا انه خفي مراده الآية بعارض وهو زيادة في فعل الطرار لا لمعنى في الكلام كذا ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التقويم وقوله
وتعديه الحد وقع مثلا اي مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع اكمل واتم نوع سامح لان هذا من قبيل دلالة النص باعتبار
واخراجا للكلام على مقابلة كلام الخصم واما بيان ما ذكرنا من نقصان الملك فهو ان الكفن ليس بمملوك للوارث لانه انما يملك ما يفضل
عن حاجة الميت الا ترى ان القدر المشغول بالدين لا يصير مملوكا له لحاجة الميت فالكفن اولى لانه مقدم على الوارث ولا للميت حقيقة
لان الموت ينافي المالكية لانها عبارة عن القدرة والاستيلاء وادنى درجاتها الحياة وقد زالت واما نقصان المالية فلانها عبارة
عن التمول والادخار لوقت الحاجة وهذا المقصود يفوت في الكفن فانه مع الميت يوضع في القبر للبلى ولهذا يوضع في اقرب اماكن

البلى



من البلى والبلاء اشار الصديق رضي الله عنه بقوله اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما فانهما للمهل والصديد والحي احوج الى الجديد
وكانت مالية الكفن وقد سلم للتلف دون ما يتبادر التالف واما النقصان في الحرز فلانه لا يخلو اما ان يكون محل القبر حرزا
بنفسه او بالميت وليس بحرز بنفسه لانه لو دفن فيه ثوب آخر من جنس الكفن فسرق لا يجب القطع وما كان حرزا لشيء كان حرزا
لجنسه لا محالة لان معنى الصيانة لا يختلف بجنس واحد كمراح الغنم ولا يصير حرزا بالميت لانه جماد لا يحرز نفسه فكيف يحرز غيره
وانما يحفر القبور حرزا للميت عن السباع واخفاء له عن الاعين لا احرازا للكفن ولا يقال فاذا لم يكن احرازا كان الكفن
تضييعا لانا نقول ليس كذلك فانه مصروف لحاجة الميت وصرف الشيء الى الحاجة لا يكون تضييعا كما احراز التين والطعام
والقاء البذر في الارض فان قيل يجوز ان لا يكون حرزا عند الانفراد ويصير حرزا عند الاجتماع كالحيطان فانها ليست بحرز
بدون الباب وكذا الباب بدونها وعند الاجتماع يصير حرزا قلنا نعم اذا صار بالاجتماع لحفظ الامتعة يصير حرزا
بيتا صالحا للحفظ فاما الاجتماع ههنا فلا يصير هذا المكان موضعا لحفظ الثياب والامتعة الا ترى انه لا يحفظ فيه ما سوى
الكفن من الثياب ولو صار حرزا للكفن بعد الاجتماع لصار حرزا لغيره من الثياب واما ما روي انه عليه السلام قطع نباشا فمعارض
بما روي عنه عليه السلام انه قال لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا فسره ابو عبيد وفي الصحاح اختفيت الشيء استخرجته
والمختفي النباش لانه يستخرج الاكفان فيحمل على السياسة وكذا ما روي عن عمر رضي الله عنه فان للامام ذلك الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه
قطع ايدي نسوة اظهرن الشماتة بوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وضربن الدفوف وكان ذلك سياسة لا حدا واما حديث عائشة
فمحمول على التشبيه في استحقاق الاثم لان لا يقوم التشبيه لا يوجب التعميم وروى محمد رحمه الله في الاصل ان نباشا اخذ في زمن مروان
الحكم فشاور بقية من الصحابة فاجمعوا ان لا قطع عليه وعن ابن عباس رضي الله عنهم انه كان لا يرى القطع على النباش والله اعلم

## باب احكام الحقيقة والمجاز

قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله حكم
الحقيقة وجود ما وضع له اي ثبوته امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله
جل ذكره ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق فان كل واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور والمنهي وهذا
بلا خلاف وحكم المجاز وجود ما استعير له اي ثبوت ما استعير اللفظ له خاصا كان او عاما عند عامة العلماء كقوله تعالى او
جاء احد منكم من الغائط اي اتى اعصر خمرا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وفيه خلاف بعض اصحاب
الشافعي وسنبينه وطريق معرفة الحقيقة التوقيف اي التنصيص من الواضع والسماع من السامع يعني لا يوقف عليها الا بالنقل عن
واضع اللغة بمنزلة النصوص في الشرع فانها لا تثبت حججا الا بعد السماع من صاحب الشرع والنقل عنه وطريق معرفة المجاز التأمل في
مواضع الحقائق ليمتاز الوصف الخاص المشهور من غيره مثل امتياز الوصف المؤثر في باب القياس عن غيره لان المجاز لا يصح لكل وصف
وحاصله ان جواز استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي سلكه اهل اللسان في استعماله
وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز نوعه وقد جيز من قبل احكامه اي من ابواب الحكم وايجاب العمل بالحقيقة والمجاز سواء
الا عند التعارض يعني اذا تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملا في موضوعه وجهة كونه مستعملا في غير موضوعه كان حمله على الحقيقة اولى
لان الحقيقة اصل والمجاز عارض ويجوز ان يكون معناه اذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كانت الحقيقة اولى من المجاز

وراجعه عليه ورايت في بعض نسخ اصول الفقه ان الحقيقة ترجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة المخلة بالتفاهم لخفائها وعدم
الاطلاع عليها ولكني ما ظفرت به في شي من كتب اصحابنا صريحا وكان حمل كلام الشيخ على المعنى الاول اولى لتأيده بما ذكره القاضي
الامام في التقويم ان المجاز احد نوعي الكلام وله من الانواع والعموم والاحكام ما للحقيقة لانه مستعمل معتبر الا ان المطلق من
الكلام حقيقة حتى يقوم الدليل على المجاز لان معنى الحقيقة اصل منه والثاني طارئ عليه ولا يثبت الا بدليل قوله واحتج
الشافعي رحمه الله بعمومه واي في معارضة الى اخر بيانه ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام يدل بعبارته وعمومه على حرمة
بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا متساويا كان او غير متساو لان الطعام معرف باللام فيقتضي الاستغراق الا ان
الاستثناء عارض في الكثير لان المراد من قوله سواء بسواء المساواة في الكيل بالاجماع فبقي ما وراءه داخلا تحت العموم فيحرم
بيع حفنة بحفنة وحفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحة وتفاحة بتفاحتين واشارته تقتضي كون الطعم علة لان الحكم متى رتب على اسم مشتق
كان ما اشتق منه علة لذلك الحكم كالسرقة والزنا في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما على ما عرف والطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العلة واذا ثبت كونه علة وقد انعقد
الاجماع على ان العلة ليست الا احد اوصاف النقد لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع غير المطعوم كالجص والنورة متفاضلا
لعدم العلة الموجبة للحرمة وهي الطعم وحديث الصاع وهو ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تبيعوا
الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فاني اخشى عليكم الربوا وفي بعض الروايات الارما يعني الربوا اذ الرما الزيادة
والربوا والارما في النسي ربوا اي زاد واربى فلان اي لم يزل يدل بعبارته وعمومه ان الربوا يجري في غير المطعوم كالجص والنورة
لان الصاع محلى بلام التعريف فاستغرق جميع ما يحل فيه من المطعوم وغيره فيحرم بيع الجص والنورة متفاضلا او باشارته يدل على
ان الكيل هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بصاع بما يكال بصاعين او لا مكيل
بمكيلين فيقتضي جواز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين لعدم معنى المكيل على خلاف ما اقتضاه الحديث الاول فهذا هو معنى
المعارضة الا ان الخصم قال معنى النص مجاز وعبارة عما يحله ويجاوره وبطريق اطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى خذوا زينتكم
عند كل مسجد اي صلوة فلا يمكن القول بعمومه لان العموم لا يجري الا في الحقائق وقد اريد المطعوم منه بالاجماع فلم يبق غيره مرادا
وصار كانه قيل والمطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين وعلى هذا التقرير لم يبق له دلالة على حرمة بيع ما وراء المطعوم
متفاضلا ولا على كون الكيل علة وصار موافقا للاول وشبهة الخصم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات
على المعاني الا انه ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك وكان
الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لتاديه ذلك الى الاخلال بالفهم الا انهم جوزوه ضرورة التوسع على الناس وهذه
الضرورة ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا ينصار اليه من غير ضرورة ولان المجاز في منزلة الخلف لما ثبت بطريق الاقتضاء وكما
لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذا ههنا عندي ولكنا نقول المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل
صاحبه في احتمال العموم والخصوص الى اخر ما ذكر الشيخ رحمه الله في الكتاب وحتى كان المجاز خلف الحقيقة فلكنه ليس من ضروريا
قوله لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة اذ لو كان لذلك ينبغي ان لا يوجد حقيقة الا ان تكون عامة والامر بخلافه بل الدليل زائد

العموم مثل الواو والنون والالف والتاء في قوله مسلمون ومسلمات والالف واللام فيما لا معهود فيه او غير ذلك مما
تقدم في باب الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلا كما في الحقيقة فان قيل
سلمنا ان العموم في الحقيقة ليس بمجرد كونه حقيقة ولكنه يجوز ان يكون ذلك والدليل الذي التحق به فيثبت العموم بالمجموع ولم يوجد
المجموع في المجاز فلا يصح القول بعمومه قلنا لا بد في مثل ذلك ان يكون لكل واحد من المعنيين نوع تاثير في اثبات ذلك الحكم
ليصح اضافته اليهما وقد وجدنا الثاني فيما نحن فيه للدليل اللاحق لا لكونه حقيقة فلا يصح اضافته اليها بل يجب اضافته الى ذلك الدليل
المؤثر وذلك انا قد وجدنا الواو والنون ولام التعريف في اسم الجنس وسائر دلائل العموم يدل على العموم دلالة مطردة ولم نجد
الحقيقة كذلك اذ هي موجودة في مسلم وضارب رجل ولا يدل على العموم بوجه فعرفنا ان الاثر لهما فاضفنا ثبوت العموم الى الدليل
المؤثر لا الى كونه حقيقة ولكن لهم ان يقولوا انما اطرد دلالة الواو والنون وغيرهما على العموم لانها لا تنفك عن صيغ يلحق بها فدل
حقيقة تلك الصيغ مع الدليل اللاحق به على العموم والاجتماع الوصفين فلما الحقيقة بعد انفصلت عن ذلك العموم فيما ذكر من النظائر
لم يثبت العموم لها وحدها الا ان الحكم المتعلق بالوصفين لا يثبت بوصف واحد فلا بد من اقامة الدليل على انتفاء كون الحقيقة
مؤثرا في العموم قوله والصاع نكرة اي لفظ الصاع في قوله عليه السلام ولا الصاع بالصاعين قبل دخول اللام عليه كان نكرة
يعني لو تصورناه بدون اللام في هذا الموضع كان نكرة فدخل عليها لام التعريف وليس ثم معهود فانصرف الى الجنس فاوجب التعميم وفي
ضم قوله وتجاوز به الى ما يحله المعنى المجوز للمجاز اي جواز ارادة ما يحله اعتبار المجاورة الا ترى انه يستعير ذلك بعينه للضمير
انه ليس اي ان استعارة ذلك اللفظ الذي صار علما بدليل وهو الصاع مثلا فيما نحن فيه لغيره ذلك اي فيما استعير له
وهو ما يحله ويجاوره لا عملا اي كعملها في محل وهو موضوعه الاصلي ولما كان عملها في محله اثبات العموم كان كذلك فيما استعير
له اذا لوجود دلالته وهي لام التعريف قوله الا انهما يفترقان جواب عما ذكرنا ان الحقيقة ترجح عند التعارض اي
هما يستويان في العموم والخصوص ولكنهما يفترقان في اللزوم والبقاء فان الحقيقة لازمة باقية حتى لم يصح نفيها عن موضوعها والمجاز
ليس بلازم باق حتى يصح نفيه كالثوب الملبوس لا يسترد اذا كان مملوكا ويسترد اذا كان عارية ولهذا ترجح الحقيقة عند التعارض
لانها الزم وادوم والمطلوب لكل كلمة عند الاطلاق ما هي موضوعة له في الاصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس
تترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية كذا قال شمس الائمة رحمه الله وهذا الترجيح لا يدل على كون المجاز ضروريا كترجيح
المحكم على الظاهر لا يدل على كونه ضروريا وعلى انتفاء العموم عنه قوله والمجاز طريق مطلق اي طريق جائز سلوكه من غير ضرورة
فانا نجد الفصيح من اهل اللغة العادل عن التصريح مقصوده بالحقيقة بعد الحق التعبير عنه بالمجاز لا لحاجة ولا ضرورة فقد ظهر رجحان
الناس لها اذ هو فوق ما ظهر من استحسانهم للحقائق فتبين بهذا ان قولهم هو ضروري فاسد والدليل عليه ان القرآن في اعلى رتب
الفصاحة وارفع البلاغة والمجاز موجود فيه حتى غدا من غريب بدائعه وعجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان
لم يكن للذل جناح وقوله تعالى فاصدع بما تؤمر اي اظهر غاية الاظهار فكان التعبير عنه بالصدع ابلغ وهو في الاصل بصدع الزجاج
وقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وقوله جل ذكره تجري من تحتها الانهار وقوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد
ان ينقض وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى والله تعالى منزه عن العجز والضرورات فثبت انه ليس بضروري ولا يقال المقتضى دال

عندهم حتى انكروا جواز عمومه اصلاً مع انه موجود في القران فلكن المجاز كذلك لانا نقول الفرق في المقتضى راجع الى
الكلام والسامع فانه انما يثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعاً كيلا يؤدي الى الاخلال بغرض السامع والفرق مع المجاز
لو ثبت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته للتوسع على طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال النظم
الذي هو راجع الى المتكلم والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذي هو حظ السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقتضى
في القران بخلاف المجاز لو كان ضرورياً وبهذا ظهر ان استدلالهم بالمقتضى ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ
على ما مر والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لا حقيقة ولا تقديراً بل
هو ثابت شرعاً فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقديراً فامكن القول بعمومه عند وجود دليله قال
ابو اليسر اذا كان ثابتاً لغة يوجب العموم فاما اذا كان ثابتاً شرعاً فلا لانه يصار اليه للضرورة فيتقدر بقدرها وفي
قوله حتى كثر ذلك في كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول من انكر وقوع المجاز في القران من الرافضة واهل الظاهر منهم داود
الاصفهاني وابو بكر الاصفهاني واتباعهما متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق نافيه فاذا كان نفيه صدقاً كان اثباته
كذباً ضرورة فاذا كان كذباً يمتنع ذلك في كتاب الله تعالى وبما ذكرنا ان المجاز هو استعارة الكلمة لغير ما وضعت له وهذا لا يليق
الا بذي الحاجة وانه تعالى منزه عن الحاجة وبان المجاز لو كان واقعاً في القران لصح وصفه تعالى بكونه متجوزاً لصدور التكلم
بالمجاز والامر بخلافه وذلك فاسد لان المجاز موجود في القران بحيث لا وجه الى انكاره ونظائره اكثر من ان تحصى وقولهم
المجاز كذب فيمتنع وقوعه في كلام الله تعالى وهم منهم لان الكذب انما يلزم لو كان النفي والاثبات للحقيقة كقولك هو اسد
ليس باسد بالحقيقة لتناقضهما واما اذا كان احدهما بالحقيقة والاخر بالمجاز كقولك ليس باسد بالحقيقة هو اسد بالمجاز
فلا يلزم من صدق النفي كذب الاثبات لانهما لا يتنافيان وانما لم يصح وصفه تعالى بكونه متجوزاً لان مثل هذا الاطلاق يتوقف على
الاذن لان اسماءه تعالى توقيفية وذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله بعد ذكر قول هذه الطائفة وذكر شبهتهم ثم افترقوا
في كلمات من القران طريقها المجاز فمنهم من تاول بعضها على الحقيقة وتقول في مثل قوله تعالى واسأل القرية وقوله جل ذكره فوجدا
فيها جداراً يريد ان ينقض فاقامه انه محمول على الحقيقة لانه تعالى قادر على انطاق الارض لا بعيد(?) على خلق الارادة في الجدار
ومنهم من شك في كون المحالات التي في القران انها منه وقال لعلها من الحشوي الذي غيره ويدل عليه ما ذهب اليه
الامامية من الرافضة في دعواها ان الصحابة غيروا نظم القران وزادت فيه ما ليس منه ونقصت منه ما كان فيه من ذكر امامة علي
واولاده وزعموا ايضاً ان ما فيه مجاز من زيادات الملحدين ثم قال في اخر هذا الفصل واما الذين انكروا وجود
المجاز في القران وزعموا انه لو كان فيه مجاز لكان كذباً فانه يلزمهم ان يكون قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
كذباً لان انا ونحن للجماعة دون الواحد في اصل الوضع وان قالوا صح ذلك على وجه التعظيم فهو المجاز الذي انكروه وايضاً
فان منكر المجاز لا يخلو اما ان يقول المعدوم شيء كما قالت القدرية او يقول ليس بشيء كما قال غيرهم وعلى الاول يلزمهم ان يكون
قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً وعلى الثاني يلزم ان يكون قوله ان زلزلة الساعة شيء عظيم واما الرافضة
الملاعنة(?) ان المجازات كلها مما غيرتها الصحابة فلا كلام معهم في هذه المسألة لانهم خصوم في احكام الشرع ذي نسبة الى النظر(?)



امامهم الذين ينظرون من لا يثق بشيء من القران فلا يناظر في صفات كلام القران ولا في احكام القران قوله
ومن حكم الحقيقة انه اي لفظ الحقيقة لا يسقط عن المسمى بحال اي لا يصح اطلاقه على موضوعه ابداً ولا يصح نفيه عنه بحال فاذا اطلق
كان مسماه اولى به من غيره الا اذا كان مهجوراً الا استثناء متصل بقوله لا يسقط عن المسمى بحال يعني اذا كان المسمى مهجوراً
اي تركه الناس بالعادة واراد به هذا اللفظ فح يجوز ان يسقط عنه لفظ الموضوع له ولا يثبت له عند الاطلاق سواء كان
الهجران بالعادة او بالتعذر بل يتعين المجاز ويصير ذلك اي كونه مهجوراً دليل الاستثناء اي بمنزلته فيصير المسمى
المهجور مستثنى تقديراً من محتملات اللفظ مع صلاحيته للدخول تحت اللفظ كمن حلف لا يسكن هذه الدار وهو فيها
موجب هذا الكلام وجوب الامتناع عن السكنى من زمان الحلف الى اخر العمر لان المصدر الذي دل عليه قوله لا يسكن
نكرة وقعت في موضع النفي فيعم جميع ما يتصور من السكنى في العمر فكان القياس ان يحنث وان اخذ في النقلة من ساعته كما قال
زفر رحمه الله لوجود حقيقة السكنى بعد اليمين من الزمان وان قل لفوات شرط البر وهو استواء العدم جميع العمر كما لو
دخل ثم خرج على الفور بعد الانتقال لكنه لا يحنث عندنا استحساناً لان ذلك القدر من السكنى صار مستثنى عن اليمين لكونه مهجوراً
في مثل هذا الكلام بدلالة ان مقصود الحالف نفي على ما هو في وسعه من السكنى اذ اليمين تعقد للبر لا للحنث ولا يتصور المنع
ومحافظة البر الا باخراج هذا القدر من اليمين فوجب القول بتحقيق المقصود وصار كانه قال لا اسكن هذه الدار الا زمان
الانتقال قوله ولمن حلف لا يقتل فلاناً وقد كان جرحه قبل ذلك فمات المجروح بعد يمينه من ذلك الجرح لا يحنث وان وجد
الزهوق الذي به يصير الجرح السابق قتلاً بعد اليمين لما ذكرنا ان مقصوده الامتناع عما في وسعه من القتل المتصل
فصار هذا المهجور باعتبار انه لم يدخل تحت مقصوده مستثنى عن اليمين لكونه مهجوراً وفي على هذا الطلاق ولمن حلف لا ياكل
من هذا الدقيق فاكل من عينه قال بعضهم لا يحنث لان عينه ماكول فيدخل تحت اليمين كاكل الخبز والاصح انه لا يحنث لان اكل
عين الدقيق مهجور عادة فصار ذلك دليل الاستثناء وينصرف يمينه الى ما يتخذ منه من الخبز ونحوه كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه
والمبسوط وذكر في شرح الجامع الصغير للقاضي الامام فخر الدين والاصح عندي انه يحنث لان الدقيق ما ياكل عينه وما هو المقصود
بالاكل يحصل باكل عينه وقد يؤكل فتوكل ايضاً فاذا كان حقيقة لفظ مستعار ايضاً فخر وصه قلنا يحنث به وفي المبسوط ولو نوى
اكل الدقيق بعينه لم يحنث باكل الخبز لانه نوى حقيقة كلامه وفي شرح الجامع الصغير للقاضي الامام فخر الدين ان عنى اكل الدقيق صحت
نيته فيما فيه تغليظ حتى يحنث باكل الدقيق ولا يصدق في صرف اليمين عن الخبز لانه خلاف الظاهر وكما اذا حلف لا ياكل من هذه الشجر
فاكل من عينه لم يحنث يعني في شجر لا يؤكل عينه عادة لان اكل عين الشجر لما كان مهجوراً للتعذر انصرفت يمينه الى المجاز وهو اكل ثمره
ان كان له ثمر او ثمنه ان لم يكن قوله استحال اجتماعهما مرادين بلفظ واحد اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ
الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة
المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وابو علي الجبائي وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين الى جوازه
مشيرين(?) ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعاً فان الواحد منا قد يجد نفسه مريداً بالعبارة الواحدة حقيقة ومجازاً كما
يجدها مريدة للمعنيين المتفقين جميعاً ونعلم ذلك من انفسنا قطعاً فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول الاترى ان الواحد

قد يجد به نفسه اذا قال لغيره لا تنكح ما نكح ابوك او قال توضأ من لمس المرأة اراد العقد والوطي واراد المس باليد والوطي
حتى لو صرح به وقال لا تنكح ما نكح ابوك وطيا ولا عقدا او توضأ من اللمس مسا ووطيا صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل
قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي والعقد وقوله جل ذكره او لمستم النساء على الوطي والمس باليد من غير استحالة
ويؤيده صحة استحالة كل واحد منهما في النفي مثل ان يقول او لمستم النساء الا ان يكون المس باليد الا ان يجب المس بالوطي
واذا صح الاستثناء صحت ارادة الجميع اي عند عدمه قالوا وقد حكي عن سيبويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدعاء
على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول لغيره الويل لك فهذا دعاء عليه بالويل وخبر بثبوت الويل له وهذان معنيان مختلفان
قالوا ومن اختلاف ما اريد باللفظ الواحد معنيان متضادان كما اذا اريد بالامر الوجوب والندب والاباحة او التهديد او
اريد المشترك الكل والبعض حيث لا يجوز معه صلاحيته لكل واحد لان التعارض بينهما مستحيل لان كون الفعل واجبا يأثم بتركه
ينافي كونه ندبا او مباحا لا يأثم بتركه فيستحيل الجمع بينهما وكذا ارادة الكل ينافي ارادة البعض فاما ارادة وجوب الطهر بالمس
باليد فلا ينافي ارادة وجوب الطهر من الجماع فلا يستحيل الجمع فوجب القول بجواز ارادتهما ومن ذهب الى الامتناع وجهان احدهما
لو قلنا القول بجواز ارادتهما يؤدي الى المحال فيكون فاسدا وبيان الاستحالة من وجوه احدها ما اشار اليه الشيخ رحمه الله في
الكتاب ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه مستعملا في غيره والشيء
الواحد في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضعه ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل محلين وثانيها انه
لو صح الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة اولا لاستعمالها فيه وغير مريد له ايضا للعدول بها عما وضعت
له فيما يكون موضوعها مرادا وغير مراد وهو جمع بين النقيضين والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الوجه الثاني باعتبار
المعنى وثالثها ان استعمال الكلمة فيما هي مجاز فيه يوجب اضمار كاف التشبيه لما مر وفي استعمالها فيما هي حقيقة فيه لا يوجب ذلك
وبين الاضمار وعدمه تناف ورابعها ان المجاز لا يعقل من الخطاب الا بقرينة وتقييد والحقيقة تفهم بالاطلاق من غير قرينة وتقييد
ويستحيل ان يكون الخطاب الواحد جامعا بين الامرين فيكون مطلقا ومقيدا في حالة واحدة ولكن الفريق الاول اعترضوا
على هذه الاوجه فقالوا على الوجه الاول لا نسلم ان الحقيقة مستقرة في موضع حقيقة والمجاز متجاوز عن موضوعه كذلك بل اللفظ
صوت يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكنه استعار بلفظه واريد به موضوعه وغير موضوعه
ولا استحالة في ذلك كما بينا وعلى الوجه الثاني انا لا نسلم لزوم كونه غير مريد لما وضعت الكلمة او لا بل اللازم كونه مريدا لما
وضعت له اولا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معا ان لا يكون الاول مرادا وعلى الثالث لان ان اذا قال رايت
الاسود واراد به اسدا ورجلا شجاعا لا يمتنع ان يضمر كاف التشبيه في البعض دون البعض وعلى الوجه الرابع لزم ما ذكرتم
لا يلزمنا لانا انما نجوز ان يحمل اللفظ على الحقيقة والمجاز اذا استويا في الاستعمال لكن اذا غلب عرف الاستعمال لم يجز
ان يحمل على المجاز الا ان يقوم الدليل عليه ثم قامت الدلالة على المجاز لا يمنع اللفظ ارادة الحقيقة لصحة تعلق القصد والارادة
بهما جميعا وفي بعض هذه الاعتراضات [illegible] والجواب عنها كلام طويل والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة
المعنيين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة المخصوصة ويجوز دابة في البليد وهكذا

ولم يستعملوه فيهما معا الا ترى ان الانسان اذا قال رأيت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد جميعا واذا قال رأيت
حمارين لا يفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين بوجه واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم
فلا يجوز فان قيل صحة اطلاق اللفظ على مفهومية الحقيقي والمجازي انما يتوقف على استعماله اذا جوزناه كذلك بطريق
الحقيقة فاما اذا جوزناه بطريق المجاز كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا يبعد ما كان مستعملا على طريقه منقولا عنهم وهو اطلاق
اسم الجزء على الكل قلنا نعم ولكن انما يصح ذلك لو صح على تلك الطريقة ونحن لا نسلم ذلك لان الكل الذي يجوز اطلاق جزئه عليه
لا بد ان يكون داخلا تحت لفظ موضوع له كسب كلية بذلك لا يحسب ان يطلق عليه اسم جزئه كاطلاق اسم الوجه والرقبة على
الذات فان جميع اجزاء البدن لما كان داخلا تحت اسم الذات او الانسان او البدن او ما يشبهها جاز اطلاق اسم الجزء
وهو الوجه او الرقبة عليه وانت لا تجد لفظا يدل على الهيكل المخصوص والانسان الشجاع بالوضع لينبت الكلية فيهما بوجه
فكيف يجوز اطلاق اسم الاسد عليهما بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل ولا جزئية ولا كلية ولئن سلمنا الكلية ثابتة حتى
ان ذلك اللفظ لا يعدو عن المعنى الحقيقي والمجازي وكان غرضنا الوجه لانا نقول لا نسلم ان مثل هذه الكلية والجزئية
خطر بطريق المجاز فانهم لم يعتبروه في شيء من استعمالاتهم فكان بمنزلة النخلة والحمار في الاسد على انه هو المتنازع فيه فلا بد من
اقامة الدليل على انه يصح للمجاز ومما ذكرنا خرج الجواب عن كلماتهم ولا تمسك لهم فيما حكوه عن سيبويه اذ لم ينقل عنه انه
يجوز ان يستعمل فيهما معا بل معنى ما نقل عنه انه يجوز ان يراد به الدعاء ويجوز ان يراد به الخبر ونحن نقول به قوله
استحال اجتماعهما اي اجتماع مفهوميهما مرادين بلفظ واحد قيد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول
الظاهري كما اذا استأمن على الابناء [illegible] والتوالي واحترازا عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما لما قلنا ان احد
المفهومين موضوع اي موضوع له والاخر اي المفهوم الاخر مستعار منه اي له فاستحال الاجتماع بينهما اي اجتماع هذين المفهومين
في لفظ واحد في حالة واحدة لتأديه الى كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا في حالة واحدة او نقول لما قلنا ان احدهما اي
احد المذكورين وهو الحقيقة موضوع والاخر وهو المجاز مستعار منه اي فيما وضع له فاستحال اجتماعهما اي اجتماع الحقيقة
والمجاز في لفظ واحد كما استحال ان يكون الثوب الواحد على رجل لبسه في حالة واحدة ملكا وعارية في حق اي لان الالفاظ
للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص وكما ان في الكسوة الواحدة يستحيل ان يجتمع صفتا الملك والعارية في استعمال واحد فكذلك
يستحيل ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد ولا يقال انما ادعيتم استحالة اجتماع الملك والعارية
استحالة بسببية شخص وذلك ممنوع لان الثوب المستعار في حال استعمال المستعير لو كان مستعارا فقد اجتمع الملك والعارية
فقد اجتمع الملك والعارية فيه ولكن بشبهة شخص وان ادعيتم استحالته بنسبة شخص واحد فمسلم ولكن المذكور في الكتاب لا
يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين لا باعتبار معنى واحد
فلا يستقيم التشبيه لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة
بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ في حالة واحدة
بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى واحد او بنسبة معنيين وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استحال ان

يلبس الثوب الواحد لان كل واحد منهما لبسه بكماله احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية الا انه اختار هذا الوجه في النسبة
لانه اظهر في الاستحالة وبين استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بالتشبيه الى محسوسين ليتوق الاستحالة بالنسبة الى معنى واحد
بطريق الدلالة والبكون لشانه الى رد قول من زعم من مشايخ العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد
ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين حتى قالوا انه يثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والبنت للجدة وبنت الولد مجاز لان ما ذكروا عين مذهب الخصوم واما حرمة الجدات وبنات الاولاد
ونحوها فثابتة بالاجماع او بعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم
فيدخل فيه الجميع او بدلالة النص وهو ان العمة والخالة لما حرمتا مع بعد قرابتهما وهي قرابة المجاورة فالجدات والبنات لان
تحرم مع قرب قرابتهما وهي قرابة الجزئية والبعضية كان اولى ولا يقال الثوب المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه
يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان واحد لانا لا نسلم ان انتفاعه بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت
له او هو المطلق للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن وقد ابطل حقه بالاعارة والدليل عليه انه لو هلك هلك على
ملكه غير مضمون على المرتهن ولم يقطع عن الدين شيء واطلاق العارية عليه مجاز لان تمليك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور
الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد ليعيده الى عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمي اعارة **قوله** فصار ذلك اي الانعام
عليهم بالاعتاق كولادة منهم لاحيائهم بالاعتاق يعني ان الموالي بالاعتاق صار سببا لحياتهم كما ان الاب صار سببا لوجود الولد وهذا
لان الكفر في حكم الموت قال الله تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه وقال انك لا تسمع الموتى والمعنى فيه
ان الكافر لما لم ينتفع بحياته صار في حكم الاموات كما انه اذا لم ينتفع بسمعه ونطقه وبصره وعقله صار في حكم عديم الحواس والعقل
قال الله تعالى صم بكم عمي فهم لا يعقلون واذا ثبت هذا قلنا ان الرق اثر الكفر ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء
فالمولى بالاعتاق يصير سببا لحياته بازالة ما هو من اثار الموت وكان اعتاقه بمنزلة الاحياء كالولاد فيكون المعتق بمنزلة الولد ومعتق
المعتق بمنزلة ولد الولد فيكون اطلاق المولى على الاول حقيقة وعلى الثاني مجازا كما في الولد وولد الولد فلا يدخل الثاني تحت
الوصية **قوله** الا ترى متصل بقوله ملكا وعارية وتوضيح لما ذكرنا من عدم جواز ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي من لفظ
واحد فقال الاسم المشترك لا عموم له لما مر في اول الكتاب حتى لو اوصى لموالي لا يعم المعتقين والمعتقين فبطل الوصية وتبطل الوصية
وفي رواية تصح الوصية ويكون بينهم على السوية النصف للمعتقين والنصف للمعتقين وبه قال الشافعي رحمه الله في قول وفي رواية ترجح الاعلى
على الاسفل وفي رواية على العكس ومعناه ان المعاني التي تدل عليها الاسم المشترك يحتملها الاسم احتمالا على السواء لان كل واحد
منها ثابت بالوضع الا انها اي لكنها لما احتملت سقط العموم لما عرف ان من شرط العام تساوي الافراد الداخلة تحته في المعنى الذي
دل عليه اللفظ فالحقيقة والمجاز اي مفهوماهما ومحتملاه لان [illegible] الشجاع يخالف الاسد ودلالة الاسم عليهما اي على مفهومي
الحقيقة والمجاز متفاوتة للاحتياج في الدلالة على احدهما الى القرينة دون الآخر اولى بان لا يجتمعا لوجود ذلك المانع الموجود
في المشترك وهو الاختلاف وزيادة وهي عدم التساوي في الدلالة واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال بالمختلف على
المختلف لان كل من جوز الجمع من اصحاب الواقفية قال بالعموم في المشترك بل استدل بجواز عموم المشترك على جواز التعميم ههنا وقال

التعميم ههنا اولى من تعميم المشترك لانه لا بد من تعلق بين محل الحقيقة والمجاز ولما جاز تعميم المشترك بدون علاقة
بين المعنيين كان التعميم ههنا مع وجود التعلق اولى بالجواز واذا كان كذلك لا يصلح ما ذكر الشيخ للالزام على الخصم لكن
لما تمهد وتقرر عند الشيخ انتفاء جواز التعميم في المشترك بدلايل ذكرناها في اول هذا الكتاب بنى عليه في الاستدلال
كما فعل محمد رحمه الله هكذا في غير موضع من كتبه **قوله** ولهذا قلنا اي ولامتناع الجمع بين مفهومي الحقيقة والمجاز في لفظ
واحد قال الشافعي رحمه الله يجب الحد بشرب القليل من ساير الاشربة المسكرة وكثيرها كما في الخمر واستدل بعض اصحابه
على ذلك بعموم قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وقال ساير الاشربة تسمى خمرا باعتبار مخامرة العقل فدخل تحت عموم هذا
النص فقال الشيخ رحمه الله لا يصح الحاق ساير الاشربة بالخمر بهذا الطريق لان اسم الخمر للنيء من ماء العنب اذا غلا واشتد
حقيقة وفي ساير الاشربة مجاز باعتبار المخامرة وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز من ان يكون مرادا ولا يقال قد الحق
ساير الاشربة بالخمر عند حصول السكر في ايجاب الحد فيجوز ان يلحق بها القليل ايضا لانا نقول قد ثبت الحكم في الكثير بالاجماع وبقوله
عليه السلام والسكر من كل شراب لا بطريق الالحاق **قوله** ولهذا اي ولامتناع المذكور قلنا في قوله تعالى او لامستم النساء ان اللمس
باليد غير مراد حتى لا يكون مس المرأة حدثا خلافا لما يقول الشافعي رحمه الله وعلماء اهل الحديث فان المنقول عن الشافعي انه
قال احمل الآية على المس والوطء جميعا كذا ذكر الغزالي وهكذا رايت في بعض كتب اصحاب الحديث لان المجاز وهو الوطء
اريد بها بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا فبطل ان يكون الحقيقة مرادة ولهذا من حمل الآية
على اللمس باليد لم يجز التيمم للجنب مثل ابن مسعود رضي الله عنه ومن حملها على الوطء جوزه له مثل علي وابن عباس والحسن ومجاهد
وقتادة رضي الله عنهم فان قيل قد قرئ الآية بقرائتين لامستم ولمستم فالملامسة واللمس فيحمل احديهما على الوطء والاخرى
على المس باليد كما حملتم القراءتين في قوله تعالى حتى يطهرن ويطهرن بالتشديد والتخفيف وهما وارجلكم بالنصب والجر على الحالتين
قلت لا نزاع فيه انما النزاع في حمل كل واحد منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصوم وانما يجوز ما ذكرتم اذا لم يمنع مانع
وقد وجد ههنا فانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نسايه ثم يخرج الى الصلاة ولان الصحابة والسلف رضي الله عنهم اختلفوا
في تاويل الآية على قولين فبعضهم قالوا المراد منها اللمس باليد ولم يجوزوا التيمم للجنب وبعضهم قالوا المراد هو الجماع وجوزوا
التيمم للجنب ولم يجعلوا المس حدثا فالقول بجواز التيمم للجنب وكون المس حدثا ايضا عملا بالقراءتين كان خارجا عن اقوالهم واجماعهم
فيكون مردودا كذا ذكر في شرح التاويلات **قوله** ولهذا اي ولامتناع الجمع قلنا فيمن اوصى لاولاد فلان ذكر في المبسوط
لو اوصى بثلث ماله لولد فلان وله بنون وبنات فالثلث للذكور من ولده دون الاناث في قول ابي حنيفة رضي الله عنه الآخر وفي قوله الاول وهو
قولهما اذا اختلط الذكور بالاناث فالثلث بينهم وان انفرد الاناث فكذلك لهن بالاتفاق وان كان له اولاد واولاد ابن فعند
ابي حنيفة الوصية لبنيه لصلبه دون بني بنيه لان الاسم حقيقة للاولاد الصلب وحقيقة ولبني الابن مجاز ولهذا يستقيم نفيه عنهم والمجاز
لا يزاحم الحقيقة وفي قولهما الكل سواء لان عموم المجاز عندهما [illegible] اسم البنين في الوقف على القرابة وهو نظير [illegible] في خلاف
الحنطة والشرب من الفرات ولو اوصى لولد فلان دخل فيه اولاده لصلبه الذكور والاناث في حالة الاختلاط والانفراد
لان اسم الولد للجنس وان كان له ولد لصلبه واولاد ابن فالوصية لولده لصلبه دون ولد ابنه ذكرا كان او انثى بلا خلاف اي على القول
الاول

ولم يذكر في الثانية فان كانت على الخلاف كما يشير لفظ شمس الائمة في اصول الفقه حيث قال قال ابو حنيفة فيمن اوصى لبني فلان واولاد
فلان فلا حاجة الى الفرق ولو كانت على الوفاق فالفرق لهما ان لفظ بني فلان قد يستعمل في اولاد القبيلة واولاد البنين استعمالا
شايعا فاما لفظ الولد فلم يستعمل في اولاد البنين استعمال الاول فتبين ان ما ذكر الشيخ مذهب ابي حنيفة دون مذهبهما
**قوله** فان قيل الى آخره لما فرغ عن تمهيد هذه القاعدة واقامة الدليل عليها شرع في بيان ما يرد نقضا على هذا الاصل
من المسائل والجواب عنها ومن هذه المسائل احديها مسئلة وضع القدم فانه اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فدخلها حافيا
او متنعلا او راكبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز وهذا اذا لم يكن له نية
فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا
في المبسوط وذكر في المحيط اذا نوى حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء
والثانية قوله عبدي حر يوم يقدم فلان من غير نية فقدم فلان ليلا او نهارا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم
للنهار حقيقة ولليل مجاز وان نوى بياض النهار يصدق ديانة وقضاء وروي عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يصدق ديانة لا قضاء
لان اليوم متى ذكر مقرونا بما لا يمتد صار عبارة عن الوقت بعرف الاستعمال وكان بياض النهار بمنزلة المجاز فلو خلاف الظاهر
فلا يصدقه القاضي وجه الظاهر انه اسم لبياض النهار حقيقة ومجرد الاستعمال لا يصير الحقيقة كالمجاز كما ان قوله لا يضع
قدمه في كذا ينصرف الى الدخول بعرف الاستعمال ويصدق اذا نوى حقيقة وضع القدم في القضاء كذا ذكر الامام خواهر زاده
والثالثة مسئلة السير وهي ظاهرة والرابعة ما اذا حلف لا يدخل دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على
الدار المملوكة والمستاجرة وفيه جمع بينهما وعند الشافعي رحمه الله اذا قال لا ادخل مسكن فلان فكذا الجواب وان قال بيت
فلان او دار فلان لا يحنث الا في الملك لان سكنى فلان حقيقة موجودة في المسكن المستاجر والمستعار بخلاف البيت والدار
**قوله** قيل له وضع القدم مجاز عن الدخول اي عبارة عنه من لفظ المجاز بمعنى العبارة فلذلك ذكر بصلة عن او
كلمة عن بمعنى في لان حروف الصلات ينوب بعضها عن بعض يعني هو مجاز في هذا المعنى وهو الدخول لانه موجب اي الدخول موجب
وضع القدم وهو سببه فاستعير لحكمه وانما حملناه على الدخول لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم
فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقيده بالركوب والتنعل فيحنث في الكل باعتبار الدخول
الذي هو المقصود لا باعتبار كونه راكبا او حافيا كما في اعتاق الرقبة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها كبيرا او صغيرا
او كافرا او مؤمنا الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث لما ذكرنا في فتاوى قاضي خان لانه لما صار مجازا عن الدخول
لا يصير حقيقة بعد قوله باطلاق المجاز وعمومه بمنزلة الترادف وانما جمع الشيخ رحمه الله بينهما لان القاضي الامام ذكر
لفظ الاطلاق فقال يحنث بمطلق الدخول الذي هو مجازه وذكر غيره لفظ العموم فقال يحنث بعموم المجاز فجمع الشيخ رحمه الله
بينهما والمطلوب به العام من حيث الشيوع حتى ظن انه عام **قوله** وكذلك اليوم الى آخره اعلم ان لفظ اليوم ينطلق على بياض
النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح
لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يودي الى ابهام المراد لان

لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم تحمل عليها فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يودي
الى الاخلال في الكلام بعدم ابهام المراد **ثم** لا شك انه ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فترجح احد محتمليه بمظروفه
فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اي يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح ان
يقدر بزمان فيقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة يوما وساكنته في دار واحدة شهرا يحمل على بياض النهار
لانه يصلح مقدرا له فكان ان يحمل على ادل وان كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لا يصح تقديرها لانها افعال
يحمل على مطلق الوقت باعتبار التناسب ثم في قوله انت حر وعبدي حر يوم يقدم فلان او انت طالق او امرأته طالق
يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير او الطلاق لانه انتصب اذ التقدير حررتك في وطلقتك في يوم كذا وانما لا يمتد فيحمل اليوم
على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلا او نهارا باطلاق المجاز كما في المسئلة الاولى وفي قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او
اختاري نفسك يوم يقدم فلان التفويض والتخيير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر
بيدها ولا يثبت لها الخيار واعلم ايضا انه لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القدوم في هذه المسائل في ترجيح احد
محتمليه لان اضافة اليوم اليه وتمييز الايام والاوقات المجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس لا للظرفية
ولهذا لم يؤثر القدوم في انتصاب اليوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب بمظروفه لما
ذكرنا ان التقدير حررتك في يوم قدوم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدومه فكان اعتباره بمظروفه الذي يؤثر فيه اولى
من اعتباره بما لا اثر فيه لا اعتبار المضاف اليه في ترجيح احد محتمليه والدليل عليه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح كتاب الطلاق ولو قال
امرأته طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا او نهارا طلقت لان اليوم اذا قرن بما لا يكون ممتدا كان بمعنى الوقت كالطلاق واذا قرن
بما يمتد كان بمعنى بياض النهار كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان وذكر في باب الخيار منه وان قال اختاري يوم يقدم
فلان فقدم ليلا فلا خيار لها ولو قدم بالنهار فلها الخيار في ذلك اليوم الى غروب الشمس لان الخيار مما يوقت فذكر اليوم
فيه للتوقيت فيتناول بياض النهار خاصة بخلاف قوله انت طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لا يحتمل التوقيت فذكر اليوم
فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكر في كتاب الصوم ايضا وذكر في الهداية في فصل اضافة الطلاق الى الزمان في قول الرجل لامرأته يوم
اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يحمل على مطلق الوقت والطلاق في هذا القبيل فتبين
من هذه المسائل انه اعتبر الطلاق والامر باليد والخيار الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف اليه فثبت ان المعتبر ما ذكرنا
فان قيل قد ذكر الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير في هذه المسئلة التزوج مما لا يمتد فيحمل فيه على الوقت فاعتبر
التزوج الذي هو مضاف اليه ولم يعتبر الطلاق الذي هو مظروف وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف اليه دون المظروف في
كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام مما لا يمتد ولم يقل لان الطلاق مما لا يمتد
وهكذا ذكر في عامة شروح الجامع الصغير في هذه المسئلة وكذا عامة المشايخ اعتبروا المضاف اليه في هذا الباب دون المظروف وفي ذلك في
اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا لان الظرف في الفعل الابتداء يعني ذلك الفعل مظروف للمضاف ويكون المضاف ظرفا
له لا محالة لوقوع ذلك الفعل فيه فيكون هذا اولى بالاعتبار مما ذكرنا وفيه موافقة العامة واحتراز عن نسبتهم الى الخطا قلنا

لان جو

بعد ما ظفر بحقيقة المعنى موكل بما ذكرنا من الدلايل والشواهد لعض عليها بالنواجذ ولا تصار الى التعليل العرفي ثم نحمل على ما نقل عن بعض المشايخ على وجه صحيح وذلك ان الفعل المظروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتد كقولك امرك بيدك يوم يركب فلان او يسافر فلان او غير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم فلان او انت حر يوم ادخل دار فلان لا يختلف الجواب ان اعتبر المظروف او المضاف اليه وان كان المظروف ممتدا والمضاف اليه غير ممتد كقولك امرك بيدك يوم يقدم فلان او على العكس كقوله انت حر يوم يركب فلان او يسافر فلان ففي يختلف الجواب باعتبار المظروف والمضاف اليه فاعتبار المظروف يقتضي حمل اليوم في المثال الاول على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فلا يصير الامر بيدها في الاول ان قدم فلان ليلا ويعتق العبد في الثاني ان سافر ليلا او نهارا واعتبار المضاف اليه يقتضي عكسه في الاول على مطلق الوقت وفي الثاني على بياض النهار فيصير الامر بيدها ان قدم فلان ليلا او نهارا ولا يعتق العبد ان سافر او ركب ليلا فبعض المشايخ رحمهم الله تعالى لما حولوا العبارة فيما لا يختلف الجواب واعتبروا المضاف اليه نظرا الى حصول المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم سلكوا طريقة التحقيق ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا كما ذكرنا فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فالكل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا المظروف ولم يعتبروا المضاف اليه اصلا في مثل الامر باليد الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف اليه وكذا في مثل الخيار التي هي مسائل المبسوط فاما في قوله يوم اكلم فلانا فامراته طالق فان التكلم مما يمتد وهو الظاهر لانه يصح ضرب المدة فيه كاللبس والركوب فهو يؤيد ما ذكرنا ويكون من القسم الذي يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيعتبر المظروف الذي هو غير ممتد دون المضاف اليه الذي هو ممتد وان كان غير ممتد كما قال بعض المشايخ وتابعهم فيه صاحب الهداية معللا بدليل عدم امتداده غير متضح فهو من القسم الذي لا يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيندرج في الجواب الذي ذكرنا واما قوله في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا فعلى ما ذكرنا لان المظروفية التي هي معنى الاضافة ليست بمقصودة في الكلام ولهذا لا يوثر في اللفظ اصلا ولو اعتبرت لا يلزم مطردة فلا يصح اعتبارها فاما المظروف الذي هو مقصود في الكلام فهي التي تؤثر في اللفظ ولو اعتبرت يلزم مطردة في جميع المسائل فيجب اعتبارها اذ ترك ما هو مقصود واعتبار ما ليس بمقصود قلب الموضوع وخلاف الاصول قال العبد الضعيف جامع هذه المتفرقات هذا ما يخيل لي من الوجه الصواب في هذه المسألة وترايا في انه هو الحق ولعل غيري يطلع على ما هو اصوب واصح وهو اعلم بالحقيقة والصواب قوله واما اضافة الدار فانما يراد بها المذكورة وبقوله دار فلان نسبة السكنى لان الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها وانما تهجر لبغض صاحبها وكان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى لا اضافة الملك فتستعار الدار للسكنى اي لموضع السكنى وصار كانه قيل لا ادخل موضع سكنى فلان او دارا مسكونة لفلان فيدخل في عموم الملك والاجارة والعارية فيحنث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك كان مع حتى لو لم يكن فيها فلان لا يحنث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه وذكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها باجارة او باعارة يحنث في يمينه وان دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها ايضا فعلى هذه الرواية لا يندفع السؤال ايضا بالجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يحمل قوله دار فلان

عادة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضاف اليه بالسكنى وبالملك جميعا كما اشير اليه في المبسوط فقال اذا حلف لا يسكن دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينوها فسكن دارا كانت مملوكة لفلان وقت اليمين او الى وقت السكنى حنث والذي سكن دارا قد باعها بعد يمينه يحنث لانه جعل شرط الحنث وجود السكنى في دار مضافة الى فلان ولم يوجد قوله وامان اهل الشرك الكبير اذا قال الكفار امنونا على ابنائنا ولهم ابناء وابناء ابناء فالامان على الفريقين جميعا استحسانا وفي القياس لا يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم حقيقة للابناء مجاز في ابناء الابناء فلا يجمع بينهما ولهذا جعل ابو حنيفة رضي الله عنه للابناء خاصة بهذا اللفظ ولكنا استحسنا وقلنا المقصود من الامان حقن الدم اي صيانته وحفظه يقال حقنت دمه اي منعته ان يسفك وهو مبني على التوسع في الامان اذ الدماء محقونة لقوله عليه السلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فيثبت بادنى شبهة واسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة فيقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله تعالى يا بني ادم الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فبقي مجرد صورة الاسم شبهة فيثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما يثبت الامان بمجرد الاشارة اذا دعا بها الكافر الى نفسه بان اشار ان انزل ان كنت رجلا او ان كنت تريد القتال حتى تبصر ما افعل بل فظنه الكافر امانا بصورة المسالمة وان لم يكن ذلك حقيقة والدليل عليه حديث عمر رضي الله عنه ايما رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدو ان تعال فانك ان جئت قتلتك فاتاه فهو امن يعني اذا لم يفهم قوله ان جئت قتلتك وما روي ان الهرمزان لما اتي الى عمر رضي الله عنه قال له تكلم فقال اتكلم كلام حي ام ميت فقال عمر كلام حي فقال كنا نحن وانتم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين لكنا نعدكم معشر العرب بمنزلة الكلاب فاذا اعزكم الله بالدين وبعث رسوله فلم نطعكم فقال عمر رضي الله عنه القول هذا وانت اسير في ايدينا اقتلوه فقال افلا علمكم نبيكم ان تؤمنوا اسيرا ثم تقتلوه فقال متى امنتك فقال قلت لي تكلم بكلام حي والخائف على نفسه لا يكون حيا فقال عمر رضي الله عنه قاتلكم الله اخذ الامان ولم اعطه به فثبت ان مبنى الامان على التوسع وهو بخلاف الوصية لانها لا تستحق بالصورة والشبهة ولان في اثبات المزاحمة في الوصية بين الحقيقة والمجاز ادخال النقص في نصيب الابناء وليس في ذلك في الامان ولان طلب الامان بهذا اللفظ لاظهار الشفقة على من ينسب اليه بالبنوة وربما يكون ذلك اظهر منه في حق الابناء كما على ما قيل النافلة احب الى المرء من الولد فان قيل فهلا اعتبرتم هذه الشبهة في اثبات الامان للاجداد والجدات في الاستيمان على الاباء والامهات فانهم اذا قالوا امنونا على ابائنا وامهاتنا لا يدخل فيه الاجداد والجدات بحال مع ان الاسم يتناولهم صورة قلنا لان الحقيقة اذا صارت مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية لا محالة وانما يليق صفة التبعية بحالهم فاما الاجداد فلا يكونون تبعا للاباء والامهات وهم الاصول فلهذا لم نعتبر الصورة بعد ذلك في اثبات الامان لهم كذا اجاب شمس الائمة في اصول الفقه ولا يقال الجد اصل الاب والاب خلفه ولكنه تبع له في اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة على الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيلحق بالاباء في الامان وتبعهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانتقال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع كونه اصلا للاب خلفه فلا يثبت في الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولم يمنع كونه اصلا خلفه كان اولى لانا نقول

اثبات الامان بظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنعه معارض كما في جانب الابناء
فان الابن يبيح للابن عن كل مضي فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كان توجد
ثبوت الحكم في حقه فجهة كونه اصلا خصيا للخلق مانع عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه فاما
باب الميراث فمبني على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من الجد فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب وذكر شمس الائمة
في شرح السير الكبير ان الاجداد والجدات اصول للاباء والامهات وانهم مخصوصون باسم فلا يتناولهم اسم الاباء والامهات
على وجه الاتباع لفروعهم كما لا يتناول العم مع انه يسمى ابا في قوله تعالى قالوا نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحاق
واسمعيل كان عما ليعقوب عليه السلم وكما لا يتناول الخالة مع انها سميت ابا في قوله تعالى ورفع ابويه على العرش اباه وخالته وفي قوله اصلهم
الى ام حتى لم يقل احد انهما يدخلان في الامان للاباء والامهات لما ذكرنا انهم ليسا من الاتباع وان كان كل واحد منهما يختص
باسم اخر به ينسب اليه فكذلك الجد والجدة ولهذا لو لم يكن لهم اباء ولا امهات ولهم اجداد وجدات لا يدخلون ايضا بخلاف بني الابناء
فانهم تفرعوا من الابناء فكانوا تبعا لهم وانهم ينسبون اليه باسم البنوة ولكن بواسطة الابن فكان الامان بهذا الاسم متناولا
لهم وهذا بيان لسان العرب فان كان قوم في لسانهم الذي يتكلمون به ان الجد اب كما ان ابن الابن ابن فهو داخل في الامان
مثل ما في لسان الفارسية فانه يقال للجد بدر بزرك كما يقال للابن بن بسر بسر هذا حاصل ما ذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح السير
الكبير وقال هذا الفصل مشكل فان قيل اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فلينبغي الامان بهما تبعا
لشبهة الاسم وفيه حقن الدم قلت لو لم يحكم هناك بالكتابة تبعا يلزم ان يكون الاب مملوكا للابن وهو مستقبح جدا والطريق
له الى التخلص عن ذلك الامر الا ما ذكرنا فاما ههنا فقد امكنه احراز نفسه وماله بالاستيمان او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكاب
جعل المتبوع تبعا ولان الكتابة توجب الحرية لثبوت حرية اليد فيها وافضائها الى حرية الرقبة فكما يثبت الحرية اذا اشتراه
ابنه الحر فكذلك يثبت له حق الكتابة اذا اشتراه ابنه المكاتب اثباتا للحكم بقدر دليله والاوجه ان يقال ليس ما ذكرتم من
قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا ليثبت له الامان ابتداء بنصوص هذا الاسم لا ان يثبت له
الامان من جهة الابن بطريق السراية والكتابة والحرية يثبتان له من جهة الابن امر حكمي لا باعتبار لفظ يدل عليها فلم يكن من قبيل
ما نحن فيه وهذا الاسم اي اسم الاب يتناولهم يعني بني الابناء لكن بطل العمل به اي بذلك التناول يعني امتنع التناول لتعذر
الحقيقة فان قيل بل هي مسائل اخر يرد نقضا على الاصل المذكور انما افردها عن المسائل المتقدمة لكونها مختلفا بين
اصحابنا بخلاف المسائل المتقدمة ثم من الناس من زعم ان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عندهما واستدلوا بهاتين المسئلتين
المذكورتين ولاء ابي القاضي الامام وشمس الائمة والشيخ المصنف واخوه صدر الاسلام فذلك بعد قال صدر الاسلام انهما اجل
قدرا من ان يشتبه عليهما هذا اما بيان المسئلة الاولى فنقول اذا حلف ان لا ياكل من هذه الحنطة فان اراد ان لا ياكلها حبا كما
هي فيمينه على ما نوى حتى لو اكل من خبزها او سويقها لا يحنث بالاجماع اما عند ابي حنيفة فظاهر وكذا عندهما لانه اذا نوى العين فقد
نوى الحقيقة فيصح نيته كما لو حلف لا ياكل من هذا الدقيق ونوى اكل عينه صحت نيته عندهم وان كانت عينه بغيرنيه فيصرف الى
الخبز وان نوى ان لا ياكل ما يتخذ منها صحت نيته ايضا حتى لا يحنث باكل عينها لانه نوى محتمل كلامه وان لم يكن له نية فعلى قوله يقع على

على العين للغير حتى لا يحنث بالخبز وعلى قولهما يحنث بالخبز رواية واحدة ومثل يحنث باكل عين الحنطة ايضا في جهة الاجماع
الى انه لا يحنث فانه قال يمينه على ما يقضم منها وهذا اشارة الى انه لو اكل عينها لا يحنث وذكر في الجامع الصغير وقال
ابو يوسف ومحمد ان اكلها حنث ايضا وهذا يدل على انه يحنث بهما اي بعين الحنطة عندهما وانما يرد السؤال على هذا الوجه
لان اكل العين حقيقة هذا الكلام واكل الخبز مجاز فيصير الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا الوجه هو الصحيح عند الشيخ
وشمس الائمة والقاضي الامام فخر الدين وعامة المشايخ وذكر الشيخ الامام المعروف بخواهر زاده ان الصحيح رواية
كتاب الايمان لان اسم الحنطة للعين حقيقة وللخبز مجاز وانهما لا يجتمعان في لفظ واحد الا ترى انه لو نوى اكل العين لا يحنث باكل
الخبز والسويق لما قلنا فكذا اذا لم ينو وانصرفت يمينه الى الخبز لا الى الحقيقة مرادة وما ذكر في الجامع ما قال الكرخي قولا
وان قضمها حنث اذا نوى العين وان اكل من خبزها يحنث ايضا على قولهما اذا لم يكن له نية واما المسئلة الثانية فهي ما اذا
حلف لا يشرب من الفرات فالعين تقع على الكرع الذي هو حقيقة كلامه عند ابي حنيفة وذلك بان يضع فاه عليه ويشرب منه بغير
واسطة ولو نوى الاغتراف لا يصدق عنده لانه نوى المجاز وفيه تخفيف عليه كذا ذكر القاضي خان وعندهما لو اغترف
منه بيده او باناء فشرب يحنث وكذا لو شرب كرعا وقيل لا يحنث على قولهما اذا لم ينو ذلك كيلا يصير جامعا بين الحقيقة والمجاز
وقيل يحنث وهو الصحيح ويلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز واما المسئلة الثالثة فمسئلة النذر وهي لله علي ان اصوم
رجب وهذه المسئلة على ستة اوجه ان لم ينو شيئا او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون
نذرا بالاتفاق ولو نواهما او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني عند ابي يوسف وكان نذرا
ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد حتى يلزم القضاء والكفارة جميعا اذا افطر بالقولين الوجهين ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز فان
النذر مع اليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب اليمين المحافظة
على البر والكفارة عند الفوات لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم
توقف ثبوته على قرينة كما اذا لم ينو شيئا واليمين مجاز لتوقف ثبوتها على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات
المجاز واذا ثبت هذا لا يجوز الجمع بينهما لما مر من الدلائل فيترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول ويسقط الحقيقة بتعين
المجاز مرادا في الوجه الثاني ورجب منصرف اذ ليس فيه الا العلمية وفي اكثر نسخ رجبا شهر عظم الله رحمه الله رجل
منها غير منصرف لان المراد منه في اليمين هو الرجب الذي يتعقب اليمين لا رجبا منهم وكان معرفة والرجب المعرف باللام فلا
ينصرف للاجتماع العدل والعلمية كانه سحر اذا اردت سحر يومك على ما عرف قوله اما ابو يوسف ومحمد فقد عملا بالاطلاق
المجاز في عمومه اذا كان اللفظ حقيقة مستعملة ومجازا متعارفا فالعمل بالمجاز اولى عندهما وسيعرف الشرح فيه ثم للمجاز
منها وجهان احدهما ان يحمل اكل الحنطة عبارة عن اكل ما يتخذ منها لان الحنطة اذا ذكرت مقرونة بالاكل يراد بها في عرف الاستعمال
ما يتخذ منها من الخبز ونحوه يقال اكلنا اجود حنطة في ارض كذا اي اجود خبز ويقال فلان ياكل الحنطة اي خبز الحنطة وما يتخذ
منها ومطلق الاسم ينصرف الى المتعارف وان كانت الحقيقة ممكن العمل بها كما في وضع القدم فصار كانه قال لا اكل ما يتخذ منها
فيحنث باكل الخبز ونحوه ولا يحنث باكل العين والثاني وهو المذكور في الكتاب ان يحمل اكل الحنطة عبارة عن اكل ما فيها بعموم الاستعمال

يقال اهل بلد كذا ياكلون الحنطة ويراد ما يتخذ من الاجزاء اي طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير واذا صار عبارة عن اكل ما
فيه من الاجزاء يحنث باكل العين كما يحنث باكل الخبز ونحوه لعموم المجاز لا باعتبار الحقيقة كما في مسئلة وضع القدم ولا يعارض
بما ذكرتم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما في بطنها لانا نقول السويق جنس اخر غير جنس الدقيق عندهما
ولهذا يجوز بيع الدقيق بالسويق عندهما متفاضلا فلا يكون مما اكل من جنس ما كان موجودا في الحنطة ولا يحنث كذا ذكر شمس
الائمة وذكر الامام خواهر زاده ان على قول محمد يحنث **قوله** والشرب من الفرات تكلموا المجاز ههنا قال بعض
مشايخنا يجعل قوله من الفرات مجازا للشرب من ماء الفرات لان الشرب لا يتحقق في نفس الفرات ولا يراد به الفم في ماء الفرات ولكن
هذا ليس بصواب بدليل انه لو شرب من ماء اخذ من ماء الفرات لا يحنث ولو صار مجازا لشرب ماء الفرات ينبغي ان يحنث كما لو نذر
عليه بان يقال لا اشرب من ماء الفرات بل الصحيح ان يجعل مجازا الشرب مما هو منسوب الى الفرات مجاز له بطريق الاستعمال فانه
يقال بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات وانما يراد به ما قلنا والاخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة فيحنث بالكرع والاواني
جميعا بعموم المجاز لا باعتبار الحقيقة فان نوى في قوله لا اشرب من الفرات يحنث لانه نوى ما يحتمله لفظه لان الشرب لا يتحقق بدون
الماء وعند العامة لا يصح لان الماء غير مذكور نصا وانما يصار مذكورا مقتضى الشرب والمقتضى لا عموم له فلا يصح نية التعميم فيه كما لا
يصح نية الثلث في قوله انت طالق كذا في الجامع البرهاني **قوله** فاما مسئلة النذر فليس يجمع يعني ليس ما ذكرنا في مسئلة النذر
ثبوت حكم النذر واليمين بجمع بين الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان تكون صيغته دالة على النذر بطريق الحقيقة ويكون دالة على
اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين بموجبه اي حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور لا محالة ولازم ان يكون
المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما هو عرف فاذا لزم المنذور بالنذر صار
تركه الذي كان مباحا حراما به وصار النذر تحريم المباح بواسطة حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي صلعم
حرم مارية او العسل على نفسه سمى الله تعالى التحريم يمينا واوجب الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان
قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة وعن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة في
تحريم مارية وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثوري واهل الكوفة فكان النذر بواسطة
موجبه يمينا لا بصيغته بل هو بصيغته نذر لا غير ومثل هذا الشيء غير ممتنع كشراء القريب يسمى اعتاقا في الشرع ويستحيل ان يكون اثبات
الملك ازالته لكنه بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فكان الشراء اعتاقا
بواسطة حكمه وهو ثبوت الملك لا بصيغته وكالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى فكذا هذا فان قيل لو كان النذر
يمينا باعتبار موجبه ينبغي ان لا يحتاج في ثبوتها الى نية كالعتق في شراء القريب والى هذا ذهب سفيان الثوري حتى قال لو قال لله علي ان اصوم غدا
لم يحرم الفطر فافطر ولكنه اي الحالف اراه محاما ضمنت كان عليه القضاء والكفارة قلنا باستعمال هذه الصيغة في اخر حرام ان
تكون مراده فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية وذكر شمس الائمة في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلمتان احداهما يمين
وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن عباس رضي الله عنه دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان
الباء واللام متعاقبان قال الله تعالى خبرا عن فرعون آمنتم له وفي موضع اخر آمنتم به والاخرى صيغة النذر على الاعتدال الاطلاق غلب على

معنى النذر باعتبار العادة محمول عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد فعلى هذا يكون قوله علي ان اصوم سادا مسد جواب القسم واي بابي نفعك كرمك
في قولك والله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط وسادا مسد جواب القسم وذكر في بعض شروح هذا الكتاب ان معنى قوله النذر
بصيغته يمين بموجبه ان قبل صدور هذه الصيغة كان الصوم غير واجب فبالنذر تعين كما ثبت لعينه واداء اليمين صحيح
بالاجماع من صيغة النذر بدليل انه اذا نوى اليمين يكون يمينا فعلم ان ارادة الوجوب من هذه الصيغة صحيح فاذا نوى الامر
حصل فيه دليلان احدهما يدل على الوجوب لعينه وهو الصيغة والاخر يدل على الوجوب لغيره فيعمل بهما اذ لا تنافي بينهما لان
الواجب لعينه يجوز ان يكون لغيره كما لو حلف ليصلين الظهر هذا اليوم يصير واجبا لغيره بعد ان كان واجبا لعينه حتى لو مات عليه
يجب عليه العصيان والكفارة كذا هذا ولا يقال موجب هذا الكلام الوجوب لا الايجاب وقد سماه في الكتاب ايجابا
لانا نقول انما سماه ايجابا مجازا لان الوجوب لا يكون الا بالايجاب من الشرع فيثبت الايجاب به اقتضاء فسمي الوجوب ايجابا
بواسطة انه مقتضاه والاوجه ان يقال المراد الموجب المعنى اي هو يمين بمعناه وهو الايجاب على ما حققناه ويؤيده
ما ذكر في بعض الجوامع فاذا نوى اليمين فقد نوى ما هو معنى النذر **قوله** وطريق الاستعارة كذا اعلم ان الاستعارة في
اصطلاح علماء المعاني والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهو ان يذكر احد طرفي التشبيه ويريد الطرف الاخر مدعيا دخول المشبه
في جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به كما تقول في الحمام اسد وانت تريد الشجاع مدعيا انه من جنس
الاسود فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طرق التشبيه بافراده في الذكر وانما تسمى هذا النوع من المجاز استعارة
للتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وذلك لان المتكلم متى ادعى في المشبه كونه داخلا في جنس المشبه به فردا من افرادها برز فيما صادف
في جانب المشبه به في معرض نفس المشبه به نظرا الى ظاهر الحال من الدعوى بروز المستعير في ثوب المستعار في معرض المستعار منه من
غير تفاوت الا ان احدهما اذا مس مالك والاخر ليس كذلك فالشجاع حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة الاسد يكتسى اسم
الاسد اكتساء الهيكل المخصوص اياه نظرا الى الدعوى وذكر في نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها عبارة عن نقل الاسم
اصلا الى غيره للتشبيه فيهما على حد المبالغة وليس كل مجاز للتشبيه وايضا ليس كل مجاز من باب البديع وكل استعارة فهي من البديع
فلا يكون كل مجاز استعارة وايضا فان العارية ان يعطي المعير للمستعير ما ليس عنده فاذا قلت رايت اسدا فقد اثبت الاسدية
للرجل فقد حصل للمستعير ما كان حاصلا للمعير فيظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة بما كان النقل لاجل التشبيه على حد المبالغة
ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز بمعنى المرادف له كانهم ارادوا بهذه التسمية ان اللفظ استعير عن محل
الحقيقة للمعنى المجازي للعلاقة بينهما كاستعارة الثوب وعن هذا قيل لا بد في الاستعارة من المستعار عنه وهو الهيكل المخصوص مثلا
والمستعار له وهو الشجاع والمستعير وهو المتكلم والمستعار وهو اللفظ والاستعارة وهي اللفظ وما يقع به الاستعارة وهو
الاتصال بين المحلين كما لا بد في استعارة الثوب من المستعار عنه وهو المالك والمستعار له وهو الشخص الذي يريد لبس الثوب والمستعير
وهو الذي يلتمس الثوب والمستعار وهو الثوب والاستعارة وهي الالتماس وما يقع به الاستعارة وهو الصداقة بين الشخصين واذا
عرفت انه لا بد ان يكون بين محل الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق في
نفس الامر

او كان ولكن لم يعتبر المستعمل كان ذلك الاستعمال غير ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا فاعلم ان العلاقة
وان حصروها بالتتبع على الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عليه السلام بلّوا ارحامكم ولو بالسلام اي صلوا
فان العرب لما رأت بعض الاشياء تتصل بالنداوة استعار البل بمعنى الوصل وعكسه كقول الشاعر شربت الاثم حتى ضل
عقلي كذاك الاثم يذهب بالعقول سمى الخمر اثما لكونه سببا لها واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في
اذانهم اي انا ملهم وعكسه كقوله تعالى وجل كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم
سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سمي الدلالة كلاما لانها من لوازمه ومنه قيل كل صامت ناطق اي اثر الحدوث فيه يدل
على محدثه وكانه ينطق وعكسه كقول الشاعر قوم اذا حاربوا شدّوا مآزرهم دون النساء ولو باتت باطهار
اريد بشد المئزر الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال واطلاق اسم المشابه على الاخر كاطلاق اسم الانسان
على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلا واطلاق الاسد على الشجاع لتشابههما في الشجاعة التي هي من اخص صفات الاسد
واطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر فيا ليتنا نحيى جميعا وليتنا اذا نحن متنا ضمنا كفنان ويا ليت كل
اثنين بينهما هوى من الناس قبل اليوم يلتقيان اي قبل يوم القيمة وعكسه قال شريح اصبحت ونصف الخلق علي
غضبان يريد ان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له لا نصف الناس على سبيل التعديل والتسوية ومنه قول الشاعر اذا مت كان
الناس صنفان شامت واخر مثن بالذي كنت افعل واطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اي رفقاء
وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وانا اول المؤمنين لم يرد الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين وحذف المضاف سواء
اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى واسئل القرية او لا كقول ابي دواد اكل امرء تحسبين امرءا ونار توقد بالليل نارا
ويسمى هذا مجازا بالنقصان وعكسه كقول الشاعر انا ابن جلا وطلاع الثنايا متى اضع العمامة تعرفوني اي انا ابن رجل
جلا اي اوضح امره وتسمية الشيء باسم ما يليه به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء اي الغائط الذي هو المكان المطمئن من الارض
وتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كتسمية العنب الخمر وتسميته باسم ما كان كتسميته الان بعد الفراغ من الفرق ضاربا واطلاق
اسم المحل على الحال كقوله عليه السلام لا يفضض الله فاك اي اسنانك وعكسه كقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله
هم فيها خالدون اي في الجنة لانها محل نزول الرحمة واطلاق اسم الة الشيء عليه كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام واجعل لي لسان صدق
في الاخرين اي ذكرا حسنا اطلق اسم اللسان واراد به الذكر اذ اللسان الته واطلاق اسم الشيء على بدله كقولهم فلان اكل الدم
اذا اكل الدية ومنه قول الشاعر ان لنا احمرة عجافا يأكلن كل ليلة اكافا اي ثمن اكاف واطلاق النكرة في موضع الاثبات
للعموم قال الله تعالى علمت نفس ما احضرت اي كل نفس ومنه دع امرأ وما اختاره اي اترك كل امرء مع اختياره واطلاق اسم المعرف
باللام واراد احد منكر كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اي بابا من ابوابها كذا نقل عن العلامة التفتازاني واطلاق احد الضدين على
الاخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فانها في المبتدي سيئة وفي الجزاء حسنة ومنه ما يقال قاتله الله ما احسن ما قال يريدون
الدعاء له وان كان هو الدعاء عليه والحذف كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا والزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء
ولكن ما حصره الشيخ رحمه الله في قوله هذا كله من الاتصال الذي به الاستعارة بطريقين لانا لما اضبط ما ذكره ادعا يكاد ينسد



عنه شيء مما ذكره ولا يخفى عليك تداخل بعضها في بعض **قوله** كل موجود من الصور اي من المحسوسات التي تجري فيها
المجاز ولفظ بمعنى الاعم فان كل موجود محسوس يكون له صورة ومعنى وما ذكر ان نظائر السماء حتى اتيناكم اي كنا في طين وورد
عنه بسبب المطر الى ان وصلت اليكم وقال الشاعر اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا اي اذا
نزل المطر بارض قوم ونبت الكلأ رعيناه وان كان ذلك القوم كارهين غضابا ولم نلتفت الى غضبهم لاتصال بينهما
اي بين السحاب والمطر صورة لان اسم لكل ما علاك فاظلك ومعنى قيل لسقف البيت سماء وقال تعالى فليمدد بسبب
الى السماء والمطر ينزل من السحاب وهو سماء عندهم فكان بين المطر والسحاب الذي هو سماء اتصال فسمي المطر
باسمه وهو السماء يسمى الحدث باسم المكان المطمئن وهو الغائط لمجاورته اي مجاورة الحدث المكان المطمئن صورة في العادة
لانه يكون في المطمئن من الارض عادة وهو من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال كقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد وقال
بينهما اي بين العصير الذي يصير خمرا وبين العنب لان العنب كلب يستغنى اي ما سفل من كل شيء ويقال تركت بني
فلان يثافلون اي ياكلون الثفل يعنون الحب وذلك اذا لم يكن لهم لبن وكان طعامهم الحب **قوله** فيسلكنا في
الاسباب الشرعية والعلل والاحكام ايضا اي في المشروعات جمع ملازم الطريقين وهما الاتصال صورة والاتصال معنى وجوزنا
بها الاستعارة فيهما فالاستعارة اي بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في المشروعات بالمجاورة التي هي نظير الاستعارة
في المحسوسات بالاتصال الصوري وهو معنى قوله فصار الاتصال في السبب نظير الصورة فما يجيء لانه لا مناسبة بين السبب
والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك وكان معنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى المعلول ليس
كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه وكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب في الاستعارة الجارية في
المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي نظرا الى ان استعارة الشراء للملك
والفاظ العتق لازالة الملك فانها جائزة للاتصال الصوري كما في المطر والسحاب بل بالمعنوي اذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك
مناسبة ولا بين معنى العتق ومعنى زوال الملك المنعم ونظير الثاني استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من
ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد رحمه الله لفظ الحوالة للوكالة في الجامع الصغير فقال في المضارب
ورب المال اذا افترقا وليس في المال ربح وبعض راس المال دين لا يجبر المضارب على نقل الديون ويقال له احل رب المال
اي وكله بقبض الديون وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لتشابههما في المعنى ومثل
الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز
استعارة احدهما للاخر قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم **قوله** والاختلاف بين الفقهاء وارد لقول من زعم
ان المجاز لا يجري في الفاظ الشرع من البيع والهبة والنكاح والطلاق متمسكا بان هذه الالفاظ ثابتات في الشرع فانها
انشاءات افعال خاصة بالكلام وهي اللسان ومخارج الحروف بمنزلة افعال سائر الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون
فاعلا فعلا اخر لا يكون كذلك وعندنا العامة تجري الاستعارة في جميع الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق
الاستعارة اذ استعملت المجاز في كلامهم عرف بان فلا طريق يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم من جملتهم او من غيرهم

لصاحب الشرع حتى وضع طريق التعليل كان مأذونا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق وقوله لهما ان الافعال والمجاز يجري في الاخبار
قلت المجاز لا يختص بالاخبار بل هو جار في سائر اقسام الكلام وهذه الالفاظ وان جعلت انشاء في الشرع لم يخرج من
ان يكون كلاما والاستعارة جارية في الكلام اذا وجد طريقها كما في الامر والنهي فاذا جاز في كلام هو انشاء الفعل وذلك القول
شبيه كلام اخر هو انشاء لفعل اخر حسا في المعنى الذي هو طريق الاستعارة وهو نظير الالفاظ اللغوية كذا في الميزان ان
الاتصال بين اللفظين اي بين مدلوليهما من قبيل حكم وانه ليس بحكم مختص باللغة اي طريق الاستعارة او الاستعارة على طريق
تاويل المجاز وذلك ثابت اي التوسع الاتصال ثابت ويتحقق بين كل موجودين اي بين موجودين حسا فان كان وجودهما
حسا يتحقق الاتصال بينهما ويعتبر باعتبار الوجود الحسي وان كان وجودهما شرعا يتحقق الاتصال بينهما وباعتبار ذلك
الوجود والمشروعات توجد شرعا ومعنى قائم بعينها متعلق باسبابها نحو الملك فانه مشروع قائم بمعناه وهو كونه مطلقا
وحاجزا وله سبب يتعلق به وهو الشراء فيتحقق الاتصال بينهما معنى وصورة كما في المحسوسات فيصح اي سلك الاتصال الاستعارة
وحاصله ان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المحسوسات والمشروع جميعا صورة ومعنى فيجوز الاستعارة في الكل كما
ان جواز الاستعارة موقوف على معرفة الطريق وتحققه لا على التوقيف والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له وسببه الذي يتعلق كالنكاح
تعلق به وجوده بكلام المتعاقدين الذي هو سببه ومعناه الذي شرع لاجله وهو الانضمام والازدواج وكذا البيع والهبة وجميع المشروعات
قوله لان حكم الشرع متعلق بلفظ بيانه ان تعلق حكم الشرع ما جعل سببا له على نوعين تعلق يدرك بالعقل ويعني به ان كان ثابتا قبل الشرع
وقد كانت اللغة دالة عليه كتعلق الملك بالبيع والهبة وتعلق الحل بالنكاح واشباه ذلك ولهذا لا ينكر ثبوت الملك بالبيع والحل بالنكاح
واصل ذلك الملك وتعلق لا يدرك بالعقل فانه لم يكن ثابتا قبل الشرع ولا دل عليه اللغة كتعلق وجوب الحد بالقذف وغيره من الحكم ولهذا
يرى ان اهل الملك ينكرونه سوى اهل الاسلام والاستعارة انما تجري بين السببين اذا عقل بينهما اتصال وتعلق واما لا يعقل فكانت
جارية في القسم الاول لا في القسم الثاني واذا كان كذلك كانت هذه الاستعارة في الالفاظ اللغوية في الحقيقة لان الشرع لم يغير
عن موضوعها بل قررها على ما كان فيصح كما في سائر الالفاظ اللغوية وكذا قبل تقرير الشرع اياه قال شمس الائمة رحمه الله اذا ملك
الاسباب المشروعة توجد بها دالة على الحكم المطلوب بها باعتبار اصل اللغة فيكون معقول المعنى والكلام فيه والاستعارة فيها
يعقل الا ترى ان البيع مشروع لايجاب الملك وهو موضوع له في اصل اللغة قوله متعلق حال من المفعول معناه وهو الحكم وهو مسند
الى الفاعل وتبيينا مفعول بان الشرع دلالة خبران ومحل كلمة نحو الهبة تدل على الملك لغة والاجارة تدل على ملك المنفعة لغة وكذا
الاعارة والوكالة واشباههما قوله وهذا المقام الدليل على ما ذكر شرع في بيان كونه متفقا بين الجمهور فقال وهذا الاستعمال
المجاز في الالفاظ الشرعية كما هو مذهب اصحابنا رحمهم الله وكذا الشافعي رحمه الله تجويز استعارة لفظ التحرير للطلاق كما هو مذهبنا وعلى
العكس على مذهبه وكذا لم يمتنع احد من اهل اللغة عن استعمال المجاز في الالفاظ الشرعية فثبت انه لا خلاف في هذا الفصل بين الجمهور
قوله جاز استعارة التراد في على وجه الكبد والتاكيد لانه في بيان الخلاف لانه انعقد هبة في قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله
لان النكاح مخصوص النبي صلى الله عليه وسلم من حيث انه بلا ولي ولا شهود وبلفظ الهبة وفي حالة الاحرام وان زيد على التسع
ولا يلزمه القسم ولا ينحصر عدد الطلاق ولا يجب المهر لا بالعقد ولا بالدخول فقال الشيخ رحمه الله نكاحه عليه السلام بلفظ الهبة ينعقد نكاحا

لا هبة لان الهبة تمليك المال بغير عوض وذلك لا يتصور حقيقة فيما ليس بمال لعدم المحل وكذا لم يكن احكام الهبة ثابتة من توقف الملك
على القبض وحق الرجوع للواهب بعد القبض حتى لم يكن لها ولا يثبت نفعها منه عليه السلام ان يتزوج بزوج اخر قبل تسليم النفس ولا ان
يرجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان في نكاحه عليه السلام وان كان منعقدا بلفظ الهبة وجوب القسم حتى كان يقول اللهم هذا
قسمي فيما املك فلا تؤاخذني فيما لا املك يريد زيادة محبته عليه السلام لبعض نسائه وقيل الموهوبات اربع ميمونة بنت الحارث
وزينب بنت خزيمة ام المساكين الانصارية وام شريك بنت جابر وخولة بنت حكيم كذا في الكشاف وكذا الطلاق كان مشروعا
في حقه عليه السلام حتى طلق حفصة وسودة ثم راجعهما وكذا العدة كانت واجبة في طلاقه حتى لم يكن يحل للمطلقة الخروج من المنزل ما
دام في العدة وهذه الاحكام كلها تنافي التسري فعرفنا انه انعقد نكاحا لا هبة كما هو كان يقول الجمهور واصحاب اقوال
الشافعي فثبت انه اي لفظ الهبة كان مستعارا للنكاح ولما ثبت جواز الاستعارة في حقه عليه السلام ثبت في حق الامة لانه ليس
للرسالة اثر في معنى الخصوص بالاستعارة ووجوه الكلام فان معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان عليه حرج في
استعمال لفظ النكاح فقد كان عليه السلام افصح الناس قوله غير ان الشافعي استثنى منقطع بمعنى لكن من قوله بلا
خلاف فيه يعني ان الشافعي يوافقنا في جواز جريان الاستعارة في الالفاظ الشرعية الا انه لا يجوز استعارة الفاظ التمليك
للنكاح وياتي ان ينعقد النكاح بلفظ النكاح والتزويج لما يذكر الا ان الاستعارة لا تجري في الالفاظ الشرعية اما بيان المسألة
فنقول النكاح ينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والصدقة والتمليك عندنا ولا ينعقد بلفظ الاعارة والاباحة والاحلال
واختلف مشايخنا في انعقاده بلفظ الاجارة والرهن والقرض والصحيح انه لا ينعقد بها واختلفوا ايضا في انعقاده بلفظ
البيع والشراء فقيل لا ينعقد لان انعقاده بلفظ الهبة ثبت نصا بخلاف القياس ولا يلحق به الا ما كان في معناه من كل وجه والبيع
ليس في معنى الهبة وقيل ينعقد وهو الصحيح كذا في الطريقة الحاجبية وانما ينعقد بلفظ الهبة اذا طلب الزوج منها النكاح حتى
لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا كذا في المطلع والى اشير في فتاوى القاضي الامام فخر
الدين وكان شيخي رحمه الله يقول نقلا عن بعض الفتاوى انه يشترط النية في الهبة لان ابا البنت لو قال وهبتها منك لتخدمك
فقال قبلت لا يكون نكاحا فلا احتمال الهبة الخدمة والنكاح لا يتعين النكاح الا بالنية وما ظفرت بهذه الرواية وعند الشافعي لا
ينعقد الا بلفظ النكاح او التزويج عربيا كان اللفظ او عجميا في الاصح وفي قول لا ينعقد بغير العربي عند من يحسن العاقد العربية
لتوصله الى عينه وفي قول ان كان يحسن العربية لا ينعقد والا فينعقد والمعنى فيه ان النكاح شرع لمقاصد جمة فيما يرجع الى مصالح
الدين والدنيا من حرمة المصاهرة ووجوب النفقة والمهر وجريان التوارث وتحصين الدين وثبوت صفة الاحصان وغيرها
وانما تثبت الملك فيه تبعا ضرورة تحصيل هذه المقاصد المطلوبة شرعا بعقد النكاح لا مقصودا فالنساء فشرع بلفظ عن هذه المعاني
لغة وهو النكاح فان النكاح في اللغة عبارة عن الضم الذي يدل على الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وكذا التزويج ينبئ
عن هذه المقاصد لانه ينبئ في اللغة عن الازدواج والتلفيق بين الشيئين على وجه الاتحاد بينهما كزوجي الخف ومصراعي الباب وليس في
هذين اللفظين ما يدل على التمليك ولهذا لا يثبت بهما ملك العين اصلا واما الهبة وسائر الالفاظ الموضوعة للتمليك لا ينبئ عن هذه
المقاصد فلا يجوز الانتقال عنه اعني عن اللفظ الموضوع له وهو النكاح او التزويج الى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له

في هذا الباب افادة المقاصد المطلوبة بالنكاح كما لا يصح الاستعارة لفظ الاجارة والاحلال مع ان ملك النكاح اقرب الى
ملك المنفعة منه الى ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من البيع لانه ليس في النكاح الا استحلال النوع فلم
يجز الاستعارة في الاجارة والاحلال فلان لا يجوز في الفاظ كان اولى الا ان في حق النبي صلعم كان ينعقد بلفظ الهبة مع
قصور فيه تخفيفا عليه وتوسعة للعبادة في حقه كما قال تع خالصة لك وهذا معنى قول اصحاب الشافعي رحمهم الله انه
عقد خاص اي مختص بلفظ لا يثبت بدونه شرع بلفظ خاص اي بلفظ مختص بهذا العقد لا يستعمل في غيره وذكر في بعض مصنفات
الشيخ وهو معنى قول الشافعي ان النكاح لفظ خاص وله حكم خاص ولا يجوز اقامة لفظ آخر مقامه كما في الشهادة لما كان لها لفظ خاص
وله حكم خاص وهو وجوب القضاء على القاضي لا يجوز اقامة لفظ آخر مقامه وهو اليمين حتى لو حلف وقال والله لقد رأيت هذا
الرجل على هذا الرجل كذا وكذا من المال لا يجب القضاء به وكان المعنى فيه ان اليمين شرع وضعت للابطال للدفع والاثبات انما
تحقق بواسطة دفع البينة ووضعت للاثبات في الاصل فلا يجوز اقامة لفظ وضع للاثبات بواسطة مقام لفظ وضع للاثبات
بلا واسطة فكذا هذان اللفظان يثبت هذه المقاصد بلا واسطة وبلفظ الهبة وغيره انما يثبت بواسطة ملك الرقبة فوجب
ان لا يجوز اقامتها مقام ما يوجب المقاصد الا بواسطة فهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ اليمين موجب لغيره ويجوز
ان يكون معناه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه اذ هو لفظ وضع للاثبات واستعمل فيه حتى ذكر الله تع في موضع اثبات الوحدانية
لذاته بلفظ الشهادة فقال جل ذكره شهد الله انه لا اله الا هو واليمين موجب لغيره وهو صيانة حرمة اسم الله تع الى ان يكون ولا
يجوز اقامة اليمين مقامه لقصور لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لا يقوم **قوله** اعلم اوسع معناه لان لفظ الشهادة انشاء
وذلك اخبار وكان ابعد من الانشاء فلا ينوب منابه **قوله** وكذا عقد المفاوضة اي كالشهادة شركة المفاوضة فانها لا تنعقد
الا بلفظ المفاوضة عندكم وانما قيد لان عند الشافعي المفاوضة ليست بمشروعة اصلا لانه قال ان لم تكن من الربا عقد فاسد
فهو المفاوضة وربما قال انه نوع من القمار كذا حكي عن الكرخي يعني حكى هذا المذهب عن الكرخي لان غيره اي غير لفظ
المفاوضة من الالفاظ التي يؤدي معنى الشركة لا يؤدي معناه اي معنى عقد المفاوضة او معنى لفظ المفاوضة وذلك لان سياق هذا
اللفظ اما من التفويض سمي به هذا العقد لان كل واحد منهما يفوض التصرف الى صاحبه في جميع مال التجارة او من قولهم
الناس فوضى في هذا الامر اي سواء لا تباين بينهم وسمي به هذا العقد لانه ينبئ عن المساواة في المال والربح والالفاظ التي تستعمل
في الشركة وينوب بعضها عن بعض لا يؤدي هذا المعنى اصلا فلا يجوز استعارتها للمفاوضة وفي المبسوط وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة
ان المفاوضة لا تنعقد الا بلفظ المفاوضة حتى اذا لم يذكر لفظ المفاوضة كان عنانا عاما والعنان قد يكون خاصا وقد يكون عاما
وقال تاويل هذا ان اكثر الناس لا يعرفون جميع احكام المفاوضة فلا يتحقق بينهما الرضا بحكم المفاوضة فيسلط عليها ولهذا يجعل
تصريحهما بالمفاوضة قائما مقام ذلك كله فان كان المتعاقدان يعرفان احكام المفاوضة صح العقد اذا ذكرا معنى المفاوضة
وان لم يصرحا بلفظها لان المعتبر هو المعنى دون اللفظ **قوله** ولهذا لم يجوزوا اي لما ذكرنا ان ما قصر من الالفاظ عن تادية معنى
اللفظ الآخر لا يجوز ان يقوم مقامه ولم يجوز بعض اصحاب الشافعي نقل الاحاديث بالمعنى لان النبي صلعم كان افصح العرب وكان مخصوصا
بجوامع الكلم فلا يؤدي لفظ آخر معنى لفظه فلا يقوم مقامه لقصوره عنه ولكن هذا القول غير مأخوذ عنده فان صاحب القواطع ذكر

في قال بعض اصحابنا كلام اصحاب العلم من الفاظ الحديث فالقول فيه على المعنى لا مراعاة اللفظ فيه واما الذي يجب العمل به فانه
يعني لا يجوز الاحلال بلفظ قوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وكقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم وما
اشبه ذلك قال والاصح الجواز بكل حال واما علماؤنا رحمهم الله فاحتجوا بقوله تعالى وامراة مؤمنة ان وهبت
نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك اي احللت لك ان وقع لها ان تهب نفسها لك ولا تطلب مهرا من النساء
المؤمنات ان اتفق ذلك ومتى جاز نكاح النبي عليه السلام وهو قدوة الامة الا بدليل الخصوص وقوله تع خالصة مصدر
مؤكد كوعد الله وكتاب الله اي خلص لك احلال ما احللنا لك خلوصا والفاعل والفاعلة في المصادر غير عزيز كالخارج
والقاعد والعافية والكاذبة كذا في الكشاف او هي صفة مصدر محذوف دل عليه قوله وهبت اي هبة خالصة لك بغير بدل
او كان عليه السلام مخصوصا بذلك بخلاف سائر المؤمنين فان الهبة لا تخلص لهم بل يجب البدل حكما والدليل على ما ذكرنا صدر الاية وسياقها
فان المذكور في صدر الاية احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن وفي سياقها قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم فعرفنا
ان المخصوص له الاباحة بغير مهر وان الاباحة بلفظ الايجاب ومهر وان الخصوصية بلفظ دون لفظ فائدة ولا عبرة في العادات
ولا يجوز خصوصا لمن كان افصح العرب والعجم انما الفائدة في الاحكام التي تتعلق بالالفاظ واما ما في الملتقط على رضي الله عنه فانه
روي ان رجلا وهب ابنته لعبد الله بن الحسن فاجاز علي رضي الله عنه ذلك ولما ثبت الانعقاد بلفظ الهبة ثبت بلفظ البيع بالطريق
الاولى لانه صريح في الايجاب ويدل على العوض والنكاح لا يكون الا بعوض فكان البيع اقرب الى النكاح من الهبة واما الكلام من
حيث المعنى فانا قال الشيخ رحمه الله في الكتاب بقوله والجواب عما قال الشافعي رحمه الله انه لا يجوز اقامة الفاظ التمليك
مقام لفظي النكاح والتزويج لانعدام المجوز وهو ان لفظ الهبة والبيع وسائر الفاظ التمليك وضع اي كل واحد منها لملك الرقبة
وملك الرقبة لملك المتعة اي موجب له اذا كان المحل قابلا لان ملك المتعة يثبت به تبعا فكان الفاظ التمليك سببا لملك المتعة وقد
نسب من مذهب العرب استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببا كما استعاروا لفظ السماء للكلا في قولهم اذا سقط السماء بارض
قوم اي الكلا ومنه قول رعيناه وان كانوا غضابا لان السماء سبب المطر والمطر سبب الكلا وكما استعاروا اللمس للجماع ولان
اللمس سبب لانبعاث الشهوة وذلك يؤدي الى الجماع وان كان كذلك اي واذا كان الامر كما ذكرنا من وجود الاتصال بين ملك المتعة
والفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة قام هذا الاتصال مقام الاتصال الثاني المحسوس فصحت الاستعارة لهذا الاتصال اي لاجل
هذا الاتصال الموجود بين السببين بانه من حيث ان كل واحد يوجب ملك المتعة احدهما بلا واسطة والآخر بغير واسطة وكذا
من الحكمين لان ملك المتعة يثبت بملك الرقبة فيجوز ان يقوم الالفاظ مقام الفاظ النكاح لان ما هو المقصود بالنكاح وهو
ملك المتعة يثبت بالفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة قال شمس الائمة رحمه الله ولا حاجة الى النية يعني في انعقاد النكاح
بالفاظ التمليك لان المحل الذي اضيف اليه متعين لهذا المجاز وهو النكاح لثبوته غير قابل للحقيقة بخلاف ايقاع الطلاق بالفاظ
العتق لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة فان قيل ملك المتعة في النكاح غير ما يثبت في ملك اليمين لتغايرهما في الاحكام
المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها في احدهما دون الآخر والفاظ التمليك لم تعرف سببا للنوع
الاول من ملك المتعة بل عرف سببا للنوع الآخر فلا يجوز اثباته بها قلنا ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو

لا يختلف في النكاح وملك اليمين لكن تفاوت الاحكام لتغايرهما حالاً لا ذاتاً فانه في باب النكاح يثبت مقصوداً به وفي ملك اليمين
يثبت تبعاً له وقد يختلف الحكم بتغاير الحالة مع اتحاد الذات كالثمرة المتصلة بالشجر يتعلق بها حق الشفيع ولا يتعلق بها اذا
كان منفصلاً فاختلف الحكم بتغاير الحال دون الذات ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المنفعة لا الحل فيثبت على حسب
ما يحتمل المحل فانا جعلنا لفظ الهبة مجازاً اثبتنا به ملك المتعة قصداً لا تبعاً فيثبت فيه احكام النكاح ولا يثبت ملك اليمين احكام
قوله والجواب عما قال الشافعي رحمه الله ان النكاح عقد شرع لامور لا تحصى من مصالح الدين والدنيا
فلا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج قلنا لا نسلم ذلك بل هو مشروع لامر واحد وهو ملك المتعة وما وراءه من فروع
النكاح وثمراته لا من الامور الاصلية فيه لانها غير محصورة لا يمكن ضبطها فلا يصلح وضع النكاح لامور غير معلومة لانها ربما
تحصل وربما لا تحصل وقد يحصل بعضها دون البعض فلا يصلح ان يكون هي المقصود الاصل فيه وان يكون النكاح مبتنيا لها
اذ لابد للامر الاصلي ان يثبت عقيب علته لا محالة كسائر الاحكام عقيب اسبابها فيجعل مبنيا على حكم الملك للرجل على المراة لان
ثبوت الملك به امر معقول بدليل ان الرجال قوامون على المراة كالمولى على الامة وبدليل ان البدل وهو المهر يلزم بالعقد عليه
ولو كان ما ذكر انه فيه من المصالح اصلا في النكاح لما كان ايجاب البدل على الرجل بها خاصة لان ملك المصالح مشتركة بينهما وكذا هو
معلوم انه بلا شبهة ويثبت حق الحجر قطعا فيكون الحكم الاصلي في النكاح ما ذكرنا وهو الملك قلنا الى آخره والتقريب ظاهر
وقوله وضعاً ولغة ترادف او وضعاً في اصل الوضع ولغة في استعمال اهل اللغة قوله وانما يصلح الاتي جواب عن
سوال يرد على هذا التقرير وهو ان يقال لما كان المقصود الاصلي فيهما اثبات الملك ينبغي ان لا ينعقد النكاح بلفظ النكاح
والتزويج لانهما لا ينبئان عن اثبات الملك بوجه لغة وكان استعمال الفاظ التمليك فيه اولى من استعمال لفظي النكاح والتزويج
فقال انما يصلح اي اثبات هذا الحكم بهذين اللفظين لانه بمنزلة العلم لهذا الحكم في اثبات هذا الحكم بهما والعلم يثبت الحكم بعينه
لا بمعناه بمنزلة النص في دلائل الشرع وبيانه ان الاسم الموضوع للشيء يدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لم يعقل لان الحقيقة يثبت
كالسماع وغير ان يعقل معناها الا ترى ان الاعلام تدل على مسمياتها من غير ان يوجد فيها معانيها فان القصير يسمى طويلا
والاسود يسمى كافوراً ويدل على المسمى من غير وجود معنى الطول والبياض اصلا كما ان النصوص يوجب الاحكام بعينها سواء عقل
معناها او لم يعقل فكان هذا كما اذا احتيج الى القياس يعتبر للمعاني فكذلك هنا اذا احتيج الى الاستعارة يعتبر المعاني لصحة
استعارة اللفظ لمعنى آخر فلما ثبت الملك الذي هو مقصود في الباب بهما اي بلفظ النكاح والتزويج وضعا من غير ان يكون لهما دلالة
باعتبار اصل الاشتقاق على الملك صحت التعدية به اي صحت تعديه ثبوت الملك وكان بالباء زايدة او صحت تعديه ثبوت الملك به الى ان
يكون الملك ثابتا بهما والباء للسببية الى ما هو صريح في التمليك وهو الالفاظ المتنازع فيها وهذا بخلاف لفظ الاجارة والاعارة
والاحلال واخواتها فان الاجارة والاعارة لتمليك ملك المنفعة بعوض او غير عوض وملك المنفعة لا يكون سبباً لملك المتعة بحال والا
ترى ان معنى الاعارة انما على ما عرف في موضعه واما لفظ الاحلال فلا يوجب ملك المتعة اصلا وكذا الاباحة والتمتع فان من احل
لغيره طعاماً او اباحه له او اذن له ان يتمتع به لا يملكه وانما يتلف على ملك المبيح فكذلك اذا استعملت في النكاح لا يثبت بها الملك
وكذا لفظ الوصية لا يوجب الملك بنفسه اصلا بل موجبه وحلافه مضافا الى ما بعد الموت ولو اوصى بلفظ النكاح مضافا لا يصح ايضا

فان قيل الهبة ايضا لا توجب الملك ما لم ينضم اليها القبض قلنا الهبة لا توجب ضعفا في الملك لكن اضيفت الى التبرع به
عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض وينعدم ذلك الضعف اذا استعمل في النكاح لان العوض يجب بنفسه
ولهذا صار استحقاقها حق الصغيرة والكبيرة فلهذا كان موجبا للملك النكاح بنفسه مع ان المملوك بالنكاح بنفس العقد يصير
كالمقبوض ولهذا لو فات عقيب العقد تقرر البدل هذا بخلاف الهبة في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسه كذا في المبسوط
وقال القاضي الامام ان تراخي الملك في الهبة ليس من موجباتها فان القبض لو سبق الهبة ملك بنفسها ولكن تعيا عن المتبرع
عهدة ما لم يتبرع به فاذا كان كذلك صار عبارة عن نكاح مطلق فان النكاح لا يقع تبرعا لان في الملك تعيا عنها على ان النكاح
بشرط ان لا يملك صحيح والعقد باطل قوله فان قيل فهلا صحت هذا السوال يرد على قوله وصحت الاستعارة هذا
الاتصال بين الشيئين والحكمين وتوجيهه ان يقال لو صحت استعارة البيع للنكاح للاتصال بينهما من حيث السببية يلزم
ان يصح استعارة النكاح للبيع والهبة ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم لان الاتصال لا بد له من طرفين ليقوم بهما ولا يتصل
الشيء بغيره الا ان يكون ذلك الغير متصلا به ايضا لانه من الاضافيات كالاخوة لما افتقرت الى طرفين تثبت من الجانبين
وقد وافقتمونا على فساد الاول فاجاب وقال الاتصال من هذا الوجه على نوعين كامل وناقص فالاول هو ان يكون الاتصال
من الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر كاتصال كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه لان الحكم لا يثبت الا
بعلته وانما شرعت العلة لحكمها حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه كبيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة
الى الحكم من حيث الغرض وهذا النوع من الاتصال يوجب ان يجوز الاستعارة من الطرفين لتحقق الاتصال من الجانبين بعدم
استغناء كل واحد منهما عن صاحبه قوله ولهذا قلنا اي ولان جواز الاستعارة يعم الجانبين قلنا فيمن قال ان ملكت
والمسألة على اربعة اوجه احدها ان يحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد وباعه ثم ملك
النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي الاستحسان لا يعتق وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط
وجه الاستحسان ان الملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع يكون فاختص به الا ترى ان الرجل اذا قال ان ملكت
مائتي درهم فعبدي حر انه يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان والا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط
ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة لكن لم يجتمع في ملكه يعد صادقا وكان ابو بكر الاسكاف اذا اراد ان يفهم اصحابه هذه المسألة
دعى بجمال كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل ملكت مائتي درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه ثم تردد انه ملك
من الدراهم متفرقا والفقه على نحو ما عرفت ان المراد بمثل هذا الاجتماع دون المتفرق والثاني ان يحلف على شراء عبد منكر بان قال
ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك والفرق
بينهما ان الاجتماع في الملك لصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشتركا بعد الزوال متحقق لان كونه مشتركا
لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامراته طالق فاشتراه لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد
بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث الا ان يعني ان يشتريه كاملا فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء عبدا حر
لانه نوى التخصيص العام والثالث والرابع ان يعقد اليمين على ملك بعينه او شراء عبد بعينه والمسألة بحالها يعتق النصف
عبد

الثاني في الفصلين الاولين بخلاف الفصل الاول والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة وتعتبر في غير المعين لا تعتبر في المعين لان الوصف
بالاشارة اليه يكون حلف معلق الوصف لا يعتبر فيهما صفة الجمال ويعتبر في غير المعين فان الاشارة في الغائب انما يتبع بما هو نفسه
ان يقول ما ملكت الف درهم مرة ابعض الاجتماع لا يعتبر الافتراق في غير المعين ولا يتبع ذلك في المعين لانه لو قال ما ملكت
هذه الالف اذا ملكه متفرقا وذلك لان بدون الاشارة الى المعين قصد نفي الغنى عن نفسه ولم يحصل له الغنى واذا ملكه متفرقا
في المعين قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المتفرق داله ثابتا وانما كان في الزمن متفرقا كذا في جامع المصنف في كتاب
الايمان والمراد من قوله عتق النصف ان اشترى النصف المشترى فعتق الاخر وان كان بغيره لم يعتق وان اشتراه جملة لا يشترط
حتى يتم مثل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتقه لم ينفذ فان كان في يده حين اشتراه عتق اذا كان معتقوا
بنفسه في يده حتى يكون قبضه عن قبض الشراء فيصير متملكا بنفس الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا في المبسوط قوله
وان قال عنيت بالملك الشراء اه هذا هو التقريب يعني اذا عنى بالملك الشراء لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف ويصدق
ديانة وقضاء لانه استعار الحكم وهو الملك للسبب اي العلة فيجوز وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضي ايضا والسبب لفظ عام يطلق
على العلة وعلى السبب المصطلح فيقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة وان نوى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه
فلا يعتق النصف الباقي يصدق ديانة لانه استعار السبب اي العلة للحكم فيجوز ولا يصدقه القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل
قوله للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة ثم المراد من قوله يدين فيما بينه وبين الله تعالى انه لا يعتق في القضاء انه اذا استفتى يجيبه المفتي
على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى اذا كان فيه تخفيف وكان هذا نظير ما لو استفتى رجل عن
فقيه انه قال على الطلاق ... وقد فسخته ... فالفقيه يفتيه بانك بريت منه واذا حكم القاضي بذلك فيه نعتني على
بالبينة الا ان يقوم بينة على الابانة كذا في بعض شروح الجامع والثاني وهو الاتصال السببي اي كون الافتقار من
احد الجانبين دون الاخر كاتصال الفرع الى الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له لفظ السبب يطلق على العلة وغيرها كما البيع سبب
الملك والنكاح سبب الحل والزنا سبب الحد ويراد بها العلة لان معنى الافضاء في العلة اكثر منه في غيرها فقوله محض احترز عن
العلة اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب بذاته بحال ثم شرط السببية المحضة ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي
تخللت بينه وبين الحكم والمراد منه اقتضاء اضافة الحكم اليه دون علته اذ فيما ذكر من النظير اضيفت العلة وهي ملك الرقبة الى السبب
وهو البيع وان لم يضف الحكم وهو ملك المتعة اليه فلذلك فسر بقوله ليس بعلة وضعت له يعني المراد من السبب المحض ان لا يكون
علة موضوعة للفرع الا ان يكون العلة المتخللة مضافا اليه ايضا فان ذلك ليس بشرطها وهذا النوع من الاتصال يصلح طريقا للاستعارة
من احد الطرفين وهو استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم دون العكس لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا المستعار له
بالمستعار منه ليصير بمنزلة اللازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب يفتقر الى السبب افتقار المعلول الى العلة
لقيامه بها فيصلح ذكر السبب وارادة لازمه وهو المسبب فاما السبب فمستغن في ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكم الاصل
الذي وضع له ... وثبوت المسبب من الامور الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز لحصول
الاصل وهو الملك وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب اتصالا لازما لعدم افتقاره اليه فلا يتحقق

الاستعارة اذ هي ذكر الملزوم وارادة اللازم فلهذا لا يجوز استعارة المسبب للسبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فح
يجوز استعارة المسبب له كقوله تع اخبارا اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب
وكقولهم امطرت السماء نباتا اي ما يتقوم باسم مسببه وهو النبات لاختصاصه به وكقول الراجز اقبل في المتن
من ابانه اسنمة الآبال في سحابه سمى المطر باسم مسببه وهو اسنمة الابال لان الاسنمة لا تربو الا بالنبات ولا يوجد
النبات الا بالماء وذلك لانه اذا كان المسبب مختصا بالسبب صار في معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذ ذاك متعلقا بالمسبب
ايضا من حيث ان المسبب لما لم يحصل الا به والمسبب مطلوب صار كان السبب موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض
كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين الا ترى ان الخمر لما اختصت بالعنب متصلة بها ويفتقر اليها من حيث
انها لحمها العنب ولا قيام للعنب بدون مائه وكذلك النبات وارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر صار للمطر تعلق به
من حيث الغرض والحكمة ويجوز الاستعارة من الجانبين فاما ثبوت ملك المتعة بالبيع والهبة فقد يحصل تبعا واتفاقا
فكان اتصاله بالاصل عرضيا في حق الاصل فلا يصح استعارته له قوله اذ يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم قيل
قوله والسبب للحكم عطف تفسير وفائدته دفع وهم من يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول وقيل الاصل والفرع
اعم من السبب والمسبب فيتناول غير المشروعات والسبب والمسبب مختصان بالمشروعات ويؤيده ما ذكر بعض الائمة لا يصح استعارة
الحكم للسبب كما لا يصح استعارة الفرع للاصل قوله وهذا كالجملة الناقصة اي الاتصال بين السبب والمسبب الذي يكون ثابتا
من احد الجانبين مثل اتصال الجملة الناقصة بالكاملة في قوله زينب طالق وعمرة مثلا فقوله زينب طالق جملة تامة لوجود طرفيها
وقوله وعمرة جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر ولهذا لو انفردت لا تفيد شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتتوقف
حكم الاولى ليصح اشتراكهما في الخبر ويصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى
الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر ولكنه بالنسبة الى الاولى في حكم العدم لكمالها في نفسها والدليل على التوقف في حق الثانية
وقوع الطلاق الثلاث في قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وقوع الطلاق الثانية
والثالثة في قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم تتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة
الثانية وقد بانت لا الى عدة فيلغو ما بعدها ونظير ما ذكرنا من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى
الفرع ليصح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه لعدم الافتقار اليه لوجود النص الذي هو اقوى منه ومن
الفروع صحة اقتداء المتنفل بمن يصلي صلوة مظنونة مع انها غير مظنونة على الامام مضمونة على المقتدي لكون عدم الضمان في
حق الامام بعارض ظنه في نفسه فلا يظهر في حق المقتدي غير مضمونة في حق نفسه قوله وعلى هذا الاصل اي على ان استعارة
السبب للمسبب جائز قلنا ان الفاظ العتق يصلح ان يستعار للطلاق بان قال لامراته حررتك او اعتقتك او انت حرة ناويا
للطلاق وقع الطلاق لما ذكرنا في الكتاب وانما يحتاج الى النية لان المحل المضاف اليه غير متعين لهذا المجاز بل هو محل لحقيقة الوصف
بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين المجاز بخلاف استعمال الفاظ النكاح للملك حيث يصح بدون النية لان اضافتها الى الحرة لا يحتمل ... متعين
الا على النكاح فكان ... لا ... بعتها منك او وهبتها لك لا يملك العمل بحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمها

جهة الاستعارة فلذلك لم يحتج الى النية **قوله** وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز استعارة الفاظ الطلاق للعتاق عندنا وعند
الشافعي يجوز والخلاف في الصريح والكناية سواء حتى لو قال لامته انت طالق او طلقتك او انت باين او انت حرام ونوى
الحرية لا يعتق عندنا خلافا له قال الشافعي والتشاكل في المعاني من طرق الاستعارة كالشجاع يسمى اسدا والبليد يسمى حمارا
وقد ثبت المشاكلة في المعاني بين الطلاق والعتاق في المعنى لغة وشرعا اما لغة فلان الطلاق معناه التخلية والارسال
يقال اطلقت البعير اي ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا فانه يقال اعتقت العصفور وحررته اي ارسلته واما
شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق الابطال مبني على السراية فانه لو اطلق نصفها فسرى الى الكل وكذا لو اعتق
نصفه يسري الى الكل ايضا اداء او سعيا وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب
في المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه **قلنا** لا نسلم ذلك لان طريق صحة
منحصر على الاتصال ذاتا ومعنى كما تقدم ذكره وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لان في الشرعيات تحققنا السببية وانقطاع ملك
النكاح قط لا يكون سببا لانقطاع ملك الرقبة كملك المتعة لا يكون سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب بالسبب لا يصلح طريقا
للاستعارة وقد سلم الخصم ايضا لانه لا اتصال بينهما من حيث السببية فلا يصح الاستعارة بهذا الطريق وكذلك عدم الاتصال
بينهما معنى لما ذكر في الكتاب فامتنعت الاستعارة بالكلية فصار بمنزلة قوله اسقيني ماء ونوى العتق **قوله** من الوجه الذي
قلنا اي ذكرنا من جانبنا ان قوله ان كل واحد منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم هي من قبيل الاختصاص الذي يقوم الموجود
اي من قبيل المعاني المختصة التي قيام الموجود بها بحيث لو انتفت لا يبقى الموجود على حقيقته ولا يريد به المعنى الداخل في الماهية
وانما يريد معنى هو مختص به وملازم له واشتهر به مثل الشجاعة والبلادة للاسد والحمار فان هذا هو معنى لا يتصور وجودهما
بدونها فاما بكل معنى ولا اي فاما الاستعارة بكل معنى فلا يجوز لانها لو جازت بكل معنى جازت استعارة الارض للسماء والجدار
للانسان باعتبار الجسمية والوجود والحدوث ولا تستقيم بها قائل ولان الاستعارة مأخوذة من العرب وانهم استعاروا
بالمعنى الخصوص المشهور وامتنعوا عن الاستعارة بالاوصاف العامة فعلم انها لا تصح بكل معنى الا ترى انهم البخر والحمى من لوازم
الاسد كالشجاعة ولكن لما لم يشتهر بهذين الوصفين لم يجوزوا استعارة الاسد للابخر والمحموم وهذا الطريق اي الاستعارة بكل
وصف مشهور اكان او غيره نظير طريقة اعتبار الاوصاف في القياس حيث جوز التعليل بالوصف المؤثر دون غيره من الوصف المخيل
والوصف المطرد في جوز التعليل بقياس الشبه وهو باطل اي التعليل بكل وصف باطل لان الابتلاء يسقط لان الناس مبتلون
بالاعتبار بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا فلو جاز التعليل بكل وصف لم يبق الابتلاء فائدة ولم يبق للعالم على الجاهل فضل لان الجاهل
كل من يرى ادنى تمييز باي وصف شاء وبطلانه لا يخفى على ذي لب وذلك يبطل الامتحان اي الاستعارة بكل وصف يبطل الامتحان
فان طريق المجاز وضع ليزداد الكلام حسنا وطراوة وبهجة وفصاحة ويمتاز الذكي من الغبي في ابداع الاستعارات والتعريضات
واستخراج غرائب التشبيهات فلو جازت الاستعارة بكل وصف لزال حسن الكلام وذهبت طراوته وصار ايجاز من عيوب الكلام
بعد ان كان من محاسنه ولا يستوي البليغ الماهر في فنون الكلام العالم بجهات الفصاحة ومن لم يشم رائحة منها وعفا عن لطائفها وهو
خلاف العقل والاجماع **قوله** ولا مناسبة بينهما اي بين الطلاق والعتاق من هذا الوجه اي الوجه الذي هو طريق الاستعارة وهو

للاستعارة ...

ان كل في المعنى اي من المشهور الذي وضع كل واحد منهما له لان معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا والتباسا بقوله
ما وضع له اسمه وما احتمل محلا اما لغة فلان معناه التخلية والارسال يقال اطلق العبد والمسجون اذا خلى سبيله وارسله
والطلوق البعير اذا رفع عقاله وخلى سبيله ومنه اطلق الاسير اذا حللت اسارن وخليت عنه والتركيب يدل على الحل
والانحلال واما شرعا فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب المالكية فانها ثابتة لها بعد النكاح كما كانت قبله
بدليل انها بقيت اهلا للشهادات والتصرفات ولو وطئت بشبهة كان العقر لها لا للزوج لكنها صارت محبوسة لحق
الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بدون اذنه ولم يحل لها ان تزوج نفسها من احد فالطلاق يزيل الحبس ويرفع
القيد الذي ثبت بالنكاح عنها بهذا العقد وهو الذي احتمل المحل لا غير وما روي انه عليه السلام قال النكاح رق فمحمول
على ضرب عالك ثبت بالنكاح وظهر اثره فيما ذكرنا لا حقيقة فاما الاعتاق فاثبات القوة لغة وشرعا اما لغة فلانه يقال
عتق الفرخ اذا قوي حتى طار من وكره ومنه عتاق الطير كواسبها مثل الصقر والبازي لزيادة قوة وغلبة فيها ومنه عتق
ويقال عتق البكر اذا ادركت وقويت وهذا شايع في الشعر المحجة اي فيه مشهور في كلام العرب واما شرعا فلان الرق
الذي هو في حكم الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية اي تسلطها ساقط اي معدوم حتى الحق المرقوق بالبهائم ولم يبق له شهادة
ولا ولاية فالاعتاق احياء واثبات للقوة الشرعية وليس بازالة القيد لبطلان القوة الثابتة عليها وبين اثبات القوة
بعد ما عدمت مشابهة كما ليس بين احياء الميت وبين اطلاق الحي مشابهة ولهذا لم يصح احتجاج نمرود اللعين بقوله انا احيي واميت
في محاجته ابراهيم عليه السلام حيث جعل رفع القيد عن المحبوس معارضا للاحياء الحقيقي واذا ثبت ذلك امتنعت الاستعارة لانسداد
طريقها بالكلية فان قيل لا نسلم ان الاعتاق اثبات القوة المالكية والولاية بل هو ازالة المانع كالطلاق فان المالكية انما تثبت بكونه
ادميا فانه خلق في الاصل مالكا وحلول الرق يمنع القوة كالنكاح فكان الاعتاق ازالة المانع والدليل عليه انه يصح تعليقه
بالشروط والاثبات لا تتعلق بالشروط **قلنا** الاعتاق اثبات القوة لان الرق سبب المالكية واهلية الشهادة والولاية اصلا
ويثبت العتق ابتداء ولهذا صار حقوقا بالولاء لانه احياء معنى وقوله تعالى ان المالكية والولايات لكونه ادميا غير مسلم بل العلة
كونه حرا وقد زالت الحرية بالكلية بحلول الرق فبالاعتاق تثبت مالكية اخرى جديدة واما قوله يصح تعليقه بالشرط ولا يكون
اثباتا فنقول انما لا يجوز تعليق الاثبات الذي فيه معنى التمليك بالشرط اما الاثبات الذي ليس فيه معنى التمليك فهو قابل للتعليق
بالشرط كقوله ان شفى الله مريضي فعلي كذا فان قيل ما ذكرتم انما يستقيم على اصل ابي حنيفة لان الاعتاق عنده ازالة الملك على
ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق واذا كان الاعتاق اسقاطا عنده كان مشابها للطلاق معنى فيجوز ان يستعار الطلاق له
**قلنا** الاعتاق عنده اثبات القوة ايضا لكن بواسطة ازالة الملك فكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا اما الطلاق
فاسقاط محض فلا يثبت التناسب بينهما في المعنى الخاص فيمتنع الاستعارة **قوله** فاما الالم استعارة الحمار للذكي والاسد
للجبان بحكم وجه اصلهما ان الحمار انما استعير للبليد والاسد للشجاع للتناسب بين المحل في البلادة والشجاعة ثم استعار
الحمار للذكي الذي هو ضد البليد والاسد للجبان الذي هو ضد الشجاع يكون استعارة فيما لا مناسبة بينهما اصلا وهو قلب
المعقول وخلاف الموضوع والثاني ان الحمار نوع ذكاء وذلك انه مشى في طريق او اعتلف شعيرا في مكان يعرف ذلك الطريق

والموضع بعد مدة حتى لو ضل صاحبه الطريق واحتاج الى الطريق ولو اخفى شيئا في المغارة وقد علق حمار شعرا في
ذلك الموضع ثم نسي ذلك الموضع يهتدي بحماره الى ذلك الموضع اذا ارخى رسنه والجبان نوع شجاعة وهو انه وان كان فارا من
القتال ولكنه اذا اقبل على القتال عند الاضطرار قاتل قتالا لا يستبعده الا العاقل غيره فلا تصح استعارة الحمار والاسد للذكي
والجبان باعتبار هذين المعنيين خاصة لكونهما غير مشهورين فكذا استعارة الفاظ الطلاق للعتاق بالمعاني التي ذكرها
الخصم لكونها غير مشهورة قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار فاعتبر الشافعي رحمه الله في مسألة العتاق تشاكل المعاني
بين الفاظ الطلاق والعتاق من حيث الظاهر وتباين المعاني بين الفاظ التمليك والتزويج فان التزويج للوصل على سبيل المساواة
بين الزوجين والتمليك لاثبات الملك لاحدهما على الاخر بلا حظ للمملوك في المالكية بوجه وانه وجه ظاهر صحيح على ما اعتبر
ولانا جوزنا الاستعارة في باب النكاح لاتصال بينهما سببا ثم كان حكم النكاح وقوع ملك على المرأة قبل التمتع وان افترقت المعاني
وهو طريق كتشاكل المعاني ولم نجوزه في باب العتاق لانعدام السببية وافتراق المعاني فما ذهبنا اليه احق وادق وذلك اظهر وادق
والله اعلم **قوله** فان قيل هذا السؤال وارد على جواب السؤال وتوجيهه انه لما ذكرتم ان استعارة السبب للسبب
يجوز وكما ان ملك الرقبة سبب لملك المتعة فهو سبب لملك المنفعة ولا يصح عندكم استعارة البيع للاجارة حتى لو قال بعت منك داري
شهرا بدرهم او بعتك نفسي شهرا بدرهم للاجارة لا يصح فيلزم ان لا يصح استعارة البيع للنكاح ايضا فيمنع الشيخ ما ذكره هذا السائل
اولا وقال لا نسلم عدم الانعقاد به بل الاجارة تنعقد بلفظ البيع على ما اختاره بعض المشايخ ثم سلم جواب هؤلاء المشايخ
في صورة واحدة وان كان جوابهم مطلقا شاملا لجميع الصور فقال وذلك اي انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور
اذا قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم بعمل كذا يعني اذا اضاف البيع الى النفس دون منافعه وبين المدة والعمل والاجرة فان ترك
واحدا منها يفسد العقد كما في صريح الاجارة وان اجاب عن عدم الانعقاد وبيانه ان الامر ان يضيف البيع الى المنفعة او
الى العين فان اضيف الى المنفعة بان قال بعت منافع هذه الدار او منافع هذا العبد منك بعشرة شهرا فانه لا يصح انه لا يجوز
لما ذكرنا في كتاب الصلح ولو ادعى شقصا في دار في يد رجل فصالحه منه على سكنى بيت من هذه الدار معلوم عشر سنين فهو جائز
لانه وقع عليه الصلح منفعة معلومة ببيان المدة ولو اجره من الذي صالحه جاز في قول ابي يوسف ولم يجز في قول محمد رحمهما الله
ولو اجره من غيره جاز ولو باع هذا السكنى بيعا من رجل لم يجز بيع السكنى وان ذكر في التقويم انه ينعقد اجارة وذكر عدم الجواز
للاضافة الى غير محلها على ما بين في الكتاب لا لعلة في الاستعارة وان اضيف الى العين فلا يخلو اما ان كانت المدة مذكورة اولا فان
لم تذكر بان قال بعت عبدي منك بعشرة فلا شبهة في انه ينعقد بيعا لاضافته الى محل قابل للبيع وامكان العمل بالحقيقة
وعدم امكان حمله على المجاز وهو الاجارة لفقد الشرط وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان قال بعت منك عبدي شهرا
بعشرة فلا رواية فيه ويجوز ان ينعقد اجارة اذا سمي جنس العمل مع ذلك بان قال بعت منك عبدي شهرا بعشرة لعمل كذا
لان اهل المدينة يسمون الاجارة بيعا فعلى ذلك المتعارف يجوز وان كان يتعارف اهل الامصار في بلد جاز في غيره اذا
اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار ويجوز ان لا ينعقد اجارة كما اشار اليه الشيخ في قوله يتصور ذلك في الحر وينعقد بيعا
صحيحا لامكان العمل بالحقيقة فصرف ذكر المدة الى تاجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل هذا المقام انما يكون لتاجيل الثمن كما في قوله



بعتك الى شهر لا لتوقيت المبيع لانه لا يقبل التوقيت ويجوز ان ينعقد بيعا فاسدا لانه لا يحمل على الحقيقة وان كانت قاصرة
او يحمل على المجاز والبيع الفاسد بيع حقيقة يثبت به الملك عند التعيين فكان الحمل عليه اولى من الحمل على المجاز وهو الاجارة جارة
**قوله** لان المنفعة لا تصلح محلا للاضافة اي لاضافة العقد اليها لان ذلك اي المذكور وهي المنفعة معدومة ليس في مقدور
البشر حتى لو اضاف اليها الاجارة بان قال اجرتك منافع هذه الدار لا يجوز فكذلك ما يستعار لها اي للاجارة وهو البيع
اذا اضيف اليها لا يجوز في الاصل اي حقيقة الاجارة فكذلك ما يستعار لها اي فكالاصل المستعار في احتياجه الى المحل فيقام
العين فيه مقام المنفعة ليصح محل الاستعارة كما في الحر وصار هذا اي عدم الجواز بناء على عدم المحل نظير البيع المستعار
للنكاح في غير محله اي محل النكاح وهو المحرم من النساء فانها لما لم تكن محل حقيقة النكاح لم يكن محلا لما يستعار للنكاح ايضا
وهو البيع فكذلك المنافع لما لم تصلح لاضافة الاجارة اليها لم تصلح لاضافة ما يستعار للاجارة ايضا وهو البيع لان الحقيقة
اقوى من المستعار فعرفنا ان النفي لعدم المحلية لا لفساد الاستعارة **قوله** المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم
الى اخره اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا
يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا تحتاج اليها وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف عن الاصل انما يتحقق فلا
يتحقق بدون الاصل كالابن بلا اب وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف لا يجوز الا
عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني
ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل كذا وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان يصار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم
بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا الخلف عن حكم الحقيقة او في الحكم بان يتعذر حكم الحقيقة بعارض
فيصار الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن حكم الحقيقة احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رضي الله عنه المجاز
خلف عن الحقيقة في التكلم وقالا خلف عنها في الحكم ويتضح لك ما ذكرنا في قوله للشجاع هذا اسد فعندهما هو خلف في اثبات
الشجاعة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لاثبات الهيكل المخصوص ومن قرع سمعك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة
عندهما فالمراد منه ما ذكرنا ان الخلفية بين الحقيقة والمجاز الذي هو من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين شجاعة الشجاع
والهيكل المعلوم وعند ابي حنيفة التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير
نظر الى ثبوت الخلفية في الحكم ثم يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما يثبت حكم الحقيقة بناء على
صحة التكلم وقوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات العتق
عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق وعند ابي حنيفة نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله
هذا ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق به بناء على صحة التكلم كما يثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لهما
ان الحكم هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارها فيما هو وسيلة وهي العبارة
ولابي حنيفة ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم الذي هو استخراج
اللفظ اولى مما ذكرنا لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني وتحقيقه ان الاستعارة تعمل وانه لا تتصور في المعنى لان المعنى هو

تمام ما عليه المستعار وانه لا يقبل ان المستعار لحينئذ يصير عينه وكذا صيغته لا تقبل الانتقال لان صيغة النفي هي القائمة فكيف
تقبل النقل وانما يتصور الانتقال في اللفظ الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا ينتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد
ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الخلفية في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاختلاف في قوله لعبده الذي لا يولد مثله لمثله هذا
ابني فعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة الاخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق علي من حين ملكته بطريق ذكر
الملزوم وارادة اللازم وجه قول ابي حنيفة الاول ان هذا الكلام لم ينعقد لايجاب حكم الحقيقة اصلا وهو البنوة فيلغو
كما لو قال اعتقتك قبل ان احلق او قبل ان تخلق او قال هذا اخي او قال لغلام صغير له هذا جدي او قال لعبد له لا بعينه
او قال لامته هذا غلامي وانما قلنا انه لم ينعقد اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خمسين سنة يستحيل
ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة واذا كان كذلك لا يمكن جعله عبارة عن الاقرار بالحرية من حين ملكه لما ذكرنا ان المجاز
خلف عن الحقيقة في اثبات الحكم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل بشرط ان يكون الاصل منعقدا صحيحا موجبا للحكم على الا
حتمال ولكن يتعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم فتبين ان هذا الكلام في نفسه غير منعقد لايجاب حكم اصلا فلا يمكن
ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في النظاير المذكورة وهذا بخلاف معروف النسب هذا ابني حيث يعتق وان ثبت النسب لان
كلامه في مخرجه صحيح موجب لحكمه وهو البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطي بشبهة لكنه لما اشتهر نسبه من
الغير تعذر العمل بظاهره لتعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فيصح الخلف المجاز ونظيره ما بين مسألة الحلف على مس السماء واليمين
الغموس فان الاول موجب للكفارة لانعقاد السبب موجبا للاصل وهو البر على ان السماء غير ممسوسة فيصلح لايجاب الخلف وهو
الكفارة عند تحقق العارض وهو العجز الحالي فاما الغموس فلم ينعقد لايجاب الاصل وهو البر فلا يصلح موجبا للخلف وهو الكفارة وما
نحن فيه نظير الغموس على انا نقول في معروف النسب لا يعتق بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لان الولد كما ذكرنا يحتمل ان يكون مخلوقا من مائه
وان لم يثبت له في الباطن فيصدق فيما يرجع الى حق نفسه ويجعل كان النسب ثابتا فيثبت احكامه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز ولهذا
صارت ام الغلام ام ولد له ولو كانت في ملكه كما لو اقر بذلك لمجهول النسب وثبت حقيقة البنوة ومهنا لا يصير ام ولد له الا استحسانا
ولا يلزم على هذا الجواب اذا قال لامراته وهي اصغر سنا منه هذه بنتي وهي معروفة النسب من الغير لا تثبت الحرمة ولو اعتبر النسب ثابتا في حقه
لحرمت عليه لانا نقول ان المقر انما يصدق فيما يرجع الى نفسه لا فيما يرجع الى غيره وكلامه هذا اقرار على الغير لان حكم النسب الكلام ليس
ازالة الملك بعد ثبوته وانما موجبه انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق على ابطال حق الغير فاما قوله هذا ابني فاقرار
على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملكه ثم بالشراء ابطال ذلك بالعتق عليه فيكون اقرارا على نفسه فيصدق وجه قول الاخر
انه اذا تعذر العمل بحقيقة كلامه فقد امكن مجازه فيعمل به كما في معروف النسب وذلك لان طريق المجاز وهو الاتصال من حيث السببية موجود
لان البنوة من اسباب العتق فانه اذا قال لمن يولد مثله وهو مجهول النسب هذا ابني يثبت البنوة ويثبت الحرية من وقت الدخول في الملك
بواسطة البنوة وكان هذا اللفظ سببا للبنوة والبنوة سببا للحرية من وقت الدخول في الملك واستعارة السبب للمسبب طريق معهود في جعل
اللفظ مجازا عن المسبب احترازا عن الالغاء وصار كانه قال عتق علي من حين ملكته ولا يقال العتق ليس من احكام البنوة بل
هو حكم الملك لان الحكم اذا دار على شيئين يضاف الى اخرهما وجودا وهو الملك هنا دون القرابة لانه حادث والقرابة من وقت العلوق ثابت

ان البنوة ليست بسبب للعتق فلا يصح استعارتها له لانا نقول الملك اذا كان ثابتا ولا تثبت ادعاه كان النسب اخرهما
وجودا فيصلح سببا للعتق فيصح استعارته له الا ترى ان العبد اذا كان بين رجلين وهو مجهول النسب فادعاه احدهما
عتق ويضمن نصيب شريكه ان كان موسرا ولا يضمن ان كان معسرا فلولا انه صار معتقا بهذه الدعوى لما تعلق ضمان بالتخلف
بالايسار والاعسار لانه لا صنع له في التمليك كما في الطريق الوراثة واما قولهم لا بد للخلف من تصور الاصل فنعم لكن الخلفية
في التكلم دون الحكم فيشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدأ وخبرا موضوعا للايجاب
اي ايجاب معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابني موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين
فيعمل بمجازه ولا معنى لما قالوا من اشتراط احتمال البنوة في هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله للشجاع هذا اسد
استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يتصور ان يكون الهيكل المعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد مبتدأ وخبر موضوع لافادة معنى
وهو الاخبار عن الهيكل ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة في الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله
هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البنوة في محل وهو الابن الحقيقي واستعير لاثبات لازمه وهو الحرية في الاكبر سنا منه فيصح

قوله الا ترى ان العبارة تتغير دون الحكم لان الموضوع لغة فاذا استعمل في موضوعه
هو حقيقي واذا نقل عنه واستعمل في غير موضوعه تتغير ذلك اللفظ ويصير مجازا فاما الحكم فلا يقبل الانتقال والتغير كما ذكرنا فعرفنا
ان الخلفية في التكلم لا في الحكم وزعم بعض المتاخرين ان معناه ان مجاز المجاز لفظ موضوع اذا استعمل فيه يكون حقيقيا كلفظ الشجاع
في موضوعه فاذا استعمل فيه لفظ المجاز وهو الاسد تتغير تلك العبارة فاما الحكم وهو اثبات الشجاعة له فلا يتغير بالشجاع والاسد
وعلى هذا توهموا ان قول الرجل هذا اسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع وان هو هذا ابني فيمن لا يولد خلف عن قوله هذا حر من حين
ملكته وان عندهما وجود الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم به ووجود الحرية في قوله هذا ابني لمعروف النسب الذي هو
اصغر سنا منه خلف عن البنوة وكل ذلك وهم لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقته التي نقلت عن محلها الى محل المجاز فلما كانت الحقيقة الثابتة
لمحل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا ابني خلفا عن هذا حر كما زعموا الا يتاتى الخلاف في قوله هذا ابني
لاكبر سنا منه لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بقوله هذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان
يثبت العتق عندهما ايضا لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل
المعلوم لما ذكرنا ان الخلفية اذ ذاك يكون بين المعاني لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخلفية في الحكم
او في التكلم ما ذكرنا في اول الفصل ولا يقال كيف يكون هذا اسد وليس بينهما تغاير ولا بد من ان يكون الخلف مغايرا للاصل اذ الشيء
لا يكون خلفا عن نفسه لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز بسبب اختلاف المحلين الا ترى انا ربما
نختلف في قولك هذا اسد في محل الحقيقة يدل على ما لم يدل هو في محل المجاز فكذا قوله هذا ابني في محل الحقيقة يدل على البنوة التي
لم يدل بها في محل المجاز فصحت الخلفية قوله وله مجاز متعين احترازا عن قوله هذا اخي على ما بينه صار مستعارا للحكم اي
للازم حكمه وهو الحرية اذ هي لازمة البنوة عند ثبوت الملك قوله في النكاح بلفظ الهبة يعني اذا قال وهبت ابنتي منك او
او قالت نفسي منك على وجه النكاح يصير هذا اللفظ مستعارا للنكاح وان لم ينعقد لايجاب حكم الحقيقة وهو ملك الرقبة في هذا
المحل

ولا يلغو هذا الكلام ولا يتعلق به حكم وهو قول الشافعي ايضا وهو قول ابي حنيفة رح

اللفظ

يثبت

لان الحر لا يقبل ذلك اصلا فكذا فيما نحن فيه وقالا لفظ الابن كذا يعني انهما لا يسلمان عدم انعقاده لحكمه الاصلي في
هذا المحل وهو لان احتمال بيع الحر والهبة ثابت عقلا وشرعا وان كان بعيدا كاحتمال مس السماء الا ترى
ان تملك الحر كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام حتى قال بنوه جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه فعرفنا انه ليس
بمستحيل في ذاته لكنه امتنع لعارض وهو عدم جواز النسخ فاما هذا اي البنوة في الاكبر سنا منه فمستحيل مرة اي بالكلية عقلا وشرعا
على انا لم نثبت النكاح بلفظ الهبة بطريق المجاز وانما نثبته بطريق الحقيقة لان الهبة بحقيقتها توجب الملك في العين وملك النكاح
عندنا في حق ملك العين لان عين المراة تصير مملوكة للزوج في حق الوطي الا انه ثابت من وجه دون وجه وملك اليمين ثابت من
كل وجه فكان ذلك احق فان امكن اثباته والا اثبتنا ملك النكاح بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز ولان منافع البضع في حكم
العين على ما عرف وملك النكاح عبارة عن ملك منافع البضع والجواب انه بعد ما تحقق الاستحالة في شريعتنا لا يتصور
انعقاده لحكم الاصلي كما لو ثبت عقلا الا ترى ان نكاح المحارم لما انتسخ ولم يبق مشروعا لم ينعقد سببا للحل اصلا حتى
لم يصر شبهة في سقوط الحد عند بعض مع بقاء الحلية في حكم الاجنبية فهنا اولى لارتفاع الحلية وبهذا خلاف الحلف على مس السماء لان
احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت في الحال فينعقد سببا وما قالا الهبة تعمل بحقيقتها ليس بمستقيم لان الثابت به احكام النكاح
من ملك الطلاق وصحة الايلاء وعدم صحة النقل الى الغير وباقي ما يترتب على النكاح ولو كانت عاملة بحقيقتها لملك النقل
الى الغير باسباب الملك ولكان العقد له فيما اذا وطيت بشبهة وملك تزويجها من غيره كالامة فثبت انها عاملة بطريق
المجاز ولو تصور ثبوت حكم الاصلي في هذا المحل ليس بشرط لصحة المجاز ولما رجع الشيخ الى كلام ابي حنيفة اعاد ذكره فقال
وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يعني مجيبا لكلامهما هذا تصرف في التكلم ولا يتوقف على تصور الحكم فان من قال لامراته انت
طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين صح الايجاب والاستثناء حتى لا يقع الا واحدة نص عليه في المنتقى وهو اسم كتاب للحاكم
الشهيد ابي الفضل ومعلوم ان ايجاب ما وراء الثلاث لم يستثنا ومن طريق الحكم باطل اذ لا مزيد للطلاق على الثلاث
فكان هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل فينبغي ان لا يصح ويقع الثلاث الا انه لما صح من حيث التكلم والاستثناء
تصرف في التكلم بالمنع من ثبوت المستثنى صح الايجاب والاستثناء وكذلك لو قال نسائي طوالق الا زينب وفاطمة وهند
وخديجة او قال عبيدي احرار الا سالما وبزيغا وفرقدا وليس له من العبيد غيرهم صح هذا الاستثناء وان كان في الحكم
استثناء الكل من الكل لما ذكرنا فكذا هذا اي المجاز لما كان تصرفا في التكلم صحت الاستعارة به اي بقوله هذا ابني او بهذا اللفظ
لحكم حقيقته اي اللازم لموضوعه وان لم ينعقد الايجاب لتلك الحقيقة اي لايجاب موضوعه الاصلي في هذا المحل ومن حكم الحقيقة اي
من لوازم موضوعه الاصلي العتق من حين ملكه فجعل هذا الكلام اقرارا به اي بالعتق من حين ملكه فيعتق العبد في القضاء قوله
بعتوع القضاء يعني لما صار قوله هذا ابني اقرارا بالحرية من حين ملكه لا انشاء للعتق في الحال الحكم القاضي بعتقه وان كان كاذبا
في اقراره لانه حجة على نفسه كما لو اقر به صريحا كاذبا وكلام الشيخ رحمه الله يشير الى انه لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى كما في الاقرار
كاذبا وقد صرح الشيخ الامام البرغري في طريقته بما اشار الشيخ اليه فقال فان قيل لا وجه لتصحيح هذا الكلام لانه اما
ان يجعل مجازا لانشاء الحرية او للاقرار بالحرية لا وجه الى الاقرار لانه في موضع الحقيقة اخبار لا انشاء وقد ذكرتم ان معناه عتق علي

حين ملكته

حين ملكته وهذا اقرار وليس انشاء والدليل على ان هذا الكلام يبطل بالاكراه والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط وحكم الانشاء
على خلافه ولا وجه الى الثاني لانه كذب محض بيقين لانا نعلم انه لا يعتق بالبنوة لان حقيقتها مستحيل ولم يوجد اعتاق من
جهة السيد والاقرار اذا اتصل به دليل الكذب يبطل كما بالاكراه والهزل فاذا كان كذبا بيقين اولى ان يبطل قلنا
هذا مجاز للاقرار بالحرية من حين الدخول في ملكه ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط وقوله انه كذب
بيقين وهو مشكل قلنا الاستحالة في البنوة لا في الحرية فيصير كانه قال عتق علي من حين ملكته ولو نص على هذا لم
يحمل الا وقوله لم يوجد الاعتاق فلم يصح هذا الاقرار قلنا لو صح لهذا الكلام فانه يعتق عليه في القضاء لانه
كان صادقا بان سبق منه اعتاق يعتق العبد في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى وان لم يسبق منه اعتاق لا يعتق فيما بينه
وبين الله تعالى قوله بخلاف النداء جواب عن سؤال وهو ان يقال اذا قال لعبده يا ابني لا يعتق الا في
رواية شاذة عن ابي حنيفة رضي الله عنه وعلى ما ذكرتم يلزم ان يجعل بمعنى قوله يا حر بطريق الاستعارة كما جعل ابو حنيفة في ظاهر الرواية
كذلك فقال لا يلزم هذا لان النداء في اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقق معنى الاسم في المنادى
الا ترى انك تنادي رجلا فتقول يا حسن وان كان قبيحا ولما لم يكن موضوعا لتحقيق المعنى في المنادى لم يشتغل بتصحيحه باثبات
موجبه اللغوي الحقيقي او المجازي فاما الخبر فقد وضع لتحقيق المخبر به فيجب تصحيحه باثبات معناه الحقيقي او المجازي ان
امكن قوله بخلاف قوله يا حر جواب عن سؤال اخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال اذا قال لعبده يا حر او يا عتيق
يعتق كما قال هو حر فاستوى النداء والخبر وعلى ما ذكرت ينبغي ان لا يعتق في النداء فقال انما استوى النداء والخبر فيه
لانه موضوع للتحرير وعلم لاسقاط الرق به فكان عينه قائما مقام معناه الا ترى انه لو اراد ان يجري على لسانه عبدي حر
يعتق وكان المعنى حاصلا بكل حال فلهذا يعتق في الحالين وذكر في المبسوط لو جعل اسم عبده حرا ولم يرد ذلك معروفا عند
الناس ثم ناداه به فقال يا حر لم يعتق واذا لم يكن هذا الاسم معروفا ولم يعتق في القضاء لانه ناداه بوصف يملك ايجابه بخلاف
قوله يا ابني فانه ناداه بوصف لا يملك ايجابه فينصرف الى مقصوده وهو الاكرام دون التحقيق فصار الضابط ان النداء لاستحضار
المنادى بوضع العلم به ان كان ثابتا كقوله يا طويل او يا اسود وهو طويل او اسود وان لم يكن ثابتا به فان كان وصفا يصح
ثبوته من جهة المنادي يثبت اقتضاء لقوله يا حر يا عتيق وان لم يمكن كان لاستحضار المنادى بصورة الاسم كقوله يا طويل وهو
قصير وقوله يا ابني لاكبر سنا منه او لاصغر وهو معروف النسب وبما ذكرنا خرج الجواب عن قوله اعتقتك قبل ان تخلق
او قبل ان اخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به ولا امكن تصحيحه مجازا عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس لحقيقته حكم فيلغو
واما قوله هذا اخي فقد روى الحسن عن ابي حنيفة انه يعتق لان الاخوة في ملكه موجبا وهو العتق فيجعل كناية عن موجبه وفي
ظاهر الرواية لا يعتق لان الاخوة اسم مشترك قد يراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة وقد
يراد بها الاخوة في القبيلة قال الله تعالى والى عاد اخاهم هودا وقد يراد بها الاخوة في النسب والمشترك لا يكون حجة بدون
البيان حتى لو قال هذا اخي لابي وامي يعتق على هذا الطريق ولان الاخوة لا تكون الا بواسطة الاب او الام لانها عبارة عن
مجاورة في صلب او رحم وتلك الواسطة غير مذكورة نصا ولا ثابتة بما ذكرنا مقتضى فلا يصير العتق بدون الواسطة حكما لنصه فلا

يستقيم كما عنى كتبنا الاب لا يكون اعتاقا الا بواسطة الملك فمتى لم يوجب الشراء ملكا للمشتري لم يكن اعتاقا وكذا الجواب عن
قوله هذا جدي لان الجد انما يعتق عليه بواسطة الاب فما لم يثبت الواسطة نصا او معنى كثبوت النسب لم يوجب عتقا الى اخر
فلا يصير حكما له فلا يصير كناية عنه فاما الولاد فسببه على العتق مع الملك وقد تعلق بالولاد والملك ثابت فيصلح كناية عنه
وقد ذكر الامام البرغري رحمه الله ان لا رواية في قوله هذا جدي فيعود انه يعتق واما قوله لعبده هذه بنتي فلا يوجب العتق وان
اقربما هو سبب للحرية لان قوله هذه بنتي حكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليس بمحل الملك والحرية اصلا فكان
بمنزلة اضافة العتق الى الحمار فيلغو ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنس
المسمى يتعلق الحكم بالمسمى فانه اذا اشترى فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو ياقوت اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر
زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى في بني ادم جنسان مختلفان على ما عرف وقولنا والى العبد فكمل انثى فكان العبرة
للمسمى وهو المعدوم ولا يمكن تصحيح الكلام الجابا ولا اقرارا في المعدوم ولا يمكن ان يجعل البنت مجازا للابن بوصف الاثر اي العتق
وان احتمل ان يكون ذلك لانه كان اصغر سنا ولا يلزم عليه اذا قال فقات عينيك خطأ نسبة فانه لا يلزمه شيء ولا يجعل كناية عن الاقرار
الذي هو حكم الفقا لان الفقا لا يوجب عليه شيئا في حال قيام العين فانه لو ضربه حتى ذهب نور عينه ووجد الارش ثم برأ وعاد
نورهما او كان قلع سنا فنبتت لم يلزم الجاني شيء فثبت ان الجناية وان تحققت لم توجب ارشا حال عدم اثرها في المجني عليه واذا
كان كذلك لم يستقيم كناية عنه فعلى هذا الطريق يدفع النصوص والله اعلم **قوله** ومن حكم هذا الباب اي باب الحقيقة والمجاز
او من حكم هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا اراد اللفظ بين الحقيقة والمجاز في اللفظ لحقيقته الى ان
يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رايت اليوم حمارا او استقبلني اسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الا بقرينة لا يدل
وان لم يظهر في اللفظ للبهيمة والسبع ولا يكون مجملا ومن الناس من زعم انه يصير مجملا تحت التوقف فيه لانه اذا استعمل
فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة لم يكن حمله على احدهما اولى من حمله على الاخر لتساويهما في الاستعمال ولا
مزية للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك الا ترى ان المجاز الذي يغلب عليه العرف والاستعمال اولى بالاطلاق الى الفظ
من الحقيقة فعلم ان كونه حقيقة لا يوثر في كونه اولى بحمل اللفظ عليه واذا حمل عند الاطلاق على الغالب حقيقة كان ادعى ان وجب
ان لا يكون حال التساوي لاحدهما مزية على الاخر والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفي به في
الدلالة عليه فصار كانه قال اذا سمعتم اني تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيت به هذا المعنى ثم تكلم بلغته وجب ان يريد ذلك
المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه ولانا نجد بالضرورة ان مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك
يدل على ما قلنا وقولهم حمالي الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة تنضم اليه فاني
يتساويان واذا لم يتساويا كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من المعنى العارض عند عدم دليل يصرفه اليه **قوله**
وكذلك اي ونظير هذا الاصل قوله في الاقراء المذكورة في النص انها الحيض لا الاطهار وانما ذكر لفظ الاقراء دون القروء المذكور
في النص اشارة الى ان المراد من القروء الذي هو جمع كثرة جمع القلة **قوله** لان القرء الحيض حقيقة والطهر مجازا اعلم ان
لا خلاف ان القرء استعمل في الطهر والحيض لغة وشرعا قال عليه السلام لفاطمة بنت حبيش دعي الصلوة ايام اقرائك يعني ايام حيضك



وقال الاعشى ان التي في الطهر استقبلها الا فيطلقها في كل قرء تطليقة يعني الطهر وقال الشاعر ٥
يا رب مولى حاسد مباغض على ذي ضغن وضب فارض له قروء كقروء الحائض وقال الاعشى
افي كل عام انت جاشم غزوة تشد لاقصاها عزيم عزائكا مورثة مالا وفي الحي رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائكا
واراد به الطهر لان الطهر هو الذي يضيع في زمان غيبة الزوج واما الحيض فضائع في الاحوال كلها ولكن الاشتباه والخلاف
في ان الاستعمال بطريق الحقيقة او فيهما بطريق الحقيقة والاخر بطريق المجاز فمن نظر الى نفس الاستعمال جعله حقيقة فيهما بطريق
الحقيقة لان الاصل في مطلق الاستعمال هو الحقيقة والاستعمال في المجاز لا يكون بدون قرينة فيلزم من هذا ان يكون الاسم
مشتركا وهو الذي ذهب اليه عامة العلماء واختاره الشيخ رحمه الله في اول الكتاب حيث ذكره في نظائر المشترك ومن نظر
الى اصل الاشتقاق جعله اسما في الحيض بطريق الحقيقة وفي الطهر بطريق المجاز وهو الذي اختاره بعض مشايخنا واشار الشيخ
رحمه الله ههنا بقوله فقيل انه ماخوذ من كذا يعني هذا الوجه يقتضي كونه حقيقة في الحيض مجازا في الطهر وان كان الاشتراك هو
المختار عنده وبهذا عرف ان المذكور ههنا لا ينافي المذكور في اول الكتاب **ثم** ذكر للاشتقاق وجهين احدهما ان
اصل هذا التركيب يدل على الجمع يقال قرأت الشيء قرآنا اي جمعته وضممت بعضه الى بعض يقال ما قرأت هذه الناقة سلا قط وما
قرأت جنينا اي لم تضم رحمها على ولد كذا في الصحاح ومنه قول الشاعر هجان اللون لم تقرأ جنينا وحقيقة الاجتماع
في الدم لان الحيض اسم لدم مجتمع في نفسه فان نفس الدم لا يكون حيضا حتى يمتد زمانا فاما الطهر فليس بشيء مجتمع ولكن حال اجتماع دم
الحيض في الرحم فانه يجتمع في زمان الطهر ثم يدر وكان الاسم للدم المجتمع في نفسه حقيقة ولزمان اجتماع الدم مجازا باعتبار المجاورة
بعد الطلاق كان حمله على الحيض اولى والضمير في به راجع الى القرء وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القرء بمعنى المفعول فاما
اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق بهذا الاسم وكان اطلاقه على الحيض بطريق
المجاز لما بينه **والثاني** ان هذا التركيب يدل على الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وهذا المعنى وان كان موجودا
في الطهر والحيض لان المرأة تنتقل من الطهر الى الحيض ومن الحيض الى الطهر غير ان الطهر اصل والحيض عارض فحقيقة الانتقال
يكون بالحيض لا بالطهر اذ لولا الحيض لما وجد الانتقال فيكون الاسم للحيض حقيقة وللطهر مجازا لما بينه وايضا لان الطهر مجاور
للحيض فكانت الحقيقة اولى وذكر الامام البرغري ان الطهر لا ياخذ اسم القرء الا بمجاورة الدم فان كل طهر لا ينطلق عليه اسم
القرء وانما ينطلق على الطهر المتخلل بين الحيضتين فالطهر اسم القرء لاجل الدم والدم يستحق لنفسه فكان جعله اسما للدم اولى قال
ولان الحيض اولى المنتقل عنه لان الطهر الاصلي لا يسمى قرءا وانما القرء هو الحيض والطهر الذي بعده فينبغي الانتقال اولا الى الحيض
ثم منه الى الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان اولى بالاضافة **قوله** وكذا العقد الى اخره لا كفارة في اليمين الغموس عندنا
وقال الشافعي تجب فيها الكفارة ولكن يوا خذ بها بعقد الايمان فكفارته والغموس معقودة لان المراد من العقد المذكور عقد
القلب وهو قصد وبهذا سمي العزم عقيدة الا ترى انه جعله مقابلا وهو اللغو ما جرى على اللسان من غير قصد وعندنا العقد
هو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم نحو ربط لفظ اليمين بالخبر المضاف اليه لايجاب الصدق منه وتحقيقه وربط البيع بالشراء
لايجاب الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وصل به الكلام ثم استعير الالفاظ التي يعقد بعضها

ببعض الايجاب حكم استيلاد لا يكون سببا لهذا الشرط وهو غريمة البلد فصار بعد الفقط اقرب الى الحقيقة بدرجة فيّن ان يحمل عليها فتوكذا في التقويم وغيره فكان معنى قوله لا ينعقد حقيقة انه اقرب الى الحقيقة اذا المراد منه الحقيقة الشرعية **قوله** وكذا النكاح لفظ النكاح قد استعمل في الوطي لقول علم با كح اليد ملعون وكقول الشاعر اذا سقى الله ارضا صوب غادية فلا سقى الله ارض الكوفة المطر التاركين على طهر نسائهم والناكحين بشط دجلة البقرا وقول الاخر يحب للمديح ابو خالد ويهرب من صاحبه الناكح لبكر يحب لهذا الناكح ويهرب من صوت الناكح وقد استعمل في العقد ايضا لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وقوله عليه السلام تناكحوا توالدوا وانكروا ونعال كتاني نكاح فلان للان استعمال الوطي بطريق الحقيقة لانه اسم معنوي ماخوذ من الضم والجمع تعالى انكح الصبر الى التزم وضمه الى نكس وتعالى في المثل انكحنا الفرى فسنرى اي جمعنا بين العير والحمار فسنرى ما تلد كذا قيل وقال ابو الطيب انكحت صم حصاها خف يعملة تغشمرت بي اليك السهل والجبلا اي الزمت وضممت ومعنى الضم والجمع انما يتحقق حقيقة في الوطي بما يحصل من الاتحاد بين الذاتين وكذلك سمي جماعا وفي العقد بطريق المجاز لانه سبب موصل الى ذلك الضم اولانه يضم احدهما الى الاخر وكانت الحقيقة اولى عند الاطلاق في هذا تبين ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي كما حمله بعض مشايخنا لتثبت باطلاقه حرمة المصاهرة بالزنا اولى من حمله على العقد كما ذكر في بعض العلماء كذا قيل ولكن عامة مشايخنا وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد قال صاحب الكشاف في تفسير سورة الاحزاب لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه في معنى الوطي من باب التصريح ومن آداب القرآن الكناية عنه بلفظ الملامسة والملامسة والقربان والغشيان والاتيان وقولها حتى يسمي الوطي مستعلق بقوله والاجتماع في الوطي **فان قيل** فهاذكرتم من المسائل استعارة اسم المسبب على السبب وقد اثبتم ذلك **قلنا** المسبب مخصوص بالسبب في هذه المسائل فكان بمعنى العلة والمعلول فيجوز استعارته للسبب كاستعارة المعلول للعلة وذلك ان المسبب في المثال الاول وهو انعقاد اللفظ لا يصير عقدا الا بعزيمة القلب وقصد اذ ليس بان تعبير عما في الضمير ولهذا لا ينعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وكذا الوطي مخصوص بالعقد ليس بطريق سواء على ما يقتضيه الشرع والعقل ووطي الاماء ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ما عرف كذا في بعض الشروح والخلو عن محل وتكلف **قوله** ولهذا اي ولان المجاز لا يزاحم الحقيقة ولا يعارضها قال لثلثة من رضي الله عنه امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان كان بين كل ولدين ستة اشهر فصاعدا وليس لهم نسب معروف فقال المولى في صحته احد هولاء ولدي ثم مات قبل البيان لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى نسب مجهول ونسب المجهول لا يمكن اثباته من احد لانه انما يثبت في المجهول ما يحتمل التعليق بالشرط ليكون متعلقا بظهور البيان والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط ويعتق من كل واحد ثلثة في قول ابي حنيفة لان دعوة النسب اذا لم تعمل في اثبات النسب كانت اقرارا بالحرية على اصلكم كما في مسئلة الاكبر منه وصار كانه قال احدهم حر فيعتق من كل واحد منهم ثلث جميع المال وقال محمد رحمه الله يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه ومن الاصغر كله لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى امكن اعتبارها على حكم الولاد يلغوا اصلا ومتى امكن من وجه نزل العتق على حكم الولاد كما هو ثابت على ما لنا دالي الشيخ بعد مقالة معروف النسب اذا ادعاه المولى انه ابنه يعتق ولا يقضى بالنسب له لان الولاد منها ممكن في الجملة فكذا فيما نحن فيه لا يقضى بالنسب لجهالة ولكن الولاد ممكن على ما ادعى فينزل العتق على اعتبار واذا نزل على

على اعتبار عتق الاكبر كله لانه ان عناه عتق ولا يعتق ان عنى الاخرين ويعتق نصف الاوسط لانه يعتق ان عنى الاكبر لانه ولد ام الولد فيعتق بموت المولى كما يعتق ان عناه ولا يعتق ان عنى الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه واما الاصغر فهو حر في جميع الاحوال الاان اجناسهم يعتبر بهذه الاحوال لانها مبنية على ثبوت النسب وقد لم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حر الاصل واذا المقصود غيره كانت حريته بطريق التبعية للام بعد موت المولى وبين كونه مقصودا وتبعا منافاة وكذلك بين حرية الاصل وبين حرية العتق فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا يعتق من كل واحد ثلثه كذا في المبسوط والاسرار **قوله** ولا يعتبر ما يصيب كل واحد يعني الاوسط والاصغر قبل امه لان اصابته اي اصابة العتق اياه من قبل امه بمنزلة المجاز في الحقيقة لانها ثابتة بواسطة وهو توقف عليها توقف المجاز على الحقيقة وما يصيبه من قبل نفسه لا يتوقف على شيء كانت بمنزلة الحقيقة وقد روي عن ابي يوسف رحمه الله في هذه المسئلة مثل قول محمد الا في حرف واحد وهو انه قال يعتق من الاكبر نصفه لان حاله تردد بين شيئين فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه فلا يعتق شيء فلهذا عتق نصفه وسعى في نصف قيمته **قوله** متعذرة او مهجورة المتعذرة ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة والمهجورة ما تيسر اليها الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز **قوله** لا ياكل من هذه النخلة اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة فيمينه يقع على عينها ان كانت مما يوكل كالريباس وقصب السكر والورد وهي الرطب وان لم يكن فعلى ثمرتها ان كانت لها ثمرة كالنخل والكرم وان لم يكن لها ثمر فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى لان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا افاد في العلاقة شمس الائمة الكردري رحمه الله **قوله** لا يشرب من هذا البير اذا حلف لا يشرب من هذا البير وهي ملى فيمينه يقع على الكرع عند ابي حنيفة لا على الاغتراف وعندهما يقع على الاغتراف كذا في شرح الجامع وان لم يكن ملى فيمينه على الاغتراف لا على الكرع بالاتفاق لتعذر الحقيقة فان تكلف وكرع منها قيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم تبق متعذرة فكان اعتبارها اولى من اعتبار المجاز ولانها اذا صارت موجودة وانتفى التعذر كانت داخلة في عموم المجاز وهو شرب الماء الحي والبير كما في مسئلة الفرات عندهما **وقيل** لا يحنث لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله لا يشرب من الفرات عندهما لان عموم المجاز هو ارادة الماء المجاور للفرات يتناول الحقيقة وهي الكرع فاما مسئلة البير فمجازها وهو ارادة الاغتراف لا يتناول الحقيقة ولا يحنث بالكرع وانما جعل كلامه في مسئلة الفرات عبارة عن الماء المجاور له لان الحقيقة وهي الكرع مستعمل فيه عرفا وشرعا كالاغتراف فجعل عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز فاما مسئلة البير فالحقيقة فيها متعذرة غير مستعمل والعرف فيها الاغتراف فجعل كلامه عبارة عنه فلم يدخل فيه الكرع **قوله** حلف لا ينكح اذا قال لامته او لمنكوحته ان نكحتك ولكنا وقوعه على الوطي لما مر ان النكاح للوطي حقيقة وللعقد مجاز فان اعتق الامة ثم تزوجها او ابان المنكوحة ثم تزوجها لا يحنث وان كانت المراة اجنبية والمسئلة بحالها وقعت يمينه على العقد لان الحقيقة مهجورة شرعا

وعقلا **قوله** التوكيل بالخصومة الى اخره اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فاقر على موكله في القياس لا يجوز وهو قول
ابي يوسف الاول وزفر وان في رحمهم الله لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة فكان
ضدا ما امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وفي الاستحسان يجوز اقراره وهو قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله لانا تركنا هذه الحقيقة
وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان
الانكار الذي هو شامل المخصوص بعض الجواب فيدخل في عمومه الانكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح
شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لا يملك الانكار شرعا
وتوكيلا بما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة تمنعه عن قصد ذلك وكان مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فلهذا حملناه على
هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده بهذا الطريق
ثم ان عند ابي يوسف رحمه الله في قوله الاخير يصح اقراره في مجلس القاضي وغير مجلس القاضي لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا
فيملك ما كان الموكل مالكا والموكل يملك الاقرار في مجلس القاضي وكذا الوكيل وعندهما يملك الاقرار في مجلس القاضي دون غيره
لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصومة الاخر اياه سمي باسمه كما قال الله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها والمجازاة لا تكون سيئة ولان مجلس القضاء مجلس الخصومة فما يجري فيه يسمى خصومة مجازا وهو لا يوجد في
غير مجلس القضاء الى قوله اشار الشيخ رحمه الله بقوله لا يوجد في غير مجلس القضاء والى قولهما اشار الشيخ رحمه الله بقوله
صرفناه الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم لا يتحقق الا في مجلس الخصومة على ما ذكرنا **قوله** لم يتقيد بزمان صباه اذا حلف
لا يكلم هذا الصبي لا يتقيد بزمان صباه حتى لو كلمه بعدما كبر يحنث والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا الى
اليمين يتقيد به سواء كان منكرا او معرفا احترازا عن الالغاء كما اذا حلف لا ياكل رطبا ومن هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله
بعدما صار تمرا لم يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لم يفرق اكل الرطب وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف
عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف اذ ذاك يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين فيجب
اعتباره صونا لها كما حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم الكبش لا يحنث وان كان المحلوف معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا
حلف لا يكلم لحم هذا الحمل فاكله بعدما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد لانه لا يصلح داعيا الى اليمين
لان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه يكون اشد امتناعا عن اكل لحم الكبش ولا للتعريف ايضا لحصول التعريف بما هو اقوى منه
وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على الشيء والى هذا اشار بقوله فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات
كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان واذا عرفت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبا لانه يصلح
داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبي لقلة عقولهم وسوء ادابهم كوصف الرطوبة ومنه يصلح داعيا الى
اليمين في قوله لا اكلم صبيا الا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام مهجور شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا
فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم وكان بمنزلة المهجور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز وهو كانه قال لا اكلم
هذا الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا كلمه بعد زوال الصبا يحنث لبقاء الذات بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث يتقيد

بالصبا وان كان حراما مهجورا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقييد اليمين
وان كان حراما كمن حلف ليشربن اليوم خمرا او ليسرقن الليلة تنعقد اليمين وان كان حراما لتصور الشرب والسرقة
مقصودين باليمين فيحنث ان لم يشرب او لم يسرق كذا هذا **قوله** وعلى هذا المجاز الى الجمال الذي ذكر انه يعمل فيها بالحقيقة
عند الامكان لا بالمجاز يخرج قول اصحابنا في المسئلة المذكورة ان اثبات العتق فيها بطريق الحقيقة لا بطريق ان اللفظ صار مجازا عن التحرير
وذلك لان العمل بحقيقة الحقيقة ممكن فان النسب مما يثبت من زيد بان كان الفارق له في الباطن بان كانت منكوحة او امته حقيقة
ولا امكان للاثبات لعارض وهو تهمة عن غيره لوجود ظاهر الدليل والاصل في المقرية ابطال حق الغير ولكن يصدق في حق الاحكام
ويجعل كان النسب ثابتا منه فيثبت احكام النسب في غيره باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز والدليل عليه ان الجارية تصير ام ولد
له ولو صار مجازا لما صارت ام ولد له كما لو قال له انت حر بل انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من مائه وقد ذكر محمد رحمه الله ما
يدل عليه وهو ما ذكرنا ان الرجل اذا كانت له جارية فولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال احد هؤلاء ولدي ثم مات عن غير
بيان يعتق من الاول الثلث ومن الثاني النصف ومن كل الاخر ولو كان العتق في قوله هذا ابني بطريق المجاز لما عتق من كل واحد منهم
الا الثلث كما لو قال احدكم حر بعد ثم مات من غير بيان وذلك لان العتق فيهم على الاضلاف فعلم ان ثبوت العتق باحتمال النسب وانما
قيد بقوله في صحته لتستقيم الجواب فانه لو كان هذا الكلام في مرض الموت ولا مال له غير هؤلاء ولم يجز الورثة قسمتهم على السواء
تجعل كل رقبة ستة اسهم لحاجتنا الى حساب له نصف وثلث واقله ستة ثم نجمع سهام العتق وهي سبعة لانه ثلث وستة فيبلغ احد عشر
سهما وقد صار ثلث المال وهو ثلاثة عشر فيجعل كل رقبة احد عشر سهما فيعتق من الاكبر سهمان ويسعى في تسعة ومن الاوسط ثلاثة اسهم
ويسعى في ثمانية ومن الاصغر ستة اسهم ويسعى في خمسة ليستقيم الثلث والثلثان **قوله** وقال في الجامع كذا رجل له
عبد ولعبده ابن وللابن ابن في بطنين مختلفين فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدي ولدي كل واحد منهم يولد مثله لمثله ثم مات قبل
البيان قال الاول يعتق ربعه ويسعى في الباقي ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من الاخرين ثلثه ارباعه ولو كان في بطن واحد يعتق كل
واحد منهم بكماله لان اصل التوهم ينقضي على الاوجه الا النسب فلا يثبت لانه لو ثبت في المجهول لبقي معلقا بالبيان وتعليق النسب
بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كائن والمعلق امر معدوم يحتمل الوجود اما العتق فقد قيل ان الذي ذكر في قولهما فاما عند
ابي حنيفة رضي الله عنه فينبغي ان يجعل كله النسب عبارة عن التحرير لتعذر اثبات النسب فيعتق من كل واحد ربعه ولا يعتبر جهة النسب
كما في مسئلة كتاب الدعوى يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر جهة النسب والصواب ان هذه المسئلة بالاتفاق لان جهة النسب اذا اعملت
التحريم لم يجعل لغوا عندهم واذا تعذر العمل بها لما بينا لزم ان يعمل وهو موقوف النسب هذا ابني انه يعتق ويصير ام ولد
له لاحتمال النسب منه فكذلك هاهنا وليس كمسئلة كتاب الدعوى لان هناك يثبت العتق لهم على احتمال النسب على السواء واما التفاوت
فيما يثبت بطريق السراية من الام وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يجمع بينهما فاما العتق هاهنا فلا يثبت بطريق السراية لان الاب
لو كان حرا لا يلزم منه حرية الولد وانما يثبت بجهة لا يعتبر لان الاول لو كان ابنه لكان اولاده حفدة منهم في ملكه فيعتقون عليه لان
من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فلذلك وجب الجمع ويعتبر الاحوال فاذا ثبت هذا قلت ان الاول يعتق في حال ولا يعتق في ثلاث احوال
فيعتق ربعه واما الثاني فيعتق في حالين بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابنه الاكبر او الاصغر واحوال الاصابة
حال واحد

فوجب ان يعتق ثلثه واما الاخرين حر بيقين بان يراد نفسه او البنوة او صلة واما الآخر فان اريد به نفسه او البنوة او صلة فكذلك
وان اريد به الخصوم لم يعتق واحوال الاصابة واحد فيعتق في حال ولا يعتق في حال فيعتق نصفه فصار لهما رقبة ونصف فيوزع عليهما
لانه يحتمل ان يكون كل واحد هو الحر كله ويحتمل ان يكون هو الحر نصفه فيكون لكل واحد ثلثة ارباعه وما قلنا ان احوال الاصابة حال
واحد رواية الجامع وفي الزيادات اعتبر احوال الاصابة كما اعتبر احوال الحرمان ووجه ذلك ان الرق لا يثبت الا بسبب اصلي
الا بسبب واحد وهو القهر اما العتق فله اسباب متعددة مثل التنجيز والتعليق والكتابة والاستيلاد والتدبير فاذا اعتبر
احوال ما اتحد سببه فلان يعتبر احوال ما تعدد سببه اولى ووجه المذكور في الجامع وهو الاصح لان ازدحام الاسباب
في الاصابة لا يتحقق لان الشيء اذا اضيف الى سبب استحال حصوله بسبب اخر فاما الحرمان فيقبل الازدحام الا ترى ان من اصاب شيئا
بالشراء لم يصبه بالهبة والارث ومن حرم شيئا بعد الشراء فقد حرم لعدم سائر الاسباب فلذلك وجب الجمع بين احوال الحرمان دون
الاصابة قوله في الكل في صحته احتراز عما اذا كان ذلك في مرضه ولم يكن له مال غيرهم ولم تجز الورثة حيث يسعون
الثلث بحساب حقهم وذلك بان نجعل كل رقبة اثني عشر لحاجتنا الى حساب له ثلث وربع وهو اثنا عشر حق الاول في ربعه
وهو ثلثة اسهم وحق الثاني في ثلثه وذلك اربعة وحق كل واحد من الاخوين في ثلثة ارباعه وهي تسعة فصار سهام الوصية خمسة وعشرين
وثلث المال ستة عشر فقد ضاق الثلث عن سهام الوصايا فيجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسة وسبعون فيحتاج الى معرفة الرقبة
من الثلث ليظهر لنا مقدار ما يعتق منهم ومقدار ما يسعى فيه فنقول ان ثلث المال رقبة وثلث الرقبة من ثلثة ارباع وليس لخمسة وعشرين
ربع صحيح فاضرب في اربعة فيصير مائة والمال ثلثمائة والرقبة ثلثة ارباع المال وهي خمسة وسبعون كان حق الاول ثلثة فضربناها
في اربعة فبلغ اثني عشر وصار حق الثاني ستة عشر وصار حق كل واحد من الاخوين ستة وثلثين وذلك مائة وتسعون في الباقي فحصل الثلث
والثلثان كذا في شرح الجامع للمصنف قوله واما في الاكبر سنا منه يعني ما امكن العمل بحقيقة النسب يعمل بها اي بقوله
هذا ابني وجعل العتق ثابتا بالنسب لا يجعل مجازا عن الحرية فيثبت امومية الولد به فاما اذا لم يمكن كما في الاكبر سنا فعند ابي
حنيفة رضي الله عنه يجعل مجازا في الحرية وذلك بطريقين احدهما ان يجعل مجازا عن الاقرار بالحرية كما بينا فيجعل مقرا بان ام الغلام ام
ولد له لان حق الحرية للام حكم النسب كما لحقيقة الحرية للولد حكمه فكما جعل قوله هذا ابني مجازا للاقرار بحقيقة الحرية يجعل مجازا
للاقرار بحق الحرية للام وصار كانه قال عتق هذا على حين ملكته وانه ام ولدي والثاني ان قوله هذا ابني بمنزلة تحرير مبتدا
كانه قال هو حر لانه ذكر كلاما هو سبب للحرية في ملكه فيصير به معتقا ابتداء الا ترى انه لو ورث رجلان عبدا مجهول النسب فادعى
احدهما انه ابنه غرم لشريكه ان كان موسرا لانه اعتقه ولو لم يكن تحريرا مبتدا لما غرم لان الشريكين اذا ورثا قريب احدهما لا يغرم
القريب لعدم الصنع منه وعلى هذا الطريق لا يصير ام الغلام ام ولد لانه ليس لتحرير الغلام ابتداء تاثير في ايجاب امومية الولد لامه
ولا يمكن ان يجعل مجازا عن الاقرار اذ لو جعل امومية الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق الاقتضاء قولا بانه يقول جعلتك ام ولد وان قيل
امومية الولد واثباتها من حكم الفعل الذي هو الاستيلاد قوله لان ثبوت النسب متصل بقوله تحرير للمعنى ثبوت النسب مضاف
الى الشرع لانه لم يكن ثابتا قبل خبره فيقتصر على وقت الخبر لان المخبر في حق علم السامع قائم اي ثابت بخبره فاذا كان كذلك لم
اذا كان ثبوت النسب مضافا الى خبره جعل هذا الخبر مجازا عن التحرير اي في التحرير او عبارة عنه او كناية عنه والطريق الاول اصح

١

لانه ذكر في كتاب الاكراه اذا اكره على ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة الاقرار ابتداء ووجوب
الضمان في هذه الدعوى بطريق الاقرار ايضا لانه موجب للضمان كالانشاء الا ترى انه لو قال اعتقه على حين ملكته كان ضامنا
لشريكه ايضا فعلم ان الضمان غير مختص بالانشاء كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله وقد يتعذر اي قد يمتنع العمل
بالحقيقة والمجاز في بعض الالفاظ فيلغو ضرورة وذلك اذا كان اثبات موجب اللفظ في المحل الذي استعمل فيه اللفظ ممتنع
لان الكلام وضع لافادة المعنى واذا تعذر اثبات المعنى الموضوع له يجعل مجازا وكناية عن حكمه اعني لازم معناه اثباته تصحيحا
له فاذا تعذر اثبات ذلك ايضا يلغو ضرورة مثال ذلك بان يقول الرجل لامرأته وهي لا تصلح بنتا له او تصلح وهي
معروفة النسب هذه بنتي لا يقع الفرقة بها ابدا يعني سواء اصر على هذا القول او كذب نفسه بان قال غلطت او وهمت الا انه
اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لانه تحريم ثابت بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار ظالما لمنع حقها في الجماع لانه يمتنع
عن وطئها عند الاصرار وصار هو كالمعلق بحجة فيفرق بالتفريق كما في الجب والعنة ووافقنا الشافعي رحمه الله في التي لا تصلح بنتا
له وقال في التي تصلح بنتا له انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاء ابقى هذا الملك فمن ملك اليمين ملك
اليمين ينتفي بهذه اللفظة فملك النكاح اولى وهذا لان موجب الحرمة والمنافاة تحرمه فيعمل بموجب قوله فيما امكن ولنا انه
العمل بحقيقة كلامه في الفصلين اعني في التي تصلح بنتا له والتي لا تصلح بنتا له متعذر اما في الفصل الثاني فظاهر واما في الفصل
الاول فلان الحقيقة اما جعلت ثابتة على الاطلاق بان جعل النسب ثابتا بالنسبة الى جميع الناس او جعلت ثابتة في حق المقر لا غير ليظهر
اثره في التحريم كما قلنا في قول العبد الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب هذا ابني ليظهر اثره في العتق لا وجه الى الاول لانه
اي لان النسب متحقق من جانب من اشتهر نسبها منه فلا يمكن ابطاله في ابطال حق الغير ولا الى الثاني لان هذا الكلام يوضح
معناه اي لو ثبت موجبه وهو البنتية كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس للعبد اثبات ذلك لان الله اثبات
حرمة تنافي موجب النكاح دون تبديل حال المحل وهو المراد من قوله فلم يصلح حقا من حقوق الملك اي التحريم المنافي لا يصلح حقا
من حقوق الملك لان الشيء لا يثبت ما ينافيه فلا يكون من اخلاقه ولانه يثبت بثبوت ملك النكاح له ولان محل الحلية ثبت شرعا كرامة
لها ولهذا ازداد بحريتها وتنتقص برقها فيكون الاقرار بالبنتية في حق المحل اقرارا عليها فيكون باطلا فلهذا العمل بحقيقته وهو
ان يجعل كناية عن التحريم في الاكبر سنا على اصل ابي حنيفة رضي الله عنه وفي الاصغر سنا منه على قول الكل وهو المراد من قوله في الفصلين متعذر
ايضا لهذا العذر الذي بيناه وهو ان التحريم الثابت بهذا الكلام اي التحريم الذي هو من لوازم البنتية مناف لملك النكاح فلم يصلح
حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعار هذا الكلام لذلك التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والتحريم الذي يملك الزوج اثباته وهو التحريم القاطع
للحل الثابت بالنكاح ليس من موجبات هذا الكلام ولوازمه فلا يصح استعارته ايضا فلذلك بطل قوله بخلاف العتق يعني بخلاف
قوله هذا ابني لان العمل بحقيقته في الاصغر سنا منه ممكن على ما مر وكذا المجاز فيه وفي الاكبر سنا منه لان البنوة بعد ثبوتها توجب العتق
فتقطع الملك فكان اثبات العتق وانما ادت به الكفارة وثبت به الولاء لا عتقا في الملك ولهذا لو اشترى ابنه او بنته صح الشراء في
وسبيل اثبات عتق قطع وهو موجب البنوة فيجعل كناية عنه وقد قرر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرناه بهذه العبارة فان قيل
يصير قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي علي حرام قلنا عن حرمة تملك الزوج اثباتها بملك النكاح او عن حرمة لا يملكها فلا بد من
يقول

عن تحريم على الزوج اباته بحق الملك فينفذ منه ويلزمه بقوله فان تحريمها غير مملوك له بحق الملك غير لازم ولانا نقول كما الواجب
تحريمه في ملك الغير او اجنبيه بطلا فزعم قال انها انما تثبت الزوج والتحريم المملوك بحق الملك تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لا من حيث
انه ثبت حرمه موبده والحرمات الموبده علوقه تاسبياب حكميه تثبت قبل ملك المالك غير مملوك للوطي بملك النكاح واللفظ الذي يتكلم به
لا يحتمل هذا الفرق الذي هو لما ذكره ولا يكون سببا لما يحال به بل هو سبب لحرمه موبده منافيه للنكاح من حيث تثبت الحرمه لذلك فاما لو نواهما
صار ذلك لم يكن بينهما نكاح من الاصل ولا يحل له بحال واذا لم يحتمله لم يصح كنايه عنه فلغا صريحه وكنايته جميعا **قوله** ابنتي اي
بنتي متعد الى مفعولين بعال البيت فلانا عذرا اذا بنيته له بيانا وحقيقه جعلته بانيا لعذري وعامله الكهيه من بلاد اذا اخبره
وجربه واحد المفعولين ههنا محذوف والعد الذي ابلي كذا اياه واعلم ان الحكم في مجهول النسب انها وعرفته في معروفه نص عليه
في الاسرار فقيل اذا قال الرجل لامراته هذه بنتي ويجوز ان يكون كذلك ولها نسب معروف او ليس لها نسب معروف وقال غلطت
او اخطات تحل له ان يتزوجها وان قال ذلك بعد العقد لم يحرم الا انه اذا لم يكن لها نسب معروف ودام على قوله فرق بينهما لذا
ذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار فقال اذا قال لامراته هذه بنتي وهي مجهولة النسب يصلح بنتا له ثم قال
غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر في المبسوط وذلك لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كالرجوع
الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل التاكيد بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع
او بالرد الا ان الشيخ وضع المسئله في معروفه النسب لان تعذر العمل بالحقيقه فيها اظهر وقد اشار الشيخ الى ما ذكرنا ايضا بقوله
ولا يمكن ان يجعل النسب ثابتا الى اخره على ما ذكر في بعض النسخ وهو في الحقيقه دليل اخر على تعذر العمل بالحقيقه في حق المقر لان
الرجوع صحيح فيه قبل تصديق المقر له وان كان مجهول النسب والقاضي كذبه فيهما اي معروف النسب فقام تكذيب القاضي اياه
مقام تكذيبه نفسه واوضح هذا المعنى في عتاق المبسوط بهذه العباره اذا قال لامراته هذه بنتي وهي معروفه النسب من الغير
فانه لا يفرق بينهما لانه صار مكذبا شرعا في حق النسب ولو اكذب نفسه بان قال غلطت لا يقع الفرقه وان لم يكن لها نسب معروف فكذلك
اذا صار مكذبا في النسب شرعا وفي العتاق لو اكذب المولى نفسه في حق من لا نسب له كان العتق ثابتا فكذلك اذا صار مكذبا شرعا
**قوله** ومن حكم هذا الباب اذا كانت الحقيقه مستعمله والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين وكانت الحقيقه اكثر استعمالا
او كانا في الاستعمال على السواء فالعبره للحقيقه بالاتفاق لان الاصل في الكلام هو الحقيقه ولم يوجد ما يعارض هذا الاصل فوجب
العمل به وان كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفه رحمه الله العبره للحقيقه وعندهما العبره للمجاز وقيل ان هذا الاختلاف بناء
على اختلافهم في خلفيه المجاز فعندهما لما كانت الخلفيه باعتبار اثبات الحكم لان الحكم هو المقصود دون العباره كان العمل بعموم
المجاز اولى لان حكمه راجح على حكم الحقيقه لدخول حكم الحقيقه تحت عمومه وعند ابي حنيفه لما كانت الخلفيه في التكلم به لا في الحكم لانه تصرف من
المتكلم في عبارته من حيث انه يجعل عباره قائمه مقام عباره ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا لانه خلف عن الحكم على ما عرفته لا يثبت المزاحمه بين
الاصل والخلف فيجعل اللفظ عاملا في الحقيقه عند الامكان وانما يصار الى العمل بطريق المجاز فيما يتعذر اعماله في حقيقته هذا
بيان كلام الشيخ وسياقه يدل على ان عندهما انما يترجح المجاز المتعارف اذا كان عمومه متناولا للحقيقه وذكر في شرح الجامع
البرهاني ما يدل على ترجحه بكل حال فقال ان كان المجاز اغلب استعمالا فعندهما العبره للمجاز لان المرجوح بمقابله الراجح ساقط



فكان هذا الحقيقه كالمهجوره وعنده العبره للحقيقه لان العمل بالاصل ممكن فلا يصار الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبه الاستعمال لا تصلح
لا تصلح مرجحه لان العمل لا يترجح بالزيادة من جنسه وكان الاستعمال في هذا التعارض فيعتبر العرف للحقيقه بخلاف المهجوره لانه لا تعارض
هناك في الاستعمال فيعتبر العرف للمجاز ثم اختلفوا في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ المراد به التعارف بالتعامل وقال مشايخ العراق
المراد التعارف بالتفاهم وقال مشايخ ما وراء النهر مال مشايخ العراق قول ابي حنيفه وما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما اذا حلف
لا ياكل لحما فاكل لحم ادمي او خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع لان اكلهما ليس
عاده **قوله** يقع على عينه لان عينها ماكول عاده فانه يغلى فيوكل ويتخذ منه الكشك والهريسه وقد يوكل ايضا حبا حبا
فان نوى ان يشترى حنطه ببعضها كما يتخبز له رغيف ام علكه ولو كان عينها ماكولا ينصرف اليمين الى الحقيقه دون المجاز كما في العنب
والرطب وعندهما لما كان المتعارف جزاكل الحنطه اكل ما في باطنها كما مر بيانه يقع يمينه على مضمونها اي على الاجزاء التي تضمنتها
الحنطه للتعارف وكون الحقيقه داخلا في عموم المجاز وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده في شرح ايمان الاصل ان قول ابي حنيفه
مثل قولهما في ان الحقيقه تترك بالتعارف ولكنه خالفهما في هذه لانه قال التعارف في حنطه غير معينه لا في حنطه بعينها
لا ترى انك تقول فلان ياكل الحنطه لا تريد حنطه معينه والاستغراق في الحنطه واللام فيها للعهد تعريفا كما في قولهم ادخل السوق
امر على اللئيم يسبني و اذا لم يوجد التعارف في المعينه لا تترك العمل بالحقيقه لان الحقيقه بنيه غيرها او بالعرف ولم
يوجد واحد منهما قال وعلى قياس قول ابي حنيفه يجب ان يكون الجواب كذلك الا اذا عقد اليمين على حنطه بغير عينها بان
حلف لا ياكل حنطه وفي التهذيب لمحيي السنه ولو حلف على الحنطه فله احوال ثلاث احدها لن يشير الى الحنطه فيقول لا اكل من
غير ان يذكر لفظ الحنطه فاكل الحنطه حنث سواء اكلها نيا او مطبوخا او مبلولا او مقليا ولا يحنث باكل الدقيق سواء اكلها
كذلك او طحنها فاكل الطحين او خبزها فاكل الخبز والثانيه ان يقول لا اكل حنطه فيحنث باكل الحنطه سواء اكلها نيا او مطبوخا
او مبلولا او مقليا ولا يحنث باكل الدقيق والسويق والعجين والخبز والثالثه ان يقول لا اكل هذه الحنطه واشار الى صبره
فاكل من دقيقها او عجينها او خبزها لا يحنث لتبدل الاسم وقال ابن سريج يحنث لوجود الاشاره كما لو حلف لا ياكل هذا الحمل فذبحه
واكله حنث والاول هو المذهب بخلاف الحمل لانه لا يمكن اكله حيا وكان يمينه على لحمه والحنطه يمكن اكلها حبا فكان يمينه على حبها
**قوله** يقع على الكرع لان ذلك حقيقه كلامه وهي مستعمله عاده وشرعا فان النبي صلى الله عليه وسلم مر بقوم فقال هل عندكم
ماء بات في شن والا كرعنا في الوادي وذلك عاده اهل البوادي والقرى ايضا واذا كانت مستعمله كان اللفظ محمولا عليها دون
المجاز وعندهما يقع على الشرب بما ئه من الفرات لانه هو المراد من مثل هذا الكلام في العرف فقال بنو فلان يشربون
من الوادي او من الفرات ويراد به ما يلبسون اليه فحمل الكلام عليه لكونه متعارفا والحقيقه بعمومه والاخذ بالاواني لا يقطع نسبته
النسبه لانها لا تبعد عن الانهار في اشكال الماء فيحنث بالاغتراف والكرع جميعا لعموم المجاز فان شرب من نهر اخذ من الفرات
لم يحنث لان هذا اشبه الفرات في اشكال الماء فيقطع المجاز عنه فخرج عن عموم المجاز والكرع تناول الماء بالفم من موضعه يقال كرع في الماء
في الماء او في الاناء اذا مد عنقه نحوه ليشربه ومنه كره عكرمه الكرع في النهر لانه فعل والبهيمه تدخل فيه اكارعه كذا في المغرب وفي
الصحاح كرع في الماء يكرع كروعا اذا تناوله بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا باناء وفيه لغه اخرى كرع بالكسر يكرع كرعا وفي
الاساس

كرع في الماء او دخل فيه الكارع بالخوض فيه ليشرب والاصل في الدابة لانها تدخل في الماء اذا شربت بغير خاص او لم تخض والله اعلم

## باب جملة ما يترك به الحقيقة

لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يتصرف بها الكلام الى المجاز فقال جملة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع يعني بعض التوعات والانحصار على الخمس المذكور عرف بالاستقراء **قوله** بدلالة الاستعمال والعادة قيل هما مترادفان وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى معناه المجازي شرعا وغلبة استعماله فيه كالصلوة والزكوة حتى صار بمنزلة الحقيقة ويسمى اذ ذاك حقيقة شرعية ومن العادة نقله الى معناه المجازي عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان ويسمى حقيقة عرفية ويجوز ان يكون الاستعمال راجعا الى القول يعني انهم يطلقون هذا اللفظ بمعناه المجازي في الشرع والعرف دون موضوعه الاصلي كالصلوة والدابة مثلا فانهما لا تستعملان في الشرع والعرف الا في الاركان المعهودة والفرس والعادة راجعا الى الفعل كما سنبينه وعلى هذا الوجه يدل سياق كلام الشيخ رحمه الله **قوله** فانها اسم للاركان الصلاة الدعاء لغة قال الله تعالى وصل عليهم واذا كان دعاء فليحصل ان يقرأ قوله قال الاعشى:

تقول بنتي وقد قربت مرتحلا ... يا رب جنب ابي الاوصاب والوجعا
عليك مثل الذي صليت فاغتمضي ... نوما فان لجنب المرء مضطجعا

اي دعوت يريد قولها يا رب جنب ابي الاوصاب وقال ايضا:

وصهباء طاف يهوديها ... وابرزها وعليها ختم
واقبلها الريح في دنها ... وصلى على دنها وارتسم

اي استقبل بالخمر الريح ودعا وارتسم من الرسوم وهو الخاتم يعني ختمها ثم نقلت الى الاركان المعلومة لما ذكر قوله تعالى اقم الصلوة لذكري اما من قبيل اضافة المصدر الى المفعول اي لتذكرني فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة في كل ذكر او من قبيل اضافته الى الفاعل اي لاذكرك لان اذكرك بالمدح والثناء كما قيل في تفسير قوله تعالى ولذكر الله اكبر اي ذكر الله العبد اكبر من ذكر العبد اياه او لاوقاتها لاني ذكرتها في كل كتاب ومن اظهرتها شرعية وايراده مها للمعنى الاول **قوله** وكان فيه ذكر دعاء ثم قال من ذكر الله تعالى دعاه وتحقيقه ان اشتغال العبد الفقير المحتاج بذكر مولاه الغني الكريم وثنائه تعرض منه لطلب حاجته منه فيكون كل ذكر دعاء اذ الدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه وقيل لسفيان بن عيينة ما حديث يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل ما قال دعاء اعطيتها انا والنبيون قبلي اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير قال … ثم قال … تشاغل بالثناء على الله تعالى اعطاه الله فوق رغبة السائلين ثم قال هذا امية بن ابي الصلت يقول لابن جدعان:

أأذكر حاجتي ام قد كفاني ... حياؤك ان شيمتك الحياء
وعلمك بالحقوق وانت فرع ... لك الحسب المهذب والثناء

فهذا المخلوق يقول في مخلوق فما ظنك برب العالمين كذا في ربيع الابرار **قوله** وكالحج فانه قصد في اللغة الحج القصد ومنه المحجة للطريق والحج لانها تقصد وبغداد يعني الحج المطلوب قال المخبل السعدي:

واشهد من عوف حلولا كثيرة ... يحجون سب الزبرقان المزعفرا

اي يقصدون ويختلفون اليه والسب العمامة والزبرقان لقب حصين بن بدر الفزاري وهو في الاصل القمر ثم تقرر في استعماله في القصد الى مكة للنسك المعروف وكذلك نظائره فان العمرة في اللغة اسم من الاعتمار كالعبرة من الاعتبار واصلها الزيارة ثم قال العمر الزيارة وفي المغرب اصلها القصد الى مكان عامر ثم غلبت على زيارة البيت المعلومة وهي الاحرام والسعي والحلق او القصر والطواف

والركوع

---

والركوع هذا التركيب يدل على الطهارة قال تعالى وتزكيهم بها فيكون مطهرهم ويقال فلان زكى نفسه اي مرتها وطهرها عن رذائل الاخلاق وعلى الزيادة والنماء وهو الظاهر يقال زكا الزرع يزكو زكوة اي نما ثم سميت بها القدر الذي يخرج من المال الى الفقراء لان اخراجه سبب لنماء المال والنمو والبركة فيه ولطهارة مؤديه عن الآثام وغلب استعمالها فيه حتى صارت الحقيقة مهجورة فانه لو حلف ان يصلي او يحج او يعتمر او يزكي لم يلزمه عليه الا العبادات المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقائقها اللغوية وانما صار هذا اي استعمال اللفظ في معناه المجازي واستفاضته فيه دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما سبق اليه الاوهام فاذا تعارف الناس استعمال الشيء عينا كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يتناوله الكلام الا بقرينة ومثاله اسم الدراهم يتناول نقد البلد عند الاطلاق لدخول العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره الا بقرينة لترك التعامل به وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله **قوله** او المشي الى بيت الله واذا قال علي المشي الى بيت الله لزمه حج او عمرة والجماع في ذلك الاستحسان وفي القياس لا يلزمه شيء لان الالتزام بالنذر انما يصح اذا كان من جنسه واجب عليه شرعا وليس من جنس المشي الى بيت الله واجب عليه شرعا فلا يصح التزامه بالنذر كالمشي الى الحرم او الى المسجد الحرام عند ابي حنيفة رضي الله عنه يوضحه ان الالتزام باللفظ يلزمه ما يلفظ به وهو المشي بالاتفاق وفلان لا يلزمه ما لم يتلفظ به من حج او عمرة كان اولى وفي الاستحسان كما قال علي الذهاب او السفر الى بيت الله وكانا تركنا القياس بالعرف الظاهر بين الناس انهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسك وتعارفوا ذلك واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازا او اشتهر فيه سقط اعتبار حقيقته وتجوز كانه تلفظ بما صار عبارة عنه والعرف تحقق بلفظ المشي المضاف الى الكعبة او الى بيت الله او الى مكة فيبقى ما وراءه على القياس وتعدية المشي المضاف الى الحرم او الى المسجد الحرام كالمضاف الى الكعبة على ما عرف في موضعه ونحو قال علي ان اضرب ثوبي حطيم الكعبة فعليه ان يهدي استحسانا وفي القياس لا شيء عليه لان ما صرح به في كلامه لا يلزمه لانه ليس بقربة فلان لا يلزمه غيره اولى وجه الاستحسان انه انما يراد بهذا اللفظ الالتزام به فصار اللفظ عبارة عما يراد به عرفا كانه التزم ان يهدي لما ذكرنا ان اللفظ متى صار عبارة عن غيره سقط اعتبار عينه كذا في المبسوط والمعنى المجوز للتجوز هو ان الضرب على حطيم الكعبة امارة اخراجه عن ملكه على وجه القربة ودليل عليه فكان من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب ومثاله كثيرة مثل ما لو قال علي ان اذبح الهدي يجب ذبح الهدي بالحرم وكما لو قال علي ان انحر ولدي او اذبح ولدي او انحر يلزمه ذبح شاة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا **قوله** وقالوا فيمن حلف اي لا فرق بين النظائر الاولى وبين هذه المسائل بقوله وقالوا لان فيما تقدم لم تكن الحقيقة منظورا اليها اصلا وفي هذه المسائل بعض افعال الحقيقة مقصود وايضا قال هو شبيه بالمجاز يقع على المتعارف اذا حلف لا ياكل رأسا فهو على رؤس البقر والغنم استحسانا لانا نعلم انهم لم يريدوا به راس كل شيء فان راس الجراد والعصفور لا يدخل تحته وهو راس حقيقة فاذا علمنا انهم لم يريدوا به الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو ان الراس ما يكبس في التنانير ويباع مشويا وكان ابو حنيفة رضي الله عنه يقول اولا يدخل فيه راس الابل والبقر والغنم لما راى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون ذلك في هذه الرؤس الثلث ثم تركوا هذه العادة في الابل فرجع وقال يحنث في راس البقر والغنم خاصة ثم ان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله شاهدا عادة اهل بغداد وسائر البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في رؤس الغنم فقالا لا يحنث

الا في راس الغنم فعلم ان الاختلاف اختلاف عرف وزمان لا اختلاف حجة وبرهان والعرف الظاهر اصل في مسائل الايمان

**قوله** انه يختص ببيض الاوز والدجاج هذا اللفظ يشير الى انه لا يحنث باكل ما سواه من البيض لان التعارف يختص بهما

وهكذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه فقال يتناول بيض الدجاج والاوز خاصة لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا ولا

يتناول بيض الحمام والعصفور وما اشبه ذلك وذكر في المبسوط اذا حلف لا ياكل بيضا فهو على بيض الطير من الدجاج والاوز

وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينويه لانا لا نعلم انه لا يراد بهذا بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما ينطلق عليه اسم البيض

وهو كل ما هو كل بيض له قشر كبيض الدجاج ونحوها فهذا يدل على انه يحنث بما سواهما كبيض النعام والحمام وساير الطيور

والدجاج معروف وفتح الدال فيها افصح من كسرها الواحدة دجاجة للذكر والانثى لان الهاء داخلة على انه واحد من جنس مثل حمامة وبطة

كذا في الصحاح **قوله** ولا ياكل طبيخا وان حلف لا ياكل طبيخا فهو على اللحم خاصة ما لم ينو غيره استحسانا وفي القياس يحنث في اللحم وغيره

مما هو مطبوخ ولكن الاخذ بالقياس متعذر فان المسهل من الدواء مطبوخ ونحن نعلم انه لم يرد بهذا ذلك فحملناه على اخص

الخصوص وهو اللحم لانه هو الذي يطبخ في العادات الظاهرة ويتخذ منه السكباج ولو اكل مما يحنث اذا اكل اللحم المطبوخ

بالماء فاما القلية اليابسة فلا يسمى مطبوخا فان طبخ في الماء فاكل من مرقته يحنث لانه يسمى طبيخا في العادة ولما فيه من اجزاء

وكذا اذا حلف لا ياكل الشواء او لا يشتريه فهو على اللحم خاصة ايضا استحسانا دون البيض والباذنجان والسلق والجزر لما

ذكرنا ان العمل بالعموم غير ممكن فينصرف الى اخص الخصوص وهو ما وقع عليه العرف **قوله** وكل عام سقط بعضه كان شبيها

بالمجاز انما ذكر هذا جواب عن سوال يرد عليه وهو ان يقال انت في بيان ترك الحقيقة الى المجاز وفيما ذكرت من المسائل اللفظ

يتناول ما بقي تحته بطريق الحقيقة لكنه لا يتناول ما وراءه وكذلك في فصل الحقيقة القاصرة وقد اخبرته في باب موجب الامر

الحقيقة القاصرة لا تسمى مجازا فكيف يستقيم ايراد هذه المسائل في هذا الباب فقال العام اذا سقط بعضه صار شبيها

بالمجاز لانه انتقل عن موضوعه الاصلي من وجه وهو الكل الى غيره وهو البعض على ما سبق ان في باب العام الذي لحقه الخصوص بطريق

الاشارة فان الشيخ ابا الحسن الكرخي لم يعمل به لانه لم يبق عاما حقيقة الخصوص بطريق الاشارة فان الشيخ يتحقق به شبه المجاز

فلذلك ناسب ايرادها فيها **قوله** وهذا ثابت يتحقق بدلالة العادة لا غير اي تخصيص هذه العمومات ثابت بالعرف العادي

لا بالعرف الاستعمالي فان لفظ الراس كما يستعمل في راس الغنم يستعمل في راس العصفور والحمام وساير الحيوانات على السواء

الا ان العادة في الاكل تختص براس الغنم وكذا الطلاق لفظ البيض على بيض العصفور والحمام شايع كما شاع في بيض الدجاج والاوز

لكن العادة الظاهرة في الاكل اختصت ببيض الدجاج والاوز دون غيرهما وهكذا في مثل الطبيخ والشواء فتركت الحقيقة

وهي العموم بالعادة بخلاف ما تقدم فان الحقيقة تركت فيه لغلبة استعمال اللفظ في تلك المعاني كما بينا لا بالعادة لان الناس

كما اعتادوا افعال الصلوة اعتادوا الدعاء ايضا فتبين بهذا ان فوت دلالة العادة والاستعمال ليس بمترادف كما زعم البعض

وان العاوفيه بمعنى او **قوله** واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه وترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه هو ان يكون

اللفظ منبئا ولا لا افراد يعمه على سبيل الحقيقة ولكن يكون معنويا فيتخصص بالبعض بالنظر الى ماخذ اشتقاقه كما اذا حلف

لا ياكل لحما كان القياس ان يدخل في عمومه لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا الا صح فيه عنه وقد سماه الله

بجانا



بجانا في قوله تعالى غراليس تاكلوا منه لحما طريا ولكنه يتخصص بدلالة الاشتقاق كما تخصص ما تقدم بدلالة العرف وذلك لان اللحم اسم

معنوي والاصل في تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد والملحمة الوقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه

باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم وكان فيه قصور من حيث المعنى وكان ينصرف مطلق

الاسم الى ما فيه قوة او الى من ينصرف الى ما فيه قصور وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجوهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة

لقصور العرض في معنى الوجود لعدم بقائه وللتوقف على وجود الجوهر بوضحه انه لا يذكر الا بقرينة لقصور فيها لا يتناوله

مطلق اسم الصلوة فان قيل اليس انه لو اكل لحم الخنزير او لحم انسان فانه يحنث في يمينه مع انه لا يذكر الا بقرينة قلنا فقد

ذكر بعض مشايخنا ان فيه اختلاف وبعضهم ذكروا انه لا يحنث باكل لحم الخنزير او الادمي لانعدام العرف في اكلها فصار كلحم الراس

والبيض وهو اختيار الامام التمرتاشي ولئن سلمنا انه يحنث على ما هو المذكور في المبسوط وغيره فالجواب لئن

ذكر القرينة ههنا ليس لقصور معنى اللحمية فيه لانه متولد من الدم كلحم الشاة وكذا معنى الغذاء المطلوب من اللحم يتم في

لحم الخنزير والادمي فعرفنا ان القرينة للتعريف كلحم الشاة والطير ولبيان الحرمة لا القصور في معنى اللحمية وليس للحرمة تاثير

في المنع من اتمام شرط الحنث كما لو حلف لا يشرب شرابا فشرب الخمر يحنث **قوله** لا يتناول المكاتب اذا

قال كل مملوك لي حر لا يدخل المكاتبون اي في العتق بكل مملوك مضاف اليه ملك مطلق يقول اي ينوي غير موجود في

المكاتبين لانه يملكهم رقبة لا يدا لان المكاتب كالحر يدا حتى كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطي المكاتبة

والثابت من وجه دون وجه لا يكون ثابتا مطلقا ولذلك صح بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه

فلدلالة في لفظه وهي اطلاق الملك والمكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه فلدلالة والاضافة لا يحنث ولو الكلام بدون

النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكورة في موانع او تحرير رقبة لانه يتناول الذات المرقوق والرق لا ينتقض

بالكتابة لقوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم لانها تحتمل الفسخ واشتراط الملك بقدر ما يصح به التحرير وذلك موجود

في المكاتب فيتادى به الكفارة وهذا بخلاف المدبر ولم الولد حيث يدخل كل واحد منهما في عموم قوله كل مملوك حر ولا يتادى

بهما الكفارة لان الملك فيهما كامل اذ المولى يملكهما يدا ورقبة ويملك استغلالهما واستكسابهما ووطي المدبرة ولم

الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخل في عموم قوله كل مملوك لكن الرق فيهما ناقص لان ما ثبت من جهة العتق

لا يحتمل الفسخ بوجه فلا يتادى بهما الكفارة **قوله** لا يتناول المعتدة يعني من غير نية لما قلنا من معنى القصور فانها

امراته من وجه لبقاء ملك اليد ولو طلقها يصح الطلاق ايضا دون وجه لزوال اصل ملك النكاح حتى حرم الوطي

والدواعي فلا يدخل تحت مطلق الاسم من غير نية وفايدة التعيين انها لو كانت مطلقة رجعية يدخل من غير نية لبقاء النكاح

والحل ولو كانت منقضية العدة لا يدخل وان نوى لبطلان النكاح بالكلية فصار العام اي قوله كل امراة في موضع

النفي وقوله كل مملوك وكل امراة مخصوصا منه فكان شبيها بالمجاز **قوله** ومن هذا القسم ما يترك اي

من الترك الثابت بدلالة اللفظ ما هو على عكس ما ذكرنا من المسائل فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا باعتبار النقصان والقصور

لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية اذا حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل الرطب والرمان والعنب عند

العرف اصل في مسائل الايمان

من حلف لا ياكل بيضا انه يختص ببيض الاوز والدجاج

من حلف لا ياكل طبيخا ان يشويه

العام لا يسمى مجازا ان سقط بعضه

فما يعيبه كسمه اللحم

فلذا يحمل مطلق الاسم على الكامل لانه لم يذكر الا بقرينة لقصوره فيه

الثابت من وجه لا يكون ثابتا مطلقا

المشبوه

ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يحنث باكلها وهو قول الشافعي وان نوى بها عنب الحلان يحنث بالاجماع كذا في التحفة قالوا ان الفاكهة
ما يوكل على سبيل التفكه وهو التنعم وبتلك الاشيا اكمل ما يكون في ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وكذا الفاكهة ما تقدم
بين يدي الضيفان للتفكه والاتباع والرمان والرطب والعنب في انفس ذلك كالتمر في لو حنثنا يسول عن الانبياء غير
الفاكهة قال تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان وقال جل ذكره فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدايق غلبا
وفاكهة وابا فتارة عطف الفاكهة على هذه الاشيا وتارة عطف هذه الاشيا عليها والشي لا يعطف على نفسه مع انه مذكور
في موضع المنة ولا يليق بالحكيم ذكر الشي الواحد في موضع المنة بلفظين ولان الفاكهة اسم لما يتفكه وهو التنعم قال الله تعالى
ثم انقلبوا فاكهين اي ناعمين والتنعم زايد على ما به القوام والبقا والرطب والعنب مما يتعلق بها القوام وقد يجتزا بها في
في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء وقد يقع به القوام ايضا وهو قوت في حال التوابل اذا يبس واذا كان كذلك كان الامر
ذكرنا كان فيها ايح في هذه الاشيا الثلاثة وصف زايد وهو الغذائية وقوام البدن فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم
الفاكهة كما ان النقصان لا يتناول لحم السمك والجراد مطلق اسم اللحم ولا يلزم عليه دخول اسم الطرار تحت اسم السارق
وان كان فيه وصف زايد وهو القطع في اليقظان لان اثبات الحكم في دلالة الفرع غير مناقضة تلزم فان تلك الزيادة مكملة
لمعنى السرقة كالضرب والشتم كل واحد مكمل لمعنى الايذا فاما الاسم ههنا فواقع على ما هو تبع والزيادة ههنا كذلك مغير لمعناه
وهو التبعية اذ الاصالة تنافي التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشيا تحت مطلق الاسم وهو يدل ما ذكر الشيخ في شرح التقويم
ان كمال المعنى فيه ايح التمر اخص من ان يكون فاكهة وجعل غذاء فلا يتناوله مطلق الاسم لان المطعومات بعضها اصول وهي الاغذية
وبعضها فروع كالفواكه والتمر والعنب والرمان التحقت بالاغذية لزيادة معان فيها وكثرة حاجة الناس اليها لا جرم خرجت عن مطلق
اسم النوع كالوالدين والمولودين خرجوا عن اسم الاقارب في الوصية وفي الظهار الاعلاق قوله والاسم قاصر اي اسم الفاكهة
دال على ما هو فرع في نفسه معد لان يكون تابعا في المعنى اي بالنظر الى معناه في اصل اللغة وذكر في التحفة ومشايخنا قالوا هذا اختلاف
عرف وزمان فابو حنيفة افتى على حسب عرف زمانهم كانوا لا يعدون هذه من الفواكه وتغير العرف في زماننا وفي عرفنا ينبغي ان يحنث
في يمينه ايضا بالاتفاق قوله وكذلك اي وفي الطريق المذكور لابي حنيفة رضي الله عنه في مسالة الفاكهة طريقه في مسالة الادام
ما اذا حلف لا ياكل اداما ولا نية له انه يقع على ما يصطبغ به مثل الخل والزيت واللبن دون الجبن والبيض واللحم والسمك في قول ابي حنيفة
وهو الظاهر من مذهب ابي يوسف لان الادام اسم لما يطيب الخبز ويصلحه وكان اسما لما يتبع الخبز ومعنى التركيب يدل على الموافقة
والملازمة قال ادم الله بينكما وادم اي اصلح والف وفي الحديث ولو نظرت اليها فانه احرى ان يودم بينكما يعني ان يكون بينكما الحب
والاتفاق وكمال التبعية والموافقة فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج فيه الى ان يوكل قصدا ولا الى المضغ والابتلاع لذلك كالخل وكذا كل ما يصطبغ
به بهذه الصفة فاما اللحم والجبن والبيض واشباهها فيحمل مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فيكون اصلا من هذا الوجه فكانت قاصرة
في معنى التبعية فلا يدخل تحت مطلق اسم الادام بغير قرينة وعند محمد رحمه الله يحنث في هذه الاشيا ايضا وهو رواية عن ابي يوسف
الادام اي لما ذكرنا ان الادام مشتق من الموادمة وهي الموافقة فما يوكل مع الخبز غالبا فهو موافق له فيكون اداما وقال عليه السلام سيد ادام
اهل الجنة اللحم واحد واحد لعم بعينه وبكريم شمالي فقال هذه ادام هذه فعرفنا ان ما يوافق الخبز في الغالب ادام الا انا خصصنا ما يوكل

فانه مر





غالبا وحده كالبطيخ والتمر والعنب لان الادام تبع فما يوكل وحده غالبا لا يكون تبعا فاما الجبن والبيض واللحم فلا يوكل
وحده غالبا فكان اداما كذا في المبسوط ثم ما ذكر الشيخ ههنا عبارة كتاب الايمان وفي الجامع الصغير بهذه العبارة حلف
لا ياتدم بادام قال الادام كل شي يصطبغ به قال الفقيه ابو جعفر في كشف الغوامض فعلى ما ذكره في الجامع لو اكل الادام
وحده لا يحنث لان الايتدام ان يوكل الخبز به وعلى عبارة كتاب الايمان يحنث لانه قد اكله وان كان قد اكل وحده فان اسم الادام يلزمه
اكله وحده او مع الخبز قوله وعن ابي يوسف رحمه الله رواية انه يحنث في المسايل اي في مسالة الادام دون مسالة الفاكهة والفرق
له في احدى الروايتين شيوع اطلاق اسم الفاكهة على العنب والرطب والرمان حقيقة وعرفا ووجود معنى التنعم فيها وعدم شيوع اطلاق اسم
الادام على البيض واللحم والجبن الا ترى ان الادام يسمى صبغا لان الخبز يغمس فيه ويلون به وهذا المعنى لم يوجد في هذه الاشيا
فلم يكمل فيه معنى التبعية قوله ترك حقيقة الامر اي حقيقة قوله فليومن ومن شا وكذا بقرينة فمن شا وحقيقة قوله فليكفر
بدلالة العقل وبقرينة قوله انا اعتدنا للظالمين اي للذين عبدوا غير الله نارا وكذا ترك حقيقة التحية بهذه القرينة لان موجب الامر
الماتم ويعلى القرينة لا يناسبه وحمل على الامر في قوله فليكفر على الانكار علما ان المقصود منه الانكار والرد على ضد ومنه الكفر والتوبيخ
اي التهديد والوعيد كما في قوله اعملوا ما شيتم انه بما تعملون بصير مجازا اي بطريق المجاز لانه مستعمل في غير موضوعه لمناسبة
وبيان ذلك ان موضوعه الاصلي هو الطلب فايدته اما ان يرجع الى الامر كقولك خط لي هذا الثوب واحمل لي هذا الطعام اوالى
الى المامور كقولك البس هذا الثوب وكل هذا الطعام فيسمى الامر الذي يرجع نفعه الى المامور او الى الامتثال والقبول عن عزيمة
تابل المامور بالرد والعصيان فقولك يوهم للامر انه انما رد وعصى لظنه ان نفعه يعود الى الامر فيطلب منه ضد المطلوب الاول
ويامره بالاستدامة والاستمرار على الرد لمعنيين احدهما تنزيه نفسه عن عود فايدة المامور به اليه اذ لو كان راجعا اليه لما دعيه
بطلب ضده لانه خلاف العقل والطبع والثاني انه لما خالف امره ابغضه الامر وطلب منه ما يستحق به العقوبة العظمى
لما لم يمتثل ما يستجلب المثوبة الحسنى فصار معناه اي اطلب منك العصيان لتستحق الخسران ولهذا لا يرد الامر بمعنى
التهديد الا وقد سبق امر واجب الامتثال وقد تلقاه المامور بالعصيان فهذا هو المجوز لاستعمال هذه الصيغ في الانكار
والتوبيخ وكلام الله تعالى نزل على اساليب مستعملات الناس فعلى ذلك ورد فيه الامر بمعنى التوبيخ وذكر في بعض الشروح ان هذا قبيل
ذكر الضد وارادة الاخر لمعاقبتهما اذ المراد حقيقة منه الامر النهي ومنه وجه حسن قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك
اي استزله وحركه من استطعت منهم بوسوستك ودعايك الى الشر الى ما يستحق به الامر بالمعصية لان الامر لطلب الوجود
من قبل المامور وذلك مستحيل ههنا لان طالبه كريم حكيم لا يليق بكرمه وحكمته ان يطلب عدوه ابليس ان يستفز عباده فحمل على الامكان
اي تمكينه منه واقداره اي جعله قادرا عليه مجازا بطريق ان الامر الموجب يقتضي تمكين العبد من الفعل وقدرته عليه اعني قدرة سلامة
الالات وصحة الاسباب لان تكليف ما ليس في الوسع غير جايز فاستعير الامر للاقدار والتمكين الذي هو من لوازم الامر كاستعارة
الاسد للشجاع فصار المعنى اي امكنتك واقدرتك على تهييجهم ودعايهم الى الشر وقولهم لان الامر للايجاب او للايجاد
كما في بعض النسخ وكان بين المعنيين اي الايجاب والاقدار اتصال يشير الى ما ذكره يعني لما كان الامر للايجاب والايجاب يدل على القدرة
كان بين الايجاب والاقدار اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الايجاب فيجوز استعارته للاقدار قوله ومثاله اي نظير ما تركت

الموجب

بدلالة حال المتكلم في الفروع قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغدا فعال تعال تغد معي فان حقيقة هذا الكلام للعموم
لدلالته لغة على مصدر منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد كما لو حلف ابتداء الا ان
معنى الجميع ترك بدلالة حال المتكلم لان من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي وانه قد دعاه الى تغدي الغداء
الذي يدعوه اليه لا الى غيره فيتقيد به واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب به ايضا لانه بنا عليه فصار كانه قال والله لا اتغدى
الغداء الذي دعوتني اليه وقس على ما ذكرنا مسئلة الخروج ومن امثلته ما لو قال لامرأته زوجته انك تغتسل في هذه الدار من
الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر وسياتي بيانه وهذا النوع في اليمين سبق لابو حنيفة رضي الله عنه ولم يسبقه وكانوا
يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل وموقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة قسما ثالثا وهو ما يكون مؤبدا
لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا
وبناء الكلام على ما هو معلوم من مقصود المتكلم اصل في الشرع والعرف لما بيناه في قوله تعالى واستفزز من استطعت محمول
على الاقدار والتمكين لاستحالة الامر بالمعصية من الشرع ولاتفاقهم على ان قول الداعي اللهم اغفر لي التماس لا امر لمعنى في المتكلم
وهو ان العبد ليس له ولاية الالزام فكان المقصود منه الالتماس ضرورة قوله على الفور اي على الحال وهو في الاصل
فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته وفي الصحاح
ذهبت في حاجته ثم اتيت فلانا من فوري اي قبل ان اسكن والتحقيق الاول كذا في المغرب قوله لا يستوي الاعمى والبصير جعل للعموم
لان المصدر الثابت بدلالة الفعل عليه لغة نكرة في موضع النفي فتعم الا ان العمل بعمومها متعذر لوجود المساواة بينهما في كثير
من الصفات مثل الانسانية والعقل والكلام وغيرها فوجب الاقتصار على البعض لسوء المجاز في قبول العموم ثم اختلف فيه
فذهب اصحابنا الى ان ذلك البعض هو ما دل عليه فحوى الكلام وهو نفي المساواة في البصر بهذا التفسير وذهب الشافعي الى ان نفي المساواة في الفور
في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وذهب اصحابه الى ان يحمل النفي للمساواة بينهما على العموم بما امكن القول به متمسكين
بان العمل بالعموم واجب مهما امكن فاذا تعذر العمل به في بعض الافراد لم يلزم منه سقوط العمل به فيما بقي كالعام الذي خص منه الا
ترى الى قوله تعالى خالق كل شيء لما عم كل العمل بعمومه بدلالة العقل فان ذات الله تعالى وصفاته لم يدخل تحته فيبقى ما وراءه على
العموم ولنا ان هذا الكلام لما لم يقبل العموم لعدم صدقه في محل العموم لم ينعقد للعموم اصلا لان الكل ينتفي بانتفاء الجملة
فصار كانه قيل انهما لا يستويان في بعض الصفات فكان بمعنى المجمل فيجب الاقتصار على ما دل عليه صيغة النص وعلى ما يتعين به
انه مراد بخلاف العام الذي اختص منه لانه انعقد للعموم ثم خص بعض الافراد بعارض يخرج بطريق المعارضة فيقتصر على قدر المعارض
فيبقى ما وراءه على العموم وفائدة الاختلاف ان المسلم لا يقتل بالذمي عنده ولان دية الذمي لا تكون كدية المسلم ولان استيلاء الكافر على
مال المسلم لا يكون سببا للملك كاستيلاء المسلم على ماله لقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة والقول بها ينفي المساواة ويختص
بالعفو فيقولوا جلد ذكر اصحاب الجنة هم الفائزون فلا يظهر نفي في شيء من الاحكام الاثرية ان نفي المساواة في قوله لا يستوي الاعمى والبصير
لم يظهر في شيء من الاحكام حتى تعتق البصير بالاعمى ويستويان في الاثم والاستيلاء لاختصاصه بالبصر فكذا هذا قوله وهو
التفاوت في البصر اذ والله اعلم عمى القلب في بصر ذلك القضية المعلومة في فن من كل واحد غير مشخص ويؤيد ما ذكر في التفسير



ما يستوي الاعمى اي المشرك الذي لا يبصر الرشد والبصير اي المؤمن الذي يبصره قوله وكذلك كاف التشبيه يعني كما ان نفي
المساواة والمماثلة لا يوجب العموم عند ثبوت المجاز عنه فكذلك اثبات المماثلة بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرهما لا يجب
العموم عند ثبوت المجاز ايضا فيحمل على ما هو المتيقن ايضا مثاله ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت سارق امواتنا
كسارق احيائنا لا يمكن القول فيه بالعموم لانتفاء المماثلة والمساواة بينهما من وجوه كثيرة فيحمل على ما هو المتيقن وهو الاثم في
الاخرة دون حكم الدنيا وهو القطع الا اذا قيل المجاز العموم فيجب القول به حينئذ كارتفاع المانع لان المحل لما احتمل ان المماثلة ثابتة من كل
وجه حسا وطبعا وكذا ثبت حكما لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة في الحكم فيكون عاما وروايته عن عائشة انما عمل
بالعموم في حديثه على رضي الله عنه لان فيه حقن الدم ولم يعمل بالعموم في حديث عائشة رضي الله عنها لان فيه اثبات الحدود والاحتمال
لدرئه لا لاثباته قوله ومن هذا الباب اي ومما ترك الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد العمل الا بالنية نظرا الى كلمة الحصر وان
لا يوجد الخطأ والنسيان والاكراه اصلا نظرا الى الاسناد الارتفاع اليها وهو محلى باللام المستوعب للجنس وقد يرى ان العمل
موجود بلا نية وكذا يوجد الخطأ والنسيان والاكراه فعرفنا بنبوه محل الكلام وهو العمل والخطأ واخواته عن قبول الحقيقة
انها ساقطة وليست بمرادة وان العمل في حديث النية والخطأ والنسيان والاكراه في حديث الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق
اسم الشيء على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسأل القرية فصار كانه قيل حكم الاعمال
بالنيات ورفع حكم الخطأ ثم ما صار الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان مختلفان احدهما ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب في
الاعمال التي تحتاج الى النية على ما تقدم لحديث الاول والاثم في الافعال المحرمة على ما دل عليه الحديث الثاني فانه وارد في المحرمات
والثاني ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في ذلك المحل مثل الجواز في الاعمال المنوية والفساد في الافعال المحرمة وغير
ذلك من الندب والكراهة والاساءة والاول على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذي هو عبادة والاثم في العمل
الذي هو محرم ينبني على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذي هو حكم ينبني على الاداء بالاركان والشرائط الى ما ذكر
في الكتاب واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم المولى والقرء فلا يجوز احتجاج الخصم علينا
في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطأ والاكراه حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الا ما يتعلق
بالدنيا من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب والمأثم مراد بالاجماع لان استحقاق الثواب متعلق
بالعزيمة والاثم في الخطأ والنسيان والاكراه مرفوع بالاتفاق ولم يقم دليلا على جواز العموم في المشترك ولا يمكنه ذلك ايضا
لما مر في اول الكتاب فان قيل لو كان المراد حكم الاخرة لا غير لم يكن لقوله من امتي فائدة لان عدم المؤاخذة في الاخرة يعم جميع
الامم اذ لا يعلمون الحكمة تعذيبهم قلنا ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة والجماعة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى
اخبارا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم تكن الخطأ والنسيان جائزي المؤاخذة كان معنى الدعاء لا تجر علينا بالمؤاخذة
اذ المؤاخذة فيما لا يجوز المؤاخذة فيه جور وفساد ظاهر قوله صار الاسم اي اسم العمل والخطأ واخويه بعدما صار مجازا عن
الحكم بغيره وهو الحكم مشتركا اي في معنى المشترك لان ما هو مراد منه وهو الحكم مشترك قوله وحكم المأثم اي حكم هو قائم على هذا

بعينه كان الثواب منفصلا عن الجواز في مسألة المتوضي بالماء النجس من غير علم فكذلك الاثم ينفصل عن الفساد كمن صلى مرائيا مراعيا
للشرائط والاركان يستوجب الاثم من غير فساد وكالكلام في الصلوة ناسيا او مخطئا تحقق الفساد من غير اثم هذا تقرير
كلام الشيخ وفيه نوع اشتباه فان الاشتراك الذي لا يجري العموم فيه هو الاشتراك اللفظي بان يكون اللفظ موضوعا بازاء
كل واحد من المعاني التي اشتملت وضعا كاسم القرء والعين على ما مر في اول الكتاب دون الاشتراك المعنوي فان العموم يجري فيه
بلا اختلاف وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يعم ذلك المعنى اشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وسائر الانواع
بالمعنى العام وهو التحرك بالارادة وكاسم الشيء يتناول المتضادات بمعنى الوجود وكاسم اللون يتناول السواد والبياض وغيرهما
باعتبار معنى اللونية والحكم من هذا القبيل لان حكم الشيء هو الاثر الثابت به فيتناول الجواز والفساد والثواب والماثم بهذا
المعنى العام لا بكونه موضوعا بازاء كل واحد من المعاني المنتظمة تحته فكان من قبيل الشيء والحيوان لا من قبيل العين والقرء الا ترى
انه يتناول الثواب والماثم لا باعتبار كونه ثوابا والماثم باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل كالشيء يتناول الماء والنار باعتبار الوجود
لا باعتبار كونه مرطبا او محرقا وما ذكر في الشروح انه من قبيل العين للينبوع والشمس لا من قبيل الشيء لان الحكم يتناول الجواز والفساد
والثواب والماثم قصدا لان هذه احكام شرعية كالعين يتناول الينبوع والشمس قصدا فكان مشتركا لفظا يحكم اذ لا اتفاق فيه ولا
دليل عليه واعلم ان القاضي الامام ابا زيد رحمه الله لم يفرق بين المقتضى والمحذوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول وجعل مثل
الحديثين من نظائر المقتضى وقال في حديث الرفع عين هذه الاشياء غير مرفوعة اذ لو اريد عينها لصار كذبا وهذا لا يجوز على
صاحب الشرع فاقتضى ضرورة زيادة وهي الحكم ليصير مفيدا فصار المرفوع حكمها ويثبت فيه الحكم عاما عند الشافعي في الدنيا والاخرة
حتى يبطل طلاق المكره ولم يفسد الصوم بالاكل مخطئا لان المقتضى له عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الاخرة لا غير لان بذلك القدر يصير
مفيدا فتزول الضرورة ولا يتعدى الحكم اذ لان المقتضى لا عموم له وقال في حديث النية لما ثبت حكم الاخرة مرادا به
يصير الكلام مفيدا لم يتعد الى ما وراءه وصار كانه قال انما ثواب الاعمال بالنيات هذا معنى كلامه رحمه الله ولما خالف
الشيخ المصنف وشمس الائمة في المحذوف وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل
المحذوف دون المقتضى على اصلهما اضطرا الى تخريج الحديثين على وجه لا يرد النقض على ما اختارا من جواز عموم المحذوف فبنيا
انتفاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التمحل ما ترى وقد كنت في برهة من الزمان على تفحص ما يعتمد عليه
وجه القول فلم يتيسر واعلى بجواب شاف والله اعلم بالحقيقة قوله ومن الناس من ظن اختلفوا في ان التحريم والتحليل
المضافين الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم حرمت عليكم الميتة احلت لكم بهيمة الانعام وقوله عليه حرمت الخمر لعينها
احلت لنا ميتتان على ثلثة اقوال فذهب الشيخ المصنف وشمس الائمة وصاحب الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك بطريق الحقيقة
كالتحريم والتحليل المضافين الى الفعل فتوصف المحل اولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه فيثبت التحريم عاما وذهب
بعض اصحابنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل او تحليله لا العين واليه ذهب عامة
المعتزلة وذهب قوم من قدرية العراق كابي عبد الله البصري وابي هاشم الى انه مجمل وان الاحتجاج في التحريم والتحليل
الالهيات بتحريم اكل الميتة والدم واباحة اكل لحوم الانعام بهذه الايات غير صحيح تمسكت هذه الطائفة بان القول بثبوت التحريم

ثوابت

والتحليل على العموم يحسنه وصف العين والفعل جميعا بهما متعذر وبهذه النسبة اورد الشيخ هذه المسألة في هذا الباب
وذلك لان الحل والحرمة لا يكونان وصفين للاعيان لانهما من باب التكليف الذي هو متوقف على القدرة ولهذا يتعلق بهما الثواب
والعقاب والاعيان ليست بمقدورة وهي الافعال الاختيارية واذا كان كذلك لا بد من اضمار فعل يكون هو متعلق
التحريم حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل والضرورة تندفع
بما دون الجميع فوجب الاقتصار على البعض من غير معين لعدم دلالة اللفظ عليه وكان مجملا وتمسك الفريق الثاني بان العرف
يدل قطعا على ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من اطلع على عرف اللغة ومارس الفاظ العرب لا يتبادر الى فهمه
عند قول القائل لغيره حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب في الطعام والشراب
وتحريم الوطي والاستمتاع في النساء ولا يختلج في شك ان هذا التحريم ليس بتحريم لنفس العين وانه تحريم الفعل المقصود فلا يكون
مجملا فصار كانه قيل حرم عليكم نكاح امهاتكم والاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة واحل لكم الطيبات وحرم عليكم شرب الخمر
لعينه قال عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه لان الامة باسرها اجتمعت قبل هذه الطائفة من القدرية على ان الله سبحانه
وتعالى قد دل على تحريم وطي الامهات والبنات وتحريم الميتة والدم وتحليل اكل النعم بهذه الايات اجماعا لاريب فيه ويكفرون المتاول
لها ويقولون انما حكمنا بكفره لتاويله بما لا يحتمل الا معنى واحدا ولا يحتجون على الا بظواهر هذه الايات والمجمل الذي هذا
دليل بانه غير محتمل مكذب للاية ولا فرق بين مخالف الامة في ان المراد بهذه الايات ما ذكرناه وبين خلافه في تحريم الامهات
والبنات والميتة والدم ثم اجاب احدهما الزمه تجويز الاخر قال وما يدل على ان اللفظ اذا احتمل معنيين فبطل
بدليل العقل احدهما وجب المصير الى الاخر ولم يجز التوقف فيه وقد وجد لفظ التحريم والتحليل متعلق بالاعيان التي لا يصح
كونها من افعالنا ولا يصح النهي عنها لوجودها بطل احد القسمين الاخر وهو رجوع التحريم والتحليل الى تصرفنا فيها ولم يكن للتوقف فيها
معنى مع صحة احد القسمين ببطلان الاخر ولكنا نقول يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها بمعنى انتفائها
بها وخروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى وصف الفعل بالحرمة وخروجه من الاعتبار شرعا فاذا العكس الفعل
تحقيقه لا معنى للاضمار ولا ضرورة تصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ ولان الحرمة عبارة عن المنع قال تعالى وحرمنا
عليه المراضع وقال جل جلاله قالوا ان الله حرمهما على الكافرين اي منعهم شراب الجنة وطعامها ومنه حرم مكة تمنع الناس عن
الاصطياد فيه وغيره وحريم البير لمنع الغير عن التصرف في حواليها فيوصف الفعل بالحرمة على معنى ان العبد منع عن اكتسابه
وتحصيله فيصير العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه فوصف العين بالحرمة صحيح ولان المنع نوعان منع الرجل عن الشيء
كقولك لغلامك لا تاكل هذا الخبز وهو موضوع بين يديه ومنع الشيء عن الرجل بان يرفع الخبز من بين يديه او اكل فاذا اضيف التحريم
الى الفعل كان من قبيل النوع الاول فاذا اضيف الى العين كان من النوع الثاني ونظيرها الحفظ والحماية فان الحماية
ان يظهر اثره في المحمي بدفع الاغيار عنه ويكون فعل الحامي القاصد لذلك المحمي لا في عينه فيبقى المحمي على اصل الصيانة والحفظ
ان يظهر اثره في المحفوظ بصنعه المحفوظ لا في دفع القاصد الا ان اندفاع القاصد عنه لعدم الوصول اليه فيحصل الصيانة
ومنه قول الشاعر الا ذهب المحافظ والمحامي ومانع ضيمنا يوم الخصام ذكر الامرين وكان المقصود حاصلا

امكان حم

في الحالين وهو الصيانة ودفع الضرر عن صاحب المال لكن بطريق مختلف فكذلك ما نحن فيه كذا في شرح التأويلات وهذا
النوع في التحريم في غاية التوكيد لانتفاء الفعل فيه بالكلية وانقطاع تصوره اصلاً فانه لو قال لعبده لا تشرب الماء
الذي في هذا الكوز يحتمل ان يشربه لبقاء المحل فالتعلق على فاما اذا صبه المولى بعد النهي او شربه كان الانتفاء فيه
اقوى لانقطاع ذلك الاحتمال بفوات المحل فاذا امكن تحقيق التحريم الى العين واتصافها بالحرمة بطريق الاولى قلنا كان
جعل ذلك مجازا باعتبار عدم قبول المحل صفة الحرمة والحل كما زعموا خطأ فاحشا وذكر في الميزان وانما انكرت المعتزلة
حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال العباد عن الله تعالى لقولهم ان منها ما يوصف بالقبح
والحرمة مثل الكفر والمعاصي لا يجوز نسبة خلق القبيح الى الله تعالى فيلزمهم خلق الافعال القبيحة المستقذرة من الانجاس
والجلال في الخنافس والقردة والخنازير ونحوها فانكروا قبح الاعيان وقالوا انها ليست بقبيحة وانكروا الحسن
والثابت ببداية العقول وانكروا اتصافها بالحرمة لئلا يلزمهم اتصافها بالقبح فان كل محرم يكون موصوفا بالقبح وعندنا
الاعيان نوعان قبيحة وحسنة كالافعال نوعان قبيحة وحسنة ونوع متوسط في الاعيان لا ينفر عنه الطبع ولا يميل اليه
فيوصف بالحل والاباحة **قوله** كان ذلك امارة لزومه وتحققه يعني اذا اضيف التحريم الى العين كان حرمة الفعل اكد
والزم واللزوم من امارات الحقيقة حتى جعل الفارق بين الحقيقة والمجاز ان يكون الحقيقة لازمة لا تنتفي والمجاز لا يكون لازما
وينتفي فيما يؤكد اللزوم كيف يكون مجازا لكن التحريم استدراك عن قوله فكيف يكون مجازا اي لا يكون مجازا لكن تصير الفعل تابعا
في التحريم بخلاف ما اذا اضيف الى الفعل فانه يكون مقصودا بالتحريم فيقام المحل مقام الفعل يعني لم يثبت تحريم الفعل مقصودا
اذ لم يذكر الفعل مقصودا بان لم يذكر الفعل صريحا واقيم العين مقام الفعل في اثبات حرمة الفعل لان العين لما اتصفت بالحرمة
ثبت حرمة الفعل ضرورة كما بينا او اقيمت مقامه في الاتصاف بالحرمة لان الفعل لم يبق متصورا شرعا ومنعا اي تحريم الفعل
باخراج المحل عن المحلية في نهاية التحقق وان كان الفعل فيه تابعا لان نفي الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان
مقصودا كما قررنا فاما ان يجعل اي التحريم المضاف الى العين مجازا في العين ليصير الفعل فيها بالنظر الى اصل مشروعها
لبقاء محله كما كان حال العين فغلط فاحش لان فيه اخراج ما هو مقصود واصل وهو العين عن الاصالة واقامة ما هو تبع وهو الفعل
مقامه ولان فيه ابقاء جهة للفعل في المحل **قوله** وشطر من مسائل الفقه شطر كل شيء نصفه الا انه يستعمل في البعض
توسعا في الكلام واستكثارا للقليل كما قال عليه السلام في اي يعتد شطر عمرها اي بعضه ومثله في النوع
قوله صلى الله عليه وسلم تعلموا الفرائض فانها نصف العلم كذا في المغرب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

تم المجلد الاول من شرح البزدوي ويتلوه المجلد الثاني
واوله باب حروف المعاني بحمد الله تعالى وحسن توفيقه على
يد العبد الفقير الى الله تعالى يوسف بن يحيى بن خليل
عفى الله عنهم وعن كافة المسلمين اجمعين
برحمته انه على كل شيء قدير
والحمد لله وحده
وصلى الله على
سيدنا
محمد وآله

الافلاك في

قال الاسكندر حفظ عن المعلم الاول ومعوا آرسطو كلاما لو حلّ الياقوت وكتب به على صفحات العيون لما وفى حقه وهو حركات الافلاك اروق من ان يبقى على احد نعمة او يدوم عليه نقمة فاذا ولى العبد ولاية فليكن همته انتهاز الفرص وتقليل المنن اعناق الرجال فان الولاية سيدي دل عز وريب اما بشكر جزيل او بخزي طويل واعلم ان الايام صحايف الدهر فقلدة المدح والذم فاكرم من له بيت في الاصل وقدم في المروة ولا يغير تكم سوء حاله وانقلاب الدهر عليه فان الدهر يجبي كما تكسر ويكسر كما يجبر وما اعطى لاحد بيمينه شيئا الا استرده بشماله

الله كافي من نصرته

قل للذي بصروف الدهر عيرنا … هل حارب الدهر الا من له قدر
اما ترى البحر يعلو فوقه جيف … وتستقر باقصى قعره الدرر
فان يكن نشبت ايدي الزمان بنا … فما لنا من تمادي بوسه ضرر
وفي السماء نجوم ما لها عدد … وليس تكسف الا الشمس والقمر

عفا الزمان فنلت منكم نظرة … يا ليتها لو دام في غفلاته

ولو لم امني النفس منكم بعودة … واطمعها في قربكم مت عن قرب
وما عشت بعد البعد الا لانني … اذا اشتقت زورتكم نظرت الى قلبي

ولا زلت في الاخبار اسمع عنكم … حديثا كنشر الطيب اذ تضوع
فلما تلاقينا وجدت محاسنا … من الفضل اضعاف الذي كنت اسمع

قال الجنيد رحمه الله سالت اكثر المشايخ عن التصوف فلم يعجبني احد في الجواب فرايت النبي صلى الله عليه وسلم ذات ليلة في المنام فقلت يا رسول الله ما التصوف فقال التصوف ترك الدعوى فقلت له يا رسول الله زدني فقال كتمان المعنى فقلت له يا رسول الله زدني فقال اقلال من معرفة الناس فقلت له يا رسول الله زدني فقال ان استطعت ان لا تعرف ولا تعرف فافعل فقلت يا رسول الله حسبي حسبي

كم الى كم يكون هذا التعنّي … كم الى كم يكون هذا الانين
يا الهي عافني واعف عني … لست في شدتي سوال المعاين

العزم توطين النفس على الفعل

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير **باب حروف المعاني**

المسالك

هذا باب دقيق المسالك لطيف الماخذ كثير الفوايد جم المحاسن جمع الشيخ رحمه الله فيه بين لطايف النحو ودقايق الفقه واستودع فيه غرايب المعاني وبدايع المباني فاصغ لما يتلى عليك من بيان لطايف حقايقه واستمع لما يلقى اليك من كشف غوامض دقايقه بتوفيق الله جل جلاله تشرح به بتبصر في درك اسرار مستودعاته وتستفيد به تحيرا في الوقوف على عجايب مستبدعاته ان شا الله تعالى **واعلم** ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تراكيب الكلام ويطلق على ما يوصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معنى في غيره على ما فسر في علم النحو بان الحرف ما دل على معنى في غيره وسمي الاول حروف التهجي اي التعدد من تهجي الحروف اذا عددها والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من ايصالها معاني الافعال الى الاسماء او لدلالتها على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلاف البا في بكر وبشر فانها لا تدل على معنى وكذا الميم في زيد حرف معنى بخلافها في احمد وكذا من في قولك اخذت من زيد حرف معنى بخلافها في منوال ثم اطلاق لفظ الحروف هاهنا على المذكور بطريق التغليب لان بعض ما ذكر في هذا الباب اسما مثل كم واين ومتى ومن واذا وغيرها لكن لما كان اكثرها حروفا سمي الجميع بهذا الاسم **قوله** حروف العطف العطف في اللغة الثني والرد يقال عطفا العود اذا ثناه ورده الى الاخر والعطف في الكلام ان يرد احد المفردين الى الاخر فيما حكمت عليه او احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول وفايدته الاختصار واثبات المشاركة واصل هذا القسم الواو لان العطف لاثبات المشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك وساير حروف العطف يدل على معنى زايد على الاشتراك فان الفا توجب الترتيب معه وثم توجب التراخي معه فلما كانت هذه الحروف زيادة على حكم العطف صارت كالمركبة معنى والواو كالمفرد والمفرد قبل المركب فالحاصل ان العطف لما كان عبارة عن الاشتراك والواو متمحضة لافادة هذا المعنى دون غيرها صارت اصلا في باب العطف **قوله** وهي عندنا لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعمه بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعمه ذلك البعض على اصل ابي حنيفة وكما زعمه بعض اصحاب الشافعي يعني انها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر وفي عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما في الثبوت هذا هو مذهب جماهير العلما من اهل اللغة وايمة الفتوى اي اهل الشرع والفتوى الشاب القوي الحدث واشتقاق الفتوى منه لانها جواب في حادثة او احداث حكم او تقويه لبيان مشكل كذا في المغرب **وقال** بعض اصحاب الشافعي انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي نفسه **قال** شمس الايمة وقد ذكر الشافعي ذلك في احكام القران في القواطع نقلا عن الشافعي انه **قال** في الوضوء يعتبر ذكر الاية **قال** ومن خالف الترتيب الذي ذكره الله تعالى في الوضوء لم يجز وضوءه وروي عن الفرا انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فكقولك زيد راكع وساجد واما في الجمل فكقوله تعالى اركعوا واسجدوا **قوله** واحتجوا اي تمسك مثبتوا الترتيب بما روي ان الصحابة لما سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السعي

بالصفا

بالصفا والمروة بايهما نبدا فقال ابدوا بما بدا الله تعالى به وقد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعاير الله قال ابدوا بما بدا الله تعالى به ففيه دليل على انها للترتيب من وجوه احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب حيث قال ابدوا وابتدا وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم والثاني انه اشرف الكتاب والثاني انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع او للترتيب وثبت بتنصيصه عليه السلام انها للترتيب **والثالث** انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السوال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السوال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون سوالهم لتجويزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب **قوله** ووجوب الترتيب وتمسكوا ايضا بان الركوع متقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا التقدم من الواو في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا فلو لم تكن الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها ومما تمسكوا به ان اعرابيا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بيس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كانت الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين **قوله** وهذا حكم ابتداء دليل العامة اي وجوب الواو حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب اي تتبعه من استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض معناه انه نظر الى استعمالهم انها استعملت في الجمع المطلق او في الترتيب وبالتامل في موضوع كلامهم اي في قوانينهم التي عليها كلامهم انها توجب كونها للترتيب ام للجمع المطلق كالحكم الشرعي يعرف باتباع الكتاب والسنة بان يطلب منهما او بالتامل في موارد النصوص ومواضع الشرع الموضوعة لاستخراج الاحكام ان لم يوجد فيهما وكلاهما اي الاستقراء والتامل يدلان على علم هذا دعي انها للترتيب لا للجمع المطلق من غير تعرض اي تعرض له وهو استعارة يعني من غير دلالة لها على المقارنة والترتيب حتى لو جاءا متعاديين او على التعاقب بصيغ الوصل او التراخي كان صادقا في هذا الاخبار وقد ثبت ذلك بالنقل عن ايمة اللغة ونقل الثقات عنهم بلا حجة وقد نص عليه سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه **وقال** الامام عبد القاهر معنى الواو الجمع بين الشيئين في الحكم لا في الوقت ولا ترتيب فيه لانها في الاسم المجمل بمنزلة التثنية في المتفق فاذا قلت جاني زيد وعمرو ولم يجب ان يكون المبدو به سابقا في اللفظ سابقا بل كل منهما بمنزلة صاحبه في جواز تقدمه كما اذا قلت جاني الزيدان لم يكن اللفظ مقتضيا تقدم احدهما على الاخر بل مقتضيا اجتماعهما في وجود الفعل فقط وان الفا تختص بالاخر وذلك لان الجزاء متعقب على ما يوجبه من شرط ونحوه والفا هي التي تدل على التعقيب فلذلك اختص بها ولا يصلح فيها الواو ولما ذكر فلو كان موجبها الترتيب لما افترق الحال بين الفا والواو **قوله** واصله جاني زيد وزيد وانما كان كذلك لانه نظير جاني بكر وبشر وخالد وهذا المجموع اسما اعلام وضعت لاشخاص مختلفة من غير نظر الى المعنى الا ان الالفاظ اذا كانت مختلفة لا يمكن جمعها في لفظ واحد مع كمال المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذلك يقال جاني بكر وبشر وخالد فاما اذا كانت متفقة فيمكن اختصارها بصيغ الجمع والالف بلفظ واحد منها مع كمال المقصود فيقال الزيدون احترازا عن التطويل والتكرير المستكرهين وهذا الواو لمطلق الجمع بالاجماع فيكون الواو في قوله جاني بكر وبشر وخالد كذلك ايضا لان هذه عين تلك كذا في بعض الشروح **قوله** وقالوا اي اهل اللغة لا كل

السمك وشرب اللبن قال الشيخ عبد القاهر اعلم ان النصب في قولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن
باضمار ان والذي اوجب ذلك انهم لو ادخلوا ما بعد الواو في اعراب ما قبلها لاشتمل النهي على كل واحد من الفعلين
وليس الغرض ذلك وانما المقصود النهي عن الجمع بينهما فلما الحكم ادخال تشرب في اعراب تاكل وجب ان يضمر ان
وتنزل قولك لا تاكل السمك منزلة قولك لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فيحصل بهذا الاضمار معنى النهي عن
الجمع بينهما وان احدهما مباح له وما ذكره بعض الفضلاء من انه منصوب على الصرف فالمراد انهم لما قصدوا الى
ان يكون الثاني غير داخل في حكم الاول فنصبوه صار العدول بمعنى المعنى الاول كانه نصبه اذ كان سببا لاضمار ان
واما ان يراد ان النصب بنفس مخالفته للاول حتى كان عاملا لذلك المعنى فلا **قوله** ولعا يستعمل الفا وكانه لبطلان
المراد لان الغرض بهذا الجمع بين الشيئين لا ارادة ان حصول الاكل سببا للشرب كان نقول ان اكلت السمك شربت
اللبن كما يكون ذلك في قولك لا تنقطع عنا فنجفوك اي لا يكن منك انقطاع فجفا، وكقولك لا تدن من الاسد فيأكلك اي
انك ان دنوت منه اكلك ويكون دنوك سببا لاكله اياك وعليه قوله تعالى ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي اي
لا تتجاوزوا الحد في اكل الطيبات فانكم ان فعلتم ذلك حل عليكم غضبي ونصر طغيانكم سبب حلول الغضب عليكم وان
كان المراد الجمع وجب السؤال على الواو دون الفا، لان الواو يدل على الجمع والفا تدل على ان الثاني بعد الاول واذا
ثبت ان الفا لا يصلح في موضع الواو وكذا لا يصلح الواو في موضع الفاء في قوله ان دخلت الدار فانت طالق علم ان كل
واحد منهما وضعت لمعنى على حدة وانها ليست للترتيب **قوله** ومثله اي مثل قوله لا تاكل السمك وتشرب اللبن
قول الشاعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله اي لا يكن منك نهي عن خلق واتيان لمثله اي لا تجمع بين هذين فالنهي عن خلق
مباح له انهم يعتزيانها مثله وما حكي عن الاصمعي انه كان ينشده باسكان اليا، ويقول ان سماعي كذلك فوجهه
ان يكون اليا، في تقدير النصب كقوله كان ايديهن بالقاع القرق، او يكون على الابتداء والحوا اسه عن خلق
وانت تاتي مثله وقبله ابدا بنفسك فانهها عن غيها فاذا انتهت عنه فانت حكيم لا تنه عن خلق وتاتي مثله
عار عليك اذا فعلت عظيم، ومما يتمسك به العامة قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
وفي سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب والقصة واحدة امرا وما موروا وزمانا فيثبت ذلك بقول الجمع التعنير
فلو كانت الواو للترتيب لتناقضا لدلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه نقله
منه عن ذلك ولانه لو افاد الترتيب لكان قول رايت زيدا وعمرا قبله تناقضا ولكان قول رايت زيدا وعمرا بعده
ملغا والاول باطل والثاني خلاف الاصل قال الامام عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له في
الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك لان الاشتراك
والاختصام مما يقتضي فاعلين فلو قلت قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا اصل عمرو في الترتبة كان بمنزلة ان تقول
اشترك زيد وسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مشاركا ولا مجتمعا معه كما انك اذا قلت جاني زيد قبل عمرو
لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجي، ثم ادعى ان الواو دليل على الترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر

وسكت

وسكت ولهذا لا يصح بالفاء وثم لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو او اشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاني زيد
فعمرو في جعلك الاشتراك والاختصام مما يستند الى فاعل واحد حتى كانك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا ان
الترتيب يزيل الاجتماع **قوله** والاصل في كل قسم كذا يعني الاصل في الكلام الخصوص اسما كان او فعلا او حرفا
وهو ان يكون بازا، كل لفظ معنى واحد وان لا يكون لمعنى واحد الا لفظ واحد لان الكلام وضع للافهام والاشتراك يخل
به والترادف يوجب اخلاءه عن الفائدة وذلك لا يليق بحكمة الحكيم الواضع يعني ان كانت اللغات اصطلاحية
بان وضع الواضع اللفظ بازاء معنى واشتهر بين قوم وقد نسيه ثم وضع بازاء معنى اخر واشتهر بين قوم اخرين
ثم اجتمعوا واشتهر الوضعان بين الكل او عندنا اي حكمة لله تعالى في ذلك وهو الابتلاء ان كانت اللغات توقيفية
ليتبين درجة العالم الذي يستخرج المراد من الكلام بقوة قريحته بالتامل فيه لكثرة الدلالة اي يلزم التكرار **فان قيل**
لا تكرار بل يكون لمطلق الترتيب **قلنا** قد وضعت كلمة بعد لمطلق الترتيب فيلزم التكرار والاجماع على انها ليست لمطلق
الترتيب عندكم فان الولاء في الوضوء شرط في الجديد كما هو قول مالك ولو كان لمطلق الترتيب لم يشترط او لانه
لو كانت للترتيب لخلا الكلام عن حرف يدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك اخلال به ولا يتخالجن في
وهمك انها اوجبت الترتيب في قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات حيث رتب العمل حسنا المعنى اي ليست
الواو للترتيب لكنها لما كانت اصلا في باب العطف لكونها اكثر وقوعا بدلالة الاستقراء كان ذلك اي الفروع
اي الحروف التي هي فروع لها نظرا الى قلة وقوعها بالنسبة الى الواو وكالقياس الى ساير المعاني التي هي المستعمل في
ساير الالفاظ فانهم وضعوا الكل جنس اسما ثم فرعوا على انواعه كالانسان مثلا هو اسم جنس ثم يتنوع الى رجل
وامراة وكالتمر هو اسم جنس ثم يتنوع الى عجوة وبرني وسحابي وقسب ودقل وغيرها **قوله** غير عام كما زعم
الشافعي وقد بينا ولا مجمل وقد زعم بعض الناس ان اسم الرقبة مجمل لان المراد لا يعرف منها وقول مؤمنة مفسرة
لها فلذلك تعتد الرقبة في كفارة الظهار واليمين بصفة الايمان وهذا فاسد لانها اسم جنس واسماء الاجناس معلومة
المعاني عند ارباب اللسان واصحاب الشريعة فكانت من قبيل المطلق لا من قبيل المجمل ولهذا قلنا اي ولكونها للجمع المطلق
من غير تعرض لمقارنة كما قال مالك اذ القران لا يتصور فيه الا بالولاء او ترتيب كما قال الشافعي والجواب
عن تمسكهم ان قوله تعالى ان الصفا والمروة لبيان انهما من معالم الحج وشعائره وهذا لا يحتمل الترتيب وسياتي
بيانه ولذلك قوله تعالى اركعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب وما عرفنا وجوب الترتيب به كيف وانه معارض بقوله تعالى
واسجدي واركعي وانما عرفناه بقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي او لكون الركوع مقدمة السجود والقيام مقدمة
الركوع على ما عرف وكذا رد عليه الاعرابي لم يكن لافادة الواو الترتيب اذ لا ترتيب في معصيتهما لعدم انفكاك
احدهما عن الاخرى بل لترك ذكر اسم الله على سبيل التعظيم **ومن ثم** قال بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة عند علمائنا
الثلاثة استدلالا بما اذا قال لامراته ولم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يتعلق بالشرط
ويقع الثلث جملة ولو لم يكن للمقارنة لوقع الاول ولغا الثاني والثالث لعدم المحل وزعم بعضهم انها للترتيب عند

علي الاعان ولم يعتبر بدونه لان الشيعيين حوله يدخل من يعمل من الصالحات وهو مؤمن لا من حيث الواو لكن الواو ايضا لكن من حيث المعنى اي لست الواو للترتيب

الى حنيفة وعندهما للمقارنة استدلالا بالمسائل المذكورة في الكتاب وليس كذلك اي ليس الامر كما زعموا اذ لا يلزم من وجود المقارنة او الترتيب في صورة من الصور التي وصلت فيها الواو ان يكون الواو موضوعه لجواز ان يكون المقارنة او الترتيب بناء على معنى اخر غير الواو كما سنبينه والدليل عليه عدم اطرادهما في الدلالة على المقارنة او الترتيب في عامة الصور كيف والمطلق في الخارج لا يوجد الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على كون اللفظ موضوعا للمقيد الا يرى ان الانسان لا يوجد في الخارج الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على ان لفظ الانسان دال على تلك الصفة وموضوع لها بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف في المسائل بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط لا لان الواو اوجب المقارنة او الترتيب الا يرى انهم اتفقوا على انه لو نجز فقال انت طالق وطالق وطالق لا يقع الا واحدة وعلى انه لو قدم الجزاء فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يتعلق الكل بالشرط وينزلن جملة فلو كان اختلافهم في مسائل الكتاب بناء على اختلافهم في موجب الواو لثبت الاختلاف في المسئلتين ولكنهما اي ابا يوسف ومحمدا قالا موجبها الاجتماع اي موجب كلامه الاجتماع لان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه والجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء وقوله طالق جملة ناقصة لا جزاء بغير شرط فيصير ما تم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية ليصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولم يتعلق في الحال ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى في التعلق بالشرط وليس من الاجزية ما يوجب صفة الترتيب اذ الواو لا يوجبه كما ذكرنا وتعلقن غير موصوفة بالترتيب فيقعن كذلك كما لو كرر الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق او قدم الجزاء لما ذكرنا اذ الجزاء يتاخر عن الشرط وقدم الشرط عليها واخر ذكرا وكما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا فدخلت تطلق ثنتين ولا فرق بين تطليقة ونصف تطليقة اذ الطلاق لا ينصف وله ولا يلزم ما اذا قال لامراته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق فانها تطلق واحدة لا ثلاثا خلافا لاحمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وربيعة بن ليلى لان ازمنة الوقوع متفرقة فلا تجتمع فتبين بالاولى فلا تصح الثانية وهما نحن فيه زمان الوقوع زمان وجود الشرط ولم يوجد تفريق بعد الشرط الا يرى انه لو ارسل فقال انت طالق واحدة لا بل ثنتين لم تطلق الا واحدة ولو علق ثم وجد الشرط طلقت ثلاثا كذا في الاسرار وذكر بعض مشايخنا في بيان قولهما ان عطف الجملة الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة ليصير الناقصة كاملة ايضا بخلاف عطف الكاملة على مثلها الا يرى انه لو قال لامراته هذه طالق ثلاثا وهذه طلقت الاخرى ثلاثا لان خبر الاول يصير معادا في حقها بخلاف ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه طالق حيث لا تطلق الاخرى الا واحدة لانها مقيدة بنفسها فلا يعيد ذكر الخبر مرة اخرى وكذلك لو قال جاءني زيد وعمرو او قال مررت بالبصرة والكوفة يصير المجيء والمرور مذكورين مرة اخرى لا لمطلوبه الا لذلك فكذلك هنا قوله وطالق ناقص لا يستقل فيصير الشرط الاول كالمذكور مرة اخرى كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق

وطالق



وطالق ان دخلت الدار وطالق ان دخلت الدار فيقع ثلث تطليقات بدخلة واحدة كما لو كرر الشرط صريحا وقد نص على هذا الوجه في الجامع الكبير فقيل في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين بعد ما لا بل ثنتين ان دخلت الدار وحاصل الطريقين يرجع الى حرف واحد وهو ان الطلقات عندهما تعلقن بالشرط بلا واسطة فلو لكنه ينزلن جملة عند وجود الشرط لا لان الواو يوجب المقارنة وقال لو حنيفة موجبها اي موجب ذكر الطلقات متعاقبة الافتراق اي تعلق الثانية عن الاولى والثالثة عنهما في التعلق بالشرط والوقوع وفي الوقوع لا الاجتماع كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال وطالق بعده لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف عليه فيتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فيتوقف على الاول لا محالة لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى فيتعلق الطلاق الثاني بعد تعلق الاول والتعلق بالشرط منفصلا عنه صحيح كما لو نص على كلمة بعد او ثم وكان الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين واذا تعلقن بهذا الترتيب ينزلن كذلك ايضا لان الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق كالجواهر اذا انتظمت في سلك وعقد راسه ينزلن عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به فلو تغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة انما يبطل بقضية الواو وهو ينافي الواو ولا يوجب القران كما لا يوجب الترتيب بخلاف ما اذا كرر الشرط لان الكل تعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الجزاء لان اول الكلام يتوقف على الاخر اذا كان في اخره ما يغير اوله واول الكلام يحتمل لو لم يوجد الشرط اخرا فيتوقف عليه واذا توقف تعلق الكل بلا واسطة بالشرط ايضا وبخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق تطليقة ونصفا لانه لا يوجد في اللغة لفظ يدل عليه او جزمه وكان الواحد مع النصف كاسم واحد بمنزلة احد عشر واحد وعشرين الا يرى انه لو نجز بهذا اللفظ فقال انت طالق تطليقة ونصف تطليقة يقع ثنتان كما لو قال انت طالق احدى وعشرين طلقة يقع الثلاث جملة ولم يقع الواحد او لا ثم العشرون كما قال زفر وكذا هاهنا قال انت طالق وطالق فكلاما ن صيغة ولم يقم دليل يجعلهما كلاما واحدا لانا وجدنا في اللغة ما نعبر به عن الاثنين بعبارة او جزمه وهي ثنتان او ثلاث وبخلاف قوله لا بل ثنتين لان هذه الكلمة لا تستدرك الغلط والاضراب عما قبلها باقامة الثاني مقام الاول فاذا اقتضت الالتحاق بالاول صار ثم جملة كما لو قال ومنها الاخرى واما قولهما يصيرها تم به الاول كالمعادة مرة اخرى فيجيء بيانه بعد قوله ومنه في الحال يكمل جوابه عن كلام ابي حنيفة ان الثاني يتعلق بواسطة اعلم ان القاضي الامام ذكر ان هذه المسئلة مشكلة فانا نسمي عندهما الطلاق المعلق يحتمل ان يتعلق واحدا وحده يتعلق بشرط واحد على التعاقب فصح نسبته للمتعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة بعد ما جعلوها متعلقة بحكم واحد على التعاقب ولكن البيهقي في المسئلة من وجه اصلهما ان الترتيب انما يثبت بكلامه فكان التعاقب في ازمنة التعلق ونحن نسلم التعاقب في ازمنة تعلق الاجزية بالشرط بكلامه ولكنها لا توجب تعاقب الوقوع حين وجود الشرط كما لو كرر الشرط وانما الموجب للترتيب في الوقوع لفظ يوجب تفريق ازمنة الوقوع كثم او ترتب الواقع ان يعلقن جميعا كما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة والثاني واليه اشير في الكتاب ان المعلق

لمس طلاقا بل الحال بل هو كلام لم يصح ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل الى صفة
الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف وكانت العدم لحالي الوقوع فان وجد ما يوجب تعذر نوازمه
الوقوع كتكلم ثم او ما يبقي وصفا لبعد الوقوع ككلمة بعد ثبت الترتيب ويصير تكلم ثم او بعد ذلك الجزء الذي
يصير طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمنة التعليق لا يكون
وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغو اعتبار تفرقها واجتماعها في حق الوقوع وذكر القاضي ساتر المسلمين ولم
يذكر الجواب ميلا الى ترجيح قولهما وكان اما اورده قولهما آخرا وذكر جوابهما عن كلام ابي حنيفة اتباعا للقاضي
قال شمس الائمة وما قالا هو حسن اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان من المعلوم ان عند وجود الشرط ذلك
الملفوظ يصير طلاقا فاذا كان حرف العطف باثبات معنى الواسطة ذكرا فعند وجود الشرط يصير كذلك
طلاقا واقعا وحرف ثم تفرق الوقوع ان لا يقع الا واحدة حالها تنبيها بالاولى الا على كما لو نجز فقال انت طالق وطالق
وطالق قوله واذا كان موصل الكلام ما قلنا وهو الاجتماع والاتحاد فلا يترك بالمعتد الى المنتفي للاجتماع
بالمطلق اي بالواو وقوله واذا تعذرت الاجزاء يجوز ان يكون جوابا عن استدلال الطائفة الاولى بهذه المسئلة
ان الواو للمقارنة عند اصحاب جميعا يعني يثبت المقارنة ما تحاد حال التعليق الذي يقتضي الاجتماع في الوقوع لا
بموجب الواو ويجوز ان يكون متصلا بكلام ابي حنيفة على سبيل الفرق يعني اذا تفرقت الاجزاء بموجب كلام الافتراق
فلا يتغير بالواو فاذا تعذرت بموجب الاجتماع فلا يترك بالواو ايضا لما قلنا انه لا يتعرض للقران ولا للترتيب
ثم ذكر الشيخ ما يرد نقضا على هذا الاصل مع جوابه وهو اربع مسائل اثنان منها يدلان على ان الواو للترتيب
واثنان على انها للقران منها مسئلة الامتين وهي ان رجلا لو زوج لآخر برضاهما من رجل في عقدة او عقدتين بغير اذن
مولاهما وبغير اذن الزوج كان النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز احدهما توقف
على اجازة الآخر فان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال هما حرتان او قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما
لانه لم يتحقق الجمع بين الحرة والامة لا في حال العقد ولا في حال الاجازة ولزم العقد من جانب المولى بسقوط حقه بالاعتاق
وبقي موقوفا على الاجازة من الزوج ان شاء اجاز نكاحهما وان شاء اجاز نكاح واحدة منهما بعينها ولو اعتقهما في كلمتين
منفصلتين بان قال اعتقت هذه او قال هذه حرة ثم قال بعد زمان للاخرى مثل ذلك او متصلتين كما ذكر الشيخ
في الكتاب بطل نكاح الثانية كما سيعرف وبقي نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج ولو وجد اذن المولى دون اذن
الزوج في المسئلة توقف النكاح على اجازة الزوج لا غير ولو اعتقها معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وبقي موقوفا على اجازة
الزوج كما كان ولو اعتقها على التعاقب بكلامين منفصلين او متصلين بطل نكاح الثانية وبقي نكاح الاولى موقوفا كما
كان ولو وجد اذن الزوج دون المولى يوقف على اجازة المولى ولو اعتقهما معا نفذ نكاحهما ولو اعتقهما على التعاقب
بطل نكاح الثانية ونفذ نكاح الاولى ولو وجد اذنهما جميعا نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق بحال فيما ذكرنا يعرف
فائدة القيد المذكور في المسئلة فتأمل قوله في عقدتين احترازا عما اذا زوجهما في عقدة فان ذلك لا ينفذ بحال

قوله

قوله ولو سكت فيما بين ذلك بان قال اعتق ابني هذا وسكت ثم قال للآخر اعتق هذا وسكت ثم
قال اعتق هذا عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما اقر بعتق الاول صح اقراره بالثلث فعتق
من غير سعاية ثم لم يصح ما بعده في تغيير حقه لان المغير انما يصح بشرط الوصل واذا اقر بالثاني فقد زعم
ان الثلث بينه وبين الاول نصفين الا انه لم يصدق في ابطال حق الاول وصدق في اثبات حق الثاني ولما اقر
بالثالث فقد زعم ان الثلث بينهم اثلاثا لكنه لم يصدق في ابطال حق الاول ولم يصدق في اثبات حق الثالث
كذا في شروح الجامع للمصنف قوله اما في المسئلة الاولى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق
وطالق يقع واحدة عند عامة العلماء وقال مالك والاوزاعي في قول القديم واحمد بن حنبل انها تطلق
ثلاثا لان الواو توجب المقارنة ولان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال لها انت طالق ثلاثا
الا ترى انه لو قال لها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار طلقت ثلاثا عند وجود الشرط فكذا
هنا لكن ما قالوه غلط لما قدمنا ان للقران لفظا موضوعا وهو مع فلو حملنا الواو عليه لكان مكررا
وموصلا فيما علمه اهل اللغة ايضا والواو للعطف المطلق لا للقران ولا لكل اي ولكونها للعطف المطلق
لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لان توقف الكلام الذي صلح حراهلا في محله لا يكون الا بما يوجب
ذلك من تنصيص عليه بلفظ يوجبه ككلمة مع او من مغير الحق باخره كالشرط والاستثناء ولم يوجد ههنا
تنصيص عليه لان الواو ليست بنص على المقارنة بل هي من محتملات الواو ولا مغير ايضا لان ذكر الطلاق الثاني
لا يؤثر في الطلاق الاول وهو معنى قوله ولم يتعلق على التكلم بالثاني واذا لم يتوقف اول على آخره بانت بالاول
ولغا الثاني والثالث لفوات محل التصرف بحصول الابانة بالطلاق الاول لا الخلل في العبارة اي لا لخلل في
التكلم والعطف فان ذلك يقتضي وقوع الثاني والثالث ولكن شرطه قيام المحل فاذا لم يبق لغا ضرورة ثم على
قول ابي يوسف يقع الاول قبل ان يفرغ من التكلم بالثاني وعند محمد عند الفراغ من التكلم بالثاني يقع الاول
لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء مغيرا وما قاله ابو يوسف احق فانه ما لم يقع الطلاق اولا لا يفوت
المحل فلو كان وقوع الاول بعد الفراغ من التكلم بالثاني لوقعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثاني كذا قال
شمس الائمة قوله وكذلك في نكاح الامتين اي وكما ان عدم وقوع الثاني والثالث لفوات المحل لا لان
العاطف يوجب الترتيب فكذا في نكاح الامتين بطلان نكاح الثانية لفوات المحل لا لاقتضاء الواو وذلك لان عتق
الاولى يبطل محليته الوقف في حق الثانية يعني بعد ما عتقت الاولى لا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لانه لا محل
للامة في مقابلة الحرة حال التوقف اراد به حل المحلية لا تبقى الامة محل النكاح في مقابلة الحرة حال توقف نكاح
الامة فانه ان تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة اصلا وذلك لان
حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه
حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل توقف نكاح الثانية بعد

ما يعقب الاول قبل الفراغ عن الكلام بعتقهما ثم لم يصح التدارك بعد ما عتقتا لفوات المحل فجعل التوقف
فيه واما قيد بقوله في حق التوقف لان بطلان المحلية في حق الاعتق حتى لو تزوجها بعد صح لانها قد صارت
حرة ولان الواو لا يتعرض للقران فيجعلها كلاما واحدا عنزلة قوله اعتقتهما وهذا اشارة الى انه لو قال
اعتقت هذه مع هذه كانت بمنزلة قوله اعتقتهما **قوله** فاما نكاح الاختين ذكر بعض مشايخنا ان
اختلاف الجواب في المسئلتين لاختلاف الوضع فانه في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة والكلام الثاني
جملة تامة لانه مبتدأ وخبر فاذا عطفت على جملة تامة لا يوجب مشاركتها الاولى فلا يتوقف اول الكلام على اخره
كقوله لامرأته عمرة طالق ثلاثا وزينب طالق ان زينب تطلق واحدة وقال في مسئلة الاختين اجزت نكاح هذه
وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة فشاركت الاولى في خبرها حتى لو قال فيهما واجزت نكاح هذه يجب ان يبطل
نكاح الثانية ولو قال في مسئلة الامتين هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة والاصح ان
بينهما فرقا فانها اذا كان المعطوف جملة تامة في المسئلتين الفرق ما اشار الشيخ اليه في الكتاب بقوله وهو ان
اخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام عليه كما توقف على الشرط والاستثناء واذا لم يتغير لم يتوقف
عليه ففي مسئلة الاختين اخر الكلام تغير اوله لانه اذا لم ينضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا انضم اليها بطل
نكاحها لانه الجمع بينهما وهو معنى قوله سلب عنه الجواز فتنزل منزلة الاستثناء والشرط فتوقف الاول عليه فصار كانه
بكلمة واحدة فبطلا وفي مسئلة الامتين اعتاق الاخيرة لا يغير اول الكلام لان النكاح بقي موقوفا صحيحا كما كان
وانما امر الثاني في صحة نفسه لا في تغير الاول لو صح فلم يتوقف الكلام عليه واذا لم يتوقف فسد النكاح الثاني
**قوله** وصدر الكلام يتوقف عليه اي على الاخر الذي هو في معنى شرط الوصل هذا جواب عما اذا اجاز نكاحهما
متفرقا حيث لا يوثر اجازة نكاح الثانية في ابطال نكاح الاولى ولا يتوقف الكلام الاول على الثاني وان كان مغيرا
فقال صدر الكلام انما يتوقف على المغير اذا كان متصلا به فاما اذا كان منفصلا عنه فلا وهذا لا يوجد الا
تغير صدر الكلام بالاخير في المسئلتين لا يوصل ولا يفصل **قال** قد تغير في مسئلة الطلاق صدر الكلام باخره لانه يثبت
به حرمة غليظة لانا نقول **قال** ليس ذلك بتغيير بل هو تقرير حكم اوله دما كان لان حكم الحرمة الحقيقة وحكم اخره
الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للتبين واما ما ثبت من زيادة الحرمة فباعتبار الطلاق الثالثة **قوله** عن الصحة
الى الفساد وعن الوجود الى العدم للمغير الذي يلحق باخر الكلام لا يخ من ان يوثر في الوصف كالشرط فانه لا يبطل
الكلام ولكن يوخر حكمه الى حين وجود الشرط او في الاصل كالاستثناء فانه اذا قال انت حران شاء الله تعالى
بطل اصل الكلام بالاستثناء حتى لم يبق له موجبا اصلا فالشيخ تعرض لهما فقال الاعتاق الثاني لا يوثر في فساد
نكاح الاول بالتغيير من الصحة الى الفساد ولا في اصله بالاعدام **قوله** وكذا في مسئلة الاقرار عطف على
مسئلة الاختين يعني كما ان صدر الكلام في تلك المسئلة يتغير باخره فكذلك في مسئلة الاقرار يتغير الصدر باخره ايضا
من اصحابنا من قال انما يعتبر حكم كل واحد منهم لانه جمعهم بحرف الجمع وهو الواو والمجموع بحرف الجمع كالمجموع

بلفظ

بلفظ الجمع فصار كانه قال اعتقتهم والدليل الاترى ان قول الرجل على الفرد بهم لفلان وفلان بمنزلة قوله لهما
على الف درهم وان قوله بعت هذا العبد من فلان وفلان بمنزلة قوله بعته منهما فكذا ههنا **قال** شمس الائمة
في شرح الجامع وهذا ليس بصحيح فان الواو للعطف المطلق ليس لها عمل في القران ولا في الترتيب ولكن اخر
الكلام ههنا يغير اوله لان حكم الصدر لو سكت عليه سلامة نفس الاول له بلا سعاية لانه يخرج من الثلث فاذا
اتصل به الثاني والثالث تغير الصدر عن عتق الى رق عند ابي حنيفة لان المستسعى كالمكاتب
عنده في الاحكام والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما وان لم يتغير الى الرق ولكن يتغير من براءة الى شغل
لانه لما كان يخرج من الثلث عتق مجانا فان اتصل به الثاني والثالث لم يبق له الا الثلث ووجبت عليه السعاية
في ثلثي قيمته فلذلك توقف صدره على اخره لا للواو **قوله** ولهذا قلنا اي ولان الواو لمطلق العطف قلنا
ان قول محمد في الكتاب اي الجامع الصغير وينوي اي في التسليمتين ~~من~~ كان عنده من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب
ترتيبا لذكر الشيخ لعطف ان طول الكلام فلا يلزم منه تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول
من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية الاترى انه قال
في المبسوط وسوى بسلم الاول من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء وعن يساره مثل ذلك فعلم انه اراد به مطلق
الجمع في النية لا الترتيب فيها وفي شرح الجامع الصغير لشمس الائمة من اصحابنا من يقول ما ذكر في الصلوة قول ابي
حنيفة الاول وما ذكره ههنا بناء على قوله فقد رجع الى تفضيل بني ادم على الملائكة **قال** وعندي هذا في كلام
من اهل الاصول ولكن لا معنى للاشتغال به ههنا فالواو لا توجب الترتيب والترتيب في النية لا يتحقق فانه يسلم على
قوم لا يمكنه ان ينوي الرجال والانام النساء ثم الصبيان ولكن مراده في الموضعين ان يجمعهم في نيته وفي شرح
الجامع للمصنف فاما التقديم والتأخير فليس بلازم لان الواو لا توجب ترتيبا لكن البداية اسبق في الاهتمام
كما في مسئلة الوصية بالقرب فدل ما ذكر ههنا وفي اخر التصنيف انه في البشر افضل من الملائكة وهو مذهب
اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة **قال** الامام الكسائي والمختار عندنا ان خواص بني ادم وهم المرسلون افضل
افضل من جملة الملائكة وعوام بني ادم من المسلمين الاتقياء افضل من عوام الملائكة وليسوا افضل من خواصهم بل خواص
الملائكة افضل من عوام بني ادم وذكر الشيخ ابو منصور في تفسير قوله تعالى ولقد كرمنا بني ادم اما الكلام في تفضيل
البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نتكلم فيه لانا لا نعلم ذلك وليس لنا الى معرفته حاجة فنكل الامر
فيها الى الله تعالى وذلك مثل الانبياء والرسل والاتقياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء فنفوض
ذلك الى الله تعالى فاما ان يجمع بين سائر الفسقة وبين الملائكة الذين لم يعصوا الله تعالى طرفة عين فيقال هم افضل
من الملائكة فلا يجوز ذلك ولكن ان كان لا بد فانه يجمع بين ما ذكرنا وبين الملائكة فنتكلم حينئذ بتفضيل بعضهم
على البعض **قوله** جواب عن متمسك الخصم يعني كما ان قول محمد من الرجال والنساء والحفظة لا يحتمل الترتيب فقوله
تعالى ان الصفا والمروة لا يحتمل الترتيب لان الاية سيقت لبيان انهما من الشعائر ومعالم الحج وهذا لا يحتمل الترتيب

لا يجري في النفل لا في العين لا ترى انه في الزمان الذي كان الصفا والمروة من المعالم كانت المروة كذلك فيما يعنا **قوله**
وانما ينسب السعي جواب عما يقال لما كانت الاية لبيان انهما من الشعائر فبم يثبت وجوب السعي او شرعيته
فقال انما ثبت ذلك بقوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما ولهذا قال عطا ومجاهد انه ليس بواجب في تركه
لا يوجب شيا لانه قال فلا جناح وهذا يستعمل في المباح دون الواجب وقال عامة العلما انه واجب
بهذا النص وبقوله عليه ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا واما قوله فلا جناح اي لا اثم عليه فليخرج الناس
عن الطواف بهما لمكان صنمين كانا عليهما في الجاهلية اساف ونايلة وكانوا يعبدونهما في الجاهلية فبعد
الاسلام كرهوا التعبد لله تعالى في ذلك المكان فنفى ذلك عنهم بقوله فلا جناح **قوله** غير ان السعي
لا ينفك عن ترتيب يعني ان النص الموجب للسعي لا يقتضي الترتيب لكن السعي في نفس الامر لا ينفك عن ترتيب والبداءة
بالذكر في مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشي وقوة اهتمام به كما اذا فاردك حركت مسعوفا به
وصل لك ما له لا يسمى بقول حجة الحسن بجسمه وعدم وجه الحبيب لكونه نصب عينيك ولزيادة العنا خاطرك
ولما دلت البداءة على زيادة العناية ظهر بها نوع قوة صالح للترجيح الا ترى انه لما تمسكوا استدلوا في تفضيل المهاجرين
او تعيين الامام سعد بهم في قوله تعالى والمهاجرين والانصار ولذلك احتج النبي عليه بالتقدم فقال نبدا بما بدا
الله به او قال ابدوا او ابداوا بما بدا الله به وصار الترتيب واجبا بفعله وبقوله لا بنص الاية **قوله** واما قوله
لعل ان جواب عن سؤال وهو ان يقال العطف يقتضي المعطوف عليه كما في قوله ماء وحجر حتى كانت الماء ورالبحر فاني
لم يحمل مفسرا اي هو لماية وثبوت او يقال الواو لمطلق العطف فكيف تبين للمعطوف عليه كما في قوله ماء وحجر
واذا جعل مبينا في هذه الصورة فلم يخلف في الصورة الاخرى فقال ليس ذلك بنا على حكم المعطوف ليلزم
اطراده بل على اصل اخر تفرع بمعكل **قوله** بحرها البا متعلق بكاملة اي كاملة بخبرها فلا يحتاج اي العطف
وهذا فضل اي تسمية الجملة الناقصة الا ان عملها في عطف الجملة الناقصة الحكم منها ومن الجملة الناقصة الكاملة فيما تم به الكاملة وفي
عطفا لجملة الكاملة الحكم من مضمون الجملتين في الحصول لكن الشركة اسعد دراكا من قوله وانما هي للعطف على ما هو
اصلها اي هي للعطف لكنها لا توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما تثبت لافتقار الكلام الثاني اليها لعدم افادته
بدونها لا لمجرد واو العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار **قوله** ولهذا
اي ولان ثبوت الشركة للافتقار والضرورة قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه ولا يجعل
كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة
ههنا صارت تندفع بالادنى وهو اثبات المشاركة فيما تم به الاول لا يصار الى الاعلى وهو الاضمار ولان ما يثبت بالضرورة
يتقدر بقدرها الا اذا استحال اثبات الشركة فحينئذ يصار اليه فمعنى المسألة المذكورة في الكتاب هو قوله ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق الطلاق الثاني معلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي اي العطف الاستبداد اي التفرد بالشرط
كانه اعاد الشرط وافرد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا الى المقصود

[في الهامش: وهذا فضل اي تسميتها اياها واو الابتداء او النظم من فضول الكلام لا حاجة اليها بل هي واو العطف]

وهو

وهو افادة الكلام الثاني تحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وفايدته تظهر فيما اذا قال لامراته كلما
حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا
يقع الا واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان في مسئلة الكتاب وان كانت المراة غير مدخول بها فلا خلاف ايضا
ولذا لو قال لامراته انت طالق ان دخلت هذه الدار ولئن دخلت هذه الدار الاخرى تعلق بدخول الدار الثانية
بتلك التطليقة لا بتطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين وكذا لو
قال ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة تعلق طلاق الثانية بدخول الاولى حتى لو دخلت الاولى الدار طلقتا جميعا
ولا يجعل كانه افردها بالشرط وقال وفلانة ان دخلت الدار اذ لو جعل كذلك لم تطلق الثانية بدخول الاولى بل
تطلق بدخول نفسها وفي هذا النظير نظر ووجهه ان لو كان كالمعاد ينبغي ان يكون كانه قال فان دخلت فلانة
طالق وهذا لا يقتضي ان يكون دخول فلانة شرطا لوقوع الطلاق عليها ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلثا
وهذه حيث اقتضى الشركة في خبر الاول ويجعل الخبر كالمعاد حتى تطلق الثانية ثلثا ولو ثبتت الشركة لطلقت كل واحدة
منهما لانقسام الثلث عليهما كما لو قال لفلان علي الف درهم ولفلان يجعل الالف منقسما عليهما بحقيقة الشركة
ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف لانا نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان في تنصيف الزوج على
الثلث اساءة الى ان مقصوده اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك
المقصود فجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان بالانقسام يفوت موجب الكلام اصلا اذ لا دلالة للثلث على الاربع
لو صح فاما اثبات المثل فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام الدعري اتفقوا انه لو قال
لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال فطالق فطالق انه يقع عند وجود
الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقع ثلث تطليقات كما لو كرر الشرط صريحا مع تخلل الازمنة وانما يصار
الى هذا اي الى الاستبداد ضرورة استحالة الاشتراك بينهما كما اذا قال فلانة طالق وفلانة يقع على الثانية عين ما
وقع على الاولى لان الاشتراك بينهما في تطليقة لا يتحقق فصار العامل اي استبداد الجملة الناقصة بخبر اخر ضروريا
والاول وهو اشتراك الناقصة في خبر الاول من غير استبداد اصليا **قوله** ومن عطف الجملة قوله تعالى واولئك
هم الفاسقون فانه جملة تامة بخبرها فلا توجب العطف لما ذكرنا ثم ان الجملتان الاوليان وهو الشرط الذي يتضمنه
قوله والذين يرمون المحصنات لقولك ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة طالق لا يتعلق طلاق الثانية بالشرط
واذا كان كذلك كان الاستثناء اللاحق به مختصا غير راجع الى ما تقدمه فيبقى المحدود في القذف عند قبول الشهادة
بعد التوبة كما كان قبلها ومن هذا القبيل قوله تعالى فان يشا الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل فان قوله ويمح الله
الباطل جملة تامة معطوفة على ما تقدم غير داخل تحت الشرط اذ لو دخلت كان ختم القلب ومحو الباطل معلقين بالشرط
والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ومن عدم ختم القلب ووجد محو الباطل فعرفنا انه خارج عن الشرط وسقوط
الواو في الخط واللفظ ليس للجزم بل سقوطه في اللفظ لالتقاء الساكنين وفي الخط اتباعا للفظ كسقوطه في قوله تعالى

وبدع الاثان وقوله سندع الزبانية ولهذا وقف يعقوب عليه بالواو نظرا الى الاصل وان كان وقف عنه بغير واو اتباعا للخط والدليل على انه اسئل اعاده اسم الفاعل اذ لو كان بنا القبيل ويمحو الباطل واختلف في ختم القلب فقيل هو الصبر اي ان يشا الله يختم على قلبك بالصبر حتى لا يجد مشقة استهزائهم ومكذبهم اياك وقيل هو الانسا اي ان يشا الله ينسيك ما اوحى اليك فلا تبلغه اليهم فلا تسمع بعزتك ولا يكذبونك وقيل هو عدم الفهم اي ان يشا الله يختم على قلبك فلا تفهم الحق من الباطل كما فعل بالذين لكفرة فذكر احسانه اليه وما اكرمه بانواع الكرامات ليشكره ويترحم علي اولئك بما ختم على قلوبهم وما نزل بهم من انواع العذاب ويحق اي يظهر ويظهر اهل الحق على اهل الباطل وينصرهم حتى يصير اهل الحق ظاهرين على اهل الباطل وقيل يحق الحق بالحجج والبراهين ويمحو الباطل بالحجج والبراهين حتى يعرف كل احد الحق من الباطل بالحجج التي اقامها اذا تامل فيها حق التامل ويمحو الباطل بالحجج والبراهين بكلامه اي بحججه كذا في شرح التاويلات ومنه والراسخون اي ومن قبيل عطف الجمل التي لا توجب الاشتراك قوله تعالى والراسخون في العلم فانه عند اهل الاستئناف في قوله وما يعلم تاويله الا الله مبتدا اول الكتاب ومعناه على تقدير الوقف على قوله الا الله فاما على تقدير الوصل فهو داخل تحت الاستثناء كما حكي

قوله وقد يستعار الواو للحال اعلم ان الاصل في الجمل الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينتظم الكلمات كقولك ضربت زيدا اللص مكتوفا الا ترى انه يكون هناك تعلق ينتظم معانيها فاذا وصلت الاعراب فقد تناول شيئا بدون الواو وكان ذكره دليلا على تعلق هناك معنوي فذلك يغني عن تكلف تعلق آخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بنفسها غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها بجهة جامعة بينهما كما في نحو جاني زيد وفرسه يعدو منبسط العذر في ان يدخلها واو الجمع بينها وبين الاولى مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو وهذا معنى استعارة الواو للحال قوله لان الاطلاق يحتمله يعني لما كانت الواو لمطلق الجمع كان الاجتماع بين الحال وذي الحال محتملا له لان المطلق يحتمل المقيد فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج قال الله تعالى حتى اذا جاوها وفتحت ابوابها اي وقد فتحت ابوابها قبل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فمتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان تقدم فتح باب الضيافة على وصول الضيف اكرام له وتاخير باب العذاب الى وصول المستحق له اليق بالكرم فلذلك جيء بالواو وكانه قيل حتى اذا جاوها وقد فتحت ابوابها قبل وصولهم اذا مجدون الى اذا جاوها وكانت هذه الاشياء التي ذكرت له قوله فادخلوها خالدين ادخلوها وقالوا الحمد الله واعاد جواب فلانه في صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شي لا يحيط به الوصف قوله واختلف مشايخ اصحابنا على هذا الاصل فبعضهم جعلوا الواو للحال من غير نية وفي بعضها جعلوها للعطف لكمال الاعراض وفي بعضها جعلوها للعطف محتملا للحال وفي بعضها اختلفوا فاذا قال لعبده اد الي الفا وانت حر انه لا يعتق ما لم يوده وكذا اذا قال للحربي انزل وانت امن لا يامن ما لم ينزل جعلوا الواو في المسئلتين للحال لانه لا يمكن العمل بحقيقتها وهي العطف ههنا لان الجملة الاولى

فعلم

فعلم طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من العطف اذ لا بد لصحته اوحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلناها للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول وصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر وان نزلت فانت امن هذا تقرير عامة الكتب فان قيل ما ذكرتم عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر وانت امن لا في قوله اد وانزل فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما في قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لدخول الواو فيما عكسه واذا ثبت ذلك كان الحرية والامان سابقين على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا اسقط التعليق كان كل واحد واقعا في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب لقولهم عرضت الناقة على الحوض اي عرضت الحوض على الناقة وهو شايع في الكلام قال تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا اي جاءها باسنا فاهلكناها على احد التاويلين وقال تعالى ثم دنا فتدلى اي تدلى ثم دنا وقال رؤبة ومهمه مغبرة ارجاؤه كان لون ارضه سماؤه اي كان لون سمائه من غبرتها ارضه وقال اخر كما عسى فيعجبس اويكت فيعجس اي اذا او بعد فيكبت وقال القطامي كما طينت بالفدن السياعا اي طينت السياع بالفدن وهو القصر فيكون التقدير كن حرا وانت مود الفا وكن امنا وانت نازل اي اثبت حرا واثبت امنا في هذه الحالة وانما حمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بما دخل بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح بما يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء والنزول فكيف يصح تعليق الامر بان وجود المشروط من لوازم الشرط اذا لم ينزل قبله ولو وجدت الحرية والامان فانه ههنا لا يلزم منه الاداء والنزول ولما لم يصح العمل بظاهره ولا امكن العمل بالعطف ايضا جعلناه من باب القلب الذي هو نوع من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وانه من الكلام ملاحة والثاني ان قوله وانت حر وانت امن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حال الدخول لا من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه اد الي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء وانزل مقدرا الامان في حال النزول ولما اثبت المتكلم الحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بهما ومعدومين في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالا واقعة مقام الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير معنى الكلام اد الي الفا تصر حرا او انزل تصر امنا واذا كان لذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقا بالنزول تعلق الاكرام بالاتيان في قوله ايتني اكرمك والرابع ان قوله انت حر يوجب الحرية للحال لولا قوله اد الي كذا فبانضمام هذا الكلام اليه تاخر العتق كما يتاخر بانضمام ان دخلت الدار اليه فكان قوله اد الي كذا بمنزلة ان دخلت الدار في تاخير الحرية عن وقت التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه وذكر في بعض الشروح انما جعل الحرية حالا للاداء لان الصفة لا يثبت سابقا عليه اذ الحال لا تسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف قوله انه لعطف الجملة الى الواو

للعطف لامكان العمل بالحقيقة اذا الجملتان اسميتان ههنا بخلاف ما تقدم وذكر الصدر لاحق في التتمة بذكر ودون
على احتمال الحال لان الطلاق يحتمل الاضافة الى حال المرض والمريض يصح شرط له فانه اذا نوى صحت ديانة
فصار كانه قال انت طالق في حال مرضك او انت طالق في حال اشتغالك في الصلوة ولكنه لا يصدق في القضاء
لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه **قوله** خذ هذا المال واعمل به مضاربة في البز اي خذه مضاربة
واعمل به في البز كذا لفظ المبسوط وهذه الواو للعطف الجملة لانها يصلح لذلك ههنا للوزان الجملتين فعلتين لا للحال
لانها لا يصلح للحال ههنا لان حال العمل لا يكون وقت الاخذ وانما يكون العمل بعد الاخذ مع ان استعارتها للحال
لتصحيح الكلام والكلام صحيح ههنا باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى حمل حرف الواو على المجاز فيكون مشورة اشار
بها عليه لا شرطا في الامر الاول كذا في المبسوط والبز متاع البيت من الثياب خاصة كذا روي عن ابي حنيفة وعن
الليث ضرب من الثياب وعن الجوهري هو من الثياب امتعة البزاز والبزازة حرفته وقال محمد في السير البز
عند اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن لا ثياب الصوف والخز كذا في المغرب **قوله** اصلها للالصاق وتستعمل
بمعنى الباء مجازا كما استعمل في القسم لمناسبة بينهما صورة ومعنى اما صورة فلان كليهما شفوي واما معنى فلان
معنى الجمع موجود في الالصاق الذي هو معنى الباء ثم المستعمل في المعاوضات الباء الذي يؤدي معنى الالصاق دون
الواو لانه للعطف احد العوضين على الاخر والخلع معاوضة من جانب المرأة ولهذا صح الرجوع للمرأة قبل ايقاع
الزوج فيدل على المعاوضة حملناها على الباء كما في قوله احمل هذا الطعام ولك درهم حمل على الباء حتى كان هذا
وقوله احمله بدرهم سواء ووجب المال اذا حمل لانه انعقد اجارة لا استعانة او هي محمولة على الحال بدلالة المعاوضة
ايضا فانها تستدعي العوض من الجانبين وذلك بان تحمل الواو على الحال ليصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق بدلا
عنه لان نفسها سلم لها بهذا المال وصار كانها قالت طلقني في حال يكون لك على الف وقد علمت ان الاحوال
شروط وكان معناها طلقني بشرط ان يكون لك علي الف فلما قال الزوج طلقتها وجعل كان تقديره طلقتك
بالشرط اي طلقتك بدل الالف ونظيره اي نظير قولها طلقني ولك الف وهذا اي قوله ولك الف بمعنى الباء هنا اي لا
يمكن ان تحمل الواو بمعنى الباء في قوله المضاربة اذ لو جعلت بمعناها صار كانه قال خذ هذا المال مضاربة بالعمل
بالبز فيصير العمل بالبز عوضا عن الاخذ فيجب العمل بالبز عوضا بمعنى الاخذ حسب والعمل ليس بواجب على المضارب
بمجرد عقد المضاربة بالاجماع ولا يمكن ان تحمل على الحال ايضا لانها انما حملت في مسئلة الخلاف وهي قوله طلقني
ولك الف على الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست بمعاوضة لان المضارب شريك في اول الامر ووكيل بعد الاخذ
العمل وكيل وعند ظهور الربح شريك واذا لم يوجد معنى المعاوضة لا يمكن حملها على الحال فبقيت للعطف والابتداء
وكان قولي واعمل به مشورة وكذا الكلام في قولها انت طالق وانت مريضة او مصلية وقال ابو حنيفة رحمه الله الواو
للعطف حقيقة والحمل على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يعارضها والمعاوضة لا يصلح دليلا معارضا يترك به الحقيقة
لان ذكر العوض اي معنى المعاوضة امر زائد في الطلاق والدليل عليه ان العوض اذا دخل صار يمينا من جانب

النفع

الزوج بان قال انت طالق على الف او الى الف وانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ويحنث به في قوله ان حلف
بطلاقك فكذا وذلك لانه تصرف معلق للطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط يمين من جانب الزوج والتعليق لازم لا يقبل
الرجوع لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الحديث ولو كان بمعنى المعاوضة في الاصل لما صار يمينا
ولصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاوضات ولذلك يوجد الطلاق بدون العوض وهذا هو الغالب ووجوب المال فيه
نادر فكان العوض فيه امر زائد فلا يصح معارضا للحقيقة العطف في الطلاق ولان العارض لا يعارض الاصل بخلاف
الاجارة لان معنى المعاوضة فيها امر اصلي فجاز ان يعارض امرا اصليا اخر **قوله** لان ذاك اي الفعل واسم فاعل
نحو قولك جاءني زيد يتكلم او متكلما وذلك لان الاصل في الحال المطلق ان يكون صيغة عبر باسمه والفعل واسم الفاعل ادل
على هذا المعنى من غيره لدلالة الفعل على التجدد والزوال ودلالة اسم الفاعل على اتصاف الشخص بالفعل كيف وقد اخذ
حكم الفعل في كثير من المواضع وقوله وكذا الف جملة اسمية او ظرفية وليس بفعل ولا اسم فاعل فلا يكون صيغة اي بخلاف قوله
وانت حر فان الحر اسم مشتق من الحرية يقال حر العبد يحر حرارا من باب علم يعلم فيصلح صيغة الحال وحاصله ان الدال
على الحال في قوله ولك الف معدوم مع ان الصيغة لا يصلح للحال فلا يكون الواو للحال وفي قوله وانت حر قد وجد المعنيان
فحملت للحال هذا تقرير كلام الشيخ وهو مشكل لان المذكور في عامة كتب النحو ان الجمل الاربع وهي الاسمية
والفعلية والشرطية والظرفية قد يقع حالا لان الجملة ام الجملتان كانت اسمية وشرطية فالواو لازم نحو جاءني زيد وهو
منطلق والعشية وان يكرمه اكرمك وان كانت فعلية والفعل مضارع مثبت فالترك لازم نحو جاءني زيد يسرع او يتكلم
او بعد وفرسه وان كان الفعل ماضيا او مضارعا منفيا جاز الامران وان كانت ظرفية وليس بعد الظرف مظهر فالترك
لازم نحو لقيته امامك واكرمته في الدار وان كان بعده مظهر فالامران جائزان نحو لقيته علم جبة وشي ولقيته وعليه جبة
وشي وقوله ولك الف من هذا القبيل فيصلح ان يكون حالا وكيف لا يصح ان يكون الواو للعطف ههنا لان الجملة الاولى
طلبية مع كونها فعلية والثانية خبرية مع كونها اسمية وقد عرفت ان التناسب شرط بين المعطوف والمعطوف عليه لما
لم يستقم ان يكون الواو للعطف ههنا تحمل الحال لتصحيح الكلام واحترازا عن الالغاء وكذا قوله وانت حر صيغة للحال
مشكل ايضا لان قوله حر بنفسه لم يقع حالا وانما وقع خبرا للمبتدا وخبر المبتدا مرفوع ولو جعل حالا لكان منصوبا
مرفوعا معا في حالة واحدة وهو باطل بل الجملة بمجموعها وقعت حيز الحال وهي ليست بفعل ولا باسم فاعل واذا جاز
وقوعها حالا مع انها جملة اسمية جوز كل وصف كان وقوع قوله ولك الف حالا الا قرب الى الجواب الاحتمال كونها فعلية كما هو مذهب
الاخفش ويجوز ان يكون مراد الشيخ من قوله الحال فعلا او اسم فاعل انه كذلك نظرا الى الاصل اي الاصل فيها ان يكون
فعلا او اسم فاعل ووقوعها غيرهما حالا على خلاف الاصل واليه يشير قوله ليس بصيغة للحال اي صيغ الحال في
الاصل فعل او اسم فاعل وان وقع غيرهما ايضا وذكر في بعض الشروح ان ما نحن فيه من الحال التي ليست هي بفعل ولا باسم
فاعل من الجمل الاسمية والظرفية كقوله فوه الى في ولقيته وعليه جبة وشي مقدر باسم فاعل وهو مساويها فمعنى
وعليه جبة وشي فعلم ان قوله في الكتاب فعلا او اسم فاعل صحيح ولكن للخصم ان يقول فليكن هذه الجملة وهي قولها

ولكن الفتحا لابتداء الثنا ويدا ايضا اى بطلبتنى مستقرا لك على الفا او واجبا على ذلك وقيل معناه ان هذا
التركيب لا يصلح للحال لان الحال اذا كانت مفردة لا يقتضى الواو البتة وكذا اذا كانت فعلا مضارعا مثبتا
لان نحوها المفرد اذ لا فرق بين قولك جائنى زيد مسرعا وجائنى زيد يسرع فى افادة معنى الاسراع ثم الظرف
لافتقاره الى العامل اما مقدر بالفعل كما هو مذهب الاخفش او باسم الفاعل كما هو مذهب سيبويه فاذا وقع
الجملة الظرفية فى حيز الحال كانت متعلقة بالفعل او باسم الفاعل فكان تقدير قوله لعبيه على جبة وشى يستقر على
او مستقر على جبة وشى وعلى كلى التقديرين لا تستقيم الواو للحال لان الواقع حالا فى التحقيق هو الفعل المقدر
او اسم الفاعل وكلاهما لا يقتضى الواو فكان هذا التركيب مع الواو غير صالح للحال كما لو صرح بالمضمر فقال لعبه
يستقر عليه او مستقر عليه جبة وشى بخلاف قوله وانت حر فانه جملة اسمية وقعت بمجموعها فى حيز الحال ولا تصلح
الجملة الاسمية لها الا مع الواو فكانت هذه الصيغة صالحة للحال وتبين بما ذكرنا ان اللام فى قوله اى الفعل او
اسم فاعل للعهد اى الحال المستقر فى هذا الظرف وهو قوله ولك على اى يستقر او اسم فاعل اى مستقر قلت
هذا الكلام حسن لو لم يكن مختلفا لروايات كتب النحو اجمع فان المذكور فيها ان الجملة الواقعة حالا اذا كانت ظرفا
وبعد الظرف اسم مظهر جاز فيها اثبات الواو وتركها اما تركها فلما ذكر هذا القائل واما اثباتها فلانها انزلت
منزلتها بالاسمية من حيث ان الظرف خبر وما بعده من المظهر مخبر عنه فجاز فيه الامران **قوله** وصدر الكلام
يعنى قوله اد الى الفا غير مقيد بما يصلح شرطا للحرية لانه لا يصلح للا يجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب على
عبده دينا ولا يصلح للتحريض ايضا لانها لا تلزم عن عقل واصطلاح ولانه لا تزيد فى نهاية على حريتهما او تكثيرها او
نحوها فالتحريض وطمعه بما طلبها المالك فحمل عليه اى على حمل صدر الكلام على كونه شرطا للتحرير بان جعلت الواو للحال
ليصير تعليقا للعتق باداء المال بخلاف ما نحن فيه لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت طالق
وعليك الف درهم كان ايقاعا مفيدا بنفسه بعوض او بغير عوض فلا حاجة الى الحمل على الحال وان صدر منها فهو ايضا صحيح
منها فلهذا لا يحمل على الحال الا بقرينة معناه ولك الف درهم فى نفسك او في يدك وعوضا منها اباه بالمال والمواعيد لا يتعلق
بها اللزوم ولان ادناها فى الباب ان يكون حرف الواو محتملا لجميع ما ذكرنا والمال بالشك لا يجب كذا فى المبسوط صحيح
اى قوله اداى الفا دلالة على الحال **قوله** لا دلالة فيها على الحال لان الاصل فى
التصرفات التنجيز والتعليق يثبت فيها بعارض الشرط وذلك لا يثبت بالاحتمال او بالشك ولان الظاهر من حال الموسر
انه لا يطلق حليلته فى حال المرض لانه حال شفقة ومرحمة ولما لم يوجد دلالة على الحال حملت الواو على العطف الذى
هو حقيقتها وقد صح الحمل عليه لا العاو والحمل ولكنها تحتمل الحال لان المرض قد يصلح شرطا للطلاق والطلاق قد
يتاخر الى المرض ويتحقق فيه فاذا نوى التعليق يصدق ديانة لانه محتمل كلامه لانه يصلح حالا للاخذ لان العمل يوجد
بعد الاخذ فلا يصلح حالا للاخذ الموجود قبله والكلام يحتمل الحال ايضا لان قوله اخذ نعت فاعل او لانه جملة
اسمية مع الواو وانتصب على المصدر واخذ بنفس اذا درج وينوب عن الحال بقوله فعلت ذلك ايضا
اى ايضا
اى ايضا عائدا اليه ويقال فعل الرجل من ايض اى الرجوع للتكلم بهذه الكلمة كذا ذكره الميدانى **قوله** الفا
للوصل والتعقيب يعنى موصلا وجود الثانى بعد الاول بغير مهلة حتى لو قال ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو من ح
وقع عقيب ضرب زيد ولم يتطاول المدة بينهما ومعنى قوله تراخى عن المعطوف بزمان وان لطف هو خبران ضرب
المعقب يتراخى الثانى عن الاول بزمان ولكن قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا والقران
ليس بموجب له قال الامام عبد القاهر اصل الفا الاتباع والعطف فرع على ذلك الا ترى انه لا يعرى
عن الاتباع بوجه لانك اذا قلت ضربت زيدا فعمرا فقد اتبعت عمرا زيدا مع عطفك على ما قبلها لفظا وقد يكون للاتباع
متجردا عن العطف كما فى جواب الشرط الذى يكون بالفا نحو ان تاتنى فانا اكرمك يعرف ان اعرق المعنيين هو
الاتباع وذكر فى شرح المعجزات الفا فى الترتيب على ثلاثة اوجه احدها ان يكون الثانى من موجب الاول الابتداء فيكون بعده
بلا فصل كقولك ضربته فبكى لان البكاء من موجب الضرب والثانى ان لا يكون من موجب الاول فيكون بعد الاول
ولكن يجوز ان يكون بينهما مهلة يسيرة كقولك جائنى زيد فعمرو اذ يجوز ان يكون بين مجئ زيد وعمرو مهلة يسيرة
والثالث ان لا يكون من موجب الاول ويكون بينهما مسافة كقولك دخلت البصرة فالكوفة فان الثانى بعده وبينهما
قدر المسافة او لا يمكن ان يقع عقيب الاول **قوله** الا ترى توضيح لما ذكر ان الفا للوصل والتعقيب
يعنى لما كان الفا للترتيب مع الوصل استعملت فى الاجزية لان من حق الجزاء ان يتعقب نزوله بعد وجود الشرط
بلا فصل لان الحكم مرتب على العلة اى بلا فصل رتبة او زمانا على حسب ما اختلفوا **قوله** اصلا كل بعد بعدد
فصاعدا فيقول فصاعدا انتصب على الحال بعامل مضمر والتقدير كان الاخير بعشرة فازداد الثمن عقيب الاخذ صاعدا
من غير تراخ او ذهب الثمن صاعدا وليس انتصاب صاعدا على العطف لانه لم يتقدم الا ذكر الفاعل والمفعول
والعشرة ولم يستقم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى وهو ظاهر وكذا على المفعول معنى اذ ليس الغرض انك اخذت
المثمن والصاعد لان الصاعد هو الثمن وكذا على العشرة لفظا وهو ظاهر وكذا معنى لانك لم ترد انك اخذت المثمن
بعشرة فصاعدا انما اردت انك اخذت بعضه بعشرة وبعضه باكثر فوجب حمله ان يكون التقدير فازداد الثمن
صاعدا او فذهب اى فذهب على هذه الحال فى البعض **قوله** وجوه العطف منقسمة على صلاة اراد بالصلوة
الحروف يعنى قد ذكرنا ان انواع العطف انقسمت على حروف العطف وان كل حرف مختص بمعنى فى اصل الوضع فالواو
لمطلق العطف وثم للترتيب مع التراخى فلا بد ان يكون الفا لمعنى اختص به فى اصل الوضع وذلك هو التعقيب بصفة
الوصل اذ لم يوضع له لفظ اخر والاشتراك خلاف الاصل اما من غير حرج **قوله** ولذلك اى ولان الفا
للتعقيب قال اصحابنا فيمن قال لغيره بعت هذا العبد منك بكذا وقال المشترى فهو حر انه يعتق ويجعل
الرجل قابلا للبيع مقتضيا لانه ذكر الحرية بحرف الفا عقيب الايجاب والفا للترتيب ولا ترتب للعتق على الايجاب الا بعد
ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء وصار كانه قال قبلت فهو حر بخلاف هو حر او وهو حر لعدم ما يوجب
التعقيب فبقى محتملا للرد والجواب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وللقبول البيع بان يجعل انشاء
الحرية فى

في الحال فلا يثبت القبول بالشك **قوله** فاذا هو لم يكفه اي بعين وذلك لان الفا للوصل والتعقيب فيذكر تبيين
انه شارط للكفاية في الاذن لانه امر بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه قال ان كفاني فاقطعه والمعلق بالشرط
عدم قبل وجود الشرط فاذا لم يكفه قميصا كان القطع حاصلا بغير اذن فكان موجبا للضمان ولا يقال قد غره
بقوله يكفيك فينبغي ان يجب الضمان لان الغرور بمجرد الخبر اذا لم يكن في ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان على
الغار كما لو قال هذا الطريق امن فسلك فيه فاخذ اللصوص متاعه لا يضمن كذا في المبسوط **قوله** فصار
بالاول قال بعض مشايخنا هذا قول ابي حنيفة فاما عندهما فينبغي ان يطلق بثلث وذلك لان العمل بموجب
الفاء ههنا غير ممكن لان الاجزية لا يترتب بعضها على بعض بعد وجود الشرط فيحمل الفاء بمعنى الواو مجازا
وحكمه على الخلاف كما عرفت والصحيح انها تطلق واحدة عندهما جميعا لان الفاء للتعقيب فيثبت به ترتيب
بين الاول والثاني في الوقوع كما لو قال لها تكلم بعد فلا يمكن القول بايقاع الثاني لانها تبين بالاولى مع
امكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير الى المجاز **قوله** ولذلك اي ولمعنى التعقيب اختص الفاء بكذا انما اعاد
هذا الكلام ليبتني عليه ذكر الحديث الذي اورده وبظاهره تمسك اصحاب الظواهر منهم داود الاصبهاني
فقالوا ان الرجل اذا ملك اباه او ابنه يلزمه ان يعتقه ولكن لا يعتق عليه قبل اعتاقه لان قوله فيعتقه تنصيص
على انه يستحق عليه اعتاقه ولو عتق بنفس الشراء لم يكن لقوله فيعتقه معنى ولان الشراء لا يمنع ثبوت الملك
ابتداء فلا يمنع البقاء بالطريق الاولى الا ترى انها لما منعت بقاء ملك النكاح منعت ثبوته ابتداء وقال
عامة العلماء يعتق عليه من غير اعتاق بل اعتق المراد من قوله فيشتريه فيعتقه الاعتاق بتملك الشراء لا
بسبب اخر كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه وعلمه فهداه وضربه فاوجعه وكتب فقرمط وانما ابتنا لي
الملك ابتداء لان اثبات العبودية وثبوت العتق لا يتحقق الا به فاذا لم يملكه العتق بخلاف ملك النكاح لانه
لا فائدة في اثبات ملك النكاح لمحل اسمه ثم ازالته لانها يعودا الى ما كانت عليه **قوله** اطعمه فاشبعه اي
بهذا الاطعام اذ لو كان الاشباع بغير هذا الاطعام لم يكن الاشباع متصلا بهذا الاطعام وليس في ذلك موجب
الفاء ولذلك في قوله عليه فيشتريه فيعتقه مقتضاه ان يكون الاعتاق متصلا بالشراء من غير تخلل زمان
بينهما وذلك فيما قلنا فلو شرط اعتاقا فيه ابتداء لا يكون كذلك عملا بالفاء لانه وان اعتقه متصلا بالشراء
فلذلك لا يكون اعتاقا حتى يتم كلامه فتخلل بينهما زمان وليس ذلك بمقتضى الفاء كذا قيل وفيه تكلف **قوله**
مدلا لذلك اي فيشتريه فيعتقه على ان كونه معتقا حكم للشراء كالاشباع في قوله اطعمه فاشبعه وقوله بواسطة
الملك احتراز عما قال لا يصح ان يكون الاعتاق حكما للشراء لان الشراء موضوع لاثبات الملك والاعتاق
ازالة له فكان منافيا له والمنافي في حكم الشيء لا يصلح ان يكون حكما لذلك الشيء فقال انه بنفسه لا يصلح لان
يكون حكما له ولكنه يصلح بواسطة الملك وذلك لانه بالشراء يصير متملكا والملك في القريب الكامل لعلة العتق فيصير
العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك فاذا صار مضافا اليه يصير به معتقا لان السبب الموجب للحكم
بواسطة



بواسطة كالموجب بغير واسطة في كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لا يحتاج الى اعتاق اخر كما قاله اصحاب الظواهر
واذا اشتراه ناويا عن الكفارة يخرج بعتقه عن العهدة ايضا خلافا لما قاله زفر رحمه الله والشافعي وانما خص النبي
عليه مجازاة الولد للوالد على هذه الصورة لان الوجود اعظم النعم واعلاها وقد حصل ذلك للولد بواسطة الاب
فلا يمكن للولد مجازاته لان جميع ما يتصور من الولد من الاحسان الى الوالد لا يماثل نعمة الوجود ولان جميع ذلك
راجع الى الاحوال وما صدر من الاب راجع الى الذات الا اذا وجده مملوكا فاشتراه واعتقه بالشراء فيجوز ان
يكون هذا نوع مجازاة لان الرق اثر الكفر الذي هو موت حكما قال تعالى او من كان ميتا فاحييناه اي
كافرا فهديناه فاذا ازال عنه هذا الوصف بالشراء صار كانه احياه بعد ما فني فيجوز ان يصير متقابلا باحسانه
ومجازاة لانعامه وهذا على وجه التحريض والترغيب لا على طريق التحقيق فان احدا لا يقدر على مجازاة الابوين
ومكافاتهما بحال اذا انصف عن نفسه وتامل في احسانهما اليه واشفاقهما عليه اللهم اغفر لنا ما صنعنا في حقوقهم
واغفر لهم ما صنعوا في حقي يا اكرم الاكرمين اي من غير تراخ اي بعيدا من ان يستقر بينهما بمهلة او بتوخير الدخول
في الثانية من غير اشتغال بعمل **قوله** وقد يدخل الفاء على العلل الاصل ان يدخل الفاء على الاحكام لانها مترتبة
على العلل ولا يدخل على العلل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول الا انها قد يدخل على العلل على خلاف الاصل بشرط ان يكون
لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار
كما يقال للمرهون في قيد ظالم او حبس ذي سلطان او ضيق ومشقة اذا ظهر اثار الفرج والخلاص له ابشر فقد اتاك
الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث الذي هو علة الابشار موجود بعد ابتداء الابشار ويسمى هذا الفاء
فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل والابشار لازم ومتعدي يقال بشره بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به
وههنا بمعنى اللازم والمراد من الغوث المغيث **قوله** اي بعتق لما لما ذكرنا ان الفاء في مثل هذا الموضع
للتعليل صار معنا ما ادى الفاء لانك حر ولذلك يتنجز العتق به وقوله ولم يحمل بمعنى التعليق كانه اضمر الشرط جواب
سؤال وهو ان يقال هلا جعلت قوله ادى الفاعل وقوله فانت حر جوابا له كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح للاضافة
للحرية اليه فيصير كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر كما في صورة الواو فقال لانا ان جعلناه كذلك احتج
الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة والتعليل دخول الفاء
على العلل ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما مر لانا نقول فما دعت اليه ضرورة تصحيح
الفاء فرجح لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار ثم رجع الشيخ الى اصل الكلام فقال
ولهذا قلنا اي ولان الفاء للعطف على الصيغة التي ذكرت قلنا اذا قال لعلان على درهم فدرهم انه يلزمه درهمان لان
الفاء للعطف ومن شرطه المغايرة فوجب ان يكون الثاني غير الاول عملا بحقيقة العطف لكن الترتيب من لوازم
الفاء ولا يمكن رعايته ههنا لان الترتيب الذي يجري بصدده هو التقدم والتأخير الحسي زمانا وانما يتحقق هذا
فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون العين ولا يقال هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا ثبت اولا وجلس اولا وقام

للزام

باق
ايفاء

او نحوه هذا انما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون المبتدأ الخبر لهذا الاتصال والدراهم في الذمة في حكم العين فلا
يتصور فيها الرتبة فينصرف الرتبة الى الوجوب اي وجب درهم وبعده اخر كما اذا قال درهم ثم درهم يلزمه درهمان
بالاجماع ويصرف التراخي والرتبة الى الوجوب وتجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا للمشاركة بينهما في مطلق العطف
كانه قال درهم ودرهم قال الشافعي لزمه درهم لان موجب حرف الفاء لا يتحقق في الدراهم كما ذكرنا ولا يمكن
صرفه الى الوجوب ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور اذ لا يدمر مباشرة سببا حرف بعد وجوب
الاول متصل لا محالة فحمل على انه جملة مبتداه محذوف المبتدأ ذكر لتحقيق مضمون الكلام الاول وتأكيده
كانه قال فهو درهم كقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي بلغتهم ليبين لهم اي الدين
الحق والصراط المستقيم فيضل الله من يشاء اي بعد ذلك البيان بسبب ضلاله من يشاء الله اضلاله والمذكور في
الكشاف فيضل الله من يشاء لعدم التيسير بما يعالجه من الطاقة ويهدي من يشاء لاتباع الحق وكقول الشاعر وهو رؤبة
في رواية صاحب الصحاح يريد ان يعربه فيعجمه اي اعربا اعجاما له ومعنى البيت انه لا يقدر على انشاء الشعر
والتكلم به ووضعه في موضعه بان يمدح من لا يستحق المدح او يذم من لا يستحق الذم لان حسن الكلام وفصاحته بحسن
موقعه فاذا فقد ذلك فسد وهذا معنى قوله يريد ان يعربه اي يفصحه والالحن في اعرابه فيعجمه اي يأتي به عجميا
يعني يلحن فيه قال الفراء رفعه على المخالفة اي يريد ان يعربه ولا يريد ان يعجمه وقال الاخفش لو وقع
موقع المرفوع لانه اراد ان يقول يريد ان يعربه فيقع موقع الاعجام فلما وضع قوله فيعجمه موضع قوله فيقع امتنع
كذا في الصحاح وذكر الزمخشري في رسالته الراجحة واماء الحطيئة انه كان يقول قول الحطيئة الشعر اسلم
معصم الحجارة وقال الشعر صعب وطويل سلمه اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه زلت به الى الحضيض قدمه
يريد ان يعربه فيعجمه قوله الا ان هذا اي جعله جملة مبتداه كما قال الشافعي لا يصح الا باضمار وفيه ترك الحقيقة
من العطف والفاء القائم كل وجه لانه يتساوى قوله على درهم درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالغاء ما امكن
وفيما ذهبنا اليه ان كان ترك الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها من وجه اخر لانه ان فات العمل بصيغة الوصل من الوجه الذي
قاله فقد حصل العمل بمعنى العطف الذي هو اصل في هذا الحرف وبصيغة التعقيب في الوجوب فكان ما قلناه احق
مما قاله الشافعي رحمه الله قوله على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المعلق ثم
بها فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو او قلت مررت بزيد ثم عمرو كان المعنى انه وقع بينهما مهلة والمراد ان يقول مررت
بزيد ثم عمرو بعد شيء ولا يصح ذلك بالفاء واختلف اصحابنا في اثر التراخي اي في ظهور اثره فقال
ابو حنيفة يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولا بكمال التراخي يعني هذه الكلمة
وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا
اذ لو كان التراخي في الوجود دون التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الا ترى ان هذه الكلمة دخلت على الالفاظ
فيجب اظهار اثر التراخي في نفس اللفظ تقديرا كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت

وقال

وقال ابو يوسف ومحمد التراخي راجع الى الوجود اي بوجود ما دل اللفظ عليه متراخيا كما في كلمة بعد لا في التكلم لانه
متصل حقيقة وكيف يجعل حكم الكلام منفصلا حكما والعطف لا يصح مع الانفصال فبقي الاتصال حكما مراعاة لحق
العطف بيانه فيمن قال الى اخره مثله المسئلة على وجوه اربعة اما ان علق الطلاق بكلمة ثم في الموطوءة او في غير
المدخول بها واما ان قدم الشرط او اخره فاذا اخر الشرط في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعند ابي حنيفة يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار كانه سكت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره
وان وجد المغير في اخره لفوات شرط التوقف وهو الاتصال فيقع الاول في الحال ويتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة
كما اذا وجد حقيقة السكوت واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط
ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق لا ينزل في المحل ولغى الثالث لانها بانت لا الى عدة ولا يقال ينبغي ان يلغو الثاني
ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع في عدم التعلق بالشرط لا يثبت له الشركة فيما تم به الاول
والتصرف ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما يعتبر بشرط الاتصال وهو معدوم فينبغي قوله ثم طالق بلا مبتدأ ولو استأنف
به حقيقة لا يقع شيء فكذا اذا صار مستأنفا حكما لانا نقول صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا
فاما التعليق بالشرط فمبني على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي هو موجب الوصل حتى لو قال
ان دخلت الدار وانت طالق لا يتعلق بالشرط وصحته انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لا
يتعلق الثاني والثالث بالشرط لعدم ما يوجب التعليق وهو حرف الفاء ولكن يثبت الشركة فيما تم به الجملة الاولى
للاتصال صورة ويمكن ذلك بدون العاطف بان يجعل خبرا بعد خبر واذا اخر الشرط في المدخول بها او قدمه تعلق بالشرط
ما يليه ووقع الباقي في الحال وهو ظاهر وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة وينزل على الترتيب عند وجود
الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا
بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الباقي لفوات المحل بالبينونة قوله كما اذا قال ان
دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق يعني لغير المدخول بها تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني ولغا الثالث ولو اخر
الشرط طلقت واحدة في الحال ولغا ما سواها ولو قدم الشرط او اخره وكانت المرأة مدخولا بها طلقت ثنتين في الحال وتعلق
بالشرط ما يليه وهذه الوجوه الاربعة مذكورة في المبسوط من غير ذكر خلاف فيصلح معتمدا عليها لا ما ذكر في المسائل
المذكورة قوله وقد يستعار ثم بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقته ثم يجوز ان يجعل مستعارا للواو واحترازا عن
الفاء اليها ورد اي الاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد
فثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان تستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان من الذين امنوا
لتعذر العمل بحقيقته اذ الايمان هو الاصل المقدم الذي يبنى عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك
الرقبة والاطعام معتبرا قبله كالصلوة قبل الطهارة فعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشاف في مثل هذا الموضع
ان كلمة التراخي لبيان تباين المنزلتين لا لبيان تباين الوقتين في جاءني زيد ثم عمرو وقال فهذه الاية جاء ثم للتراخي

الايمان وتساهل في الرتبة والفضل عن العفو والصدقة لا في الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره
وذكر في التيسير انها لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود اي ثم اخبركم ان هذا المركان مومنا وقال تعالى ثم الله شهيد
وتعذر العمل بحقيقته لانه شهيد على ما يفعلون قبل رجوعهم الى الله كما هو شهيد بعد ذلك فكان بمعنى الواو وكما في
قول الشاعر ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده قال في الكشاف المراد ذكر الشهادة
مقتضاها ونتيجتها وهو العقاب كانه قال ثم الله يعاقب على ما يفعلون قال ويجوز ان يراد ان الله مؤد شهادة
على افعالهم يوم القيمة حين ينطق جلودهم والسنتهم وايديهم وارجلهم شهادة عليهم قوله ولهذا قلنا اي
لوجوب العمل بالحقيقة عند الامكان ووجوب المصير الى المجاز عند التعذر قلنا كذا والحوار استعارة ثم للواو
قلنا كذا اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث الخ لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز لقوله عليه السلام من حلف على يمين فراى
غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير شرع الكفارة قبل الحنث وما روي في رواية اخرى فليات
بالذي هو خير ثم ليكفر بيمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز ولنا ان ما روي عن النبي عليه السلام انه قال من حلف
على يمين فراى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه رتبه والامر للوجوب في الشرع فحملناه على
الحقيقة في هذه الرواية لامكان العمل بها وذلك لان الامر بالتكفير هو قوله ثم ليكفر على حقيقته اذ الكفارة واجبة
بعد الحنث بالاتفاق وهذه الرواية هي المشهورة ولا تعارضها الرواية الاخرى وهو قوله فليكفر ثم ليات لانها
غير مشهورة كذا في الاسرار ولو صحت كانت ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته اذ لو حمل على حقيقته
لا يكون الامر بالتكفير للوجوب حينئذ لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام في الجواز فان قيل
فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلنا عكسه فبم ترجح ما ذكرتم قلنا يكون وجوب
الكفارة هو المقصود من سوق الكلام اذ المقصود الاصلي من اليمين البر والكفارة خلف عنه فحمله على ما هو راجع
الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه والى هذا اشار الشيخ بقوله بحقيقة ما هو المقصود وبان فيما ذهبنا اليه ترك
الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم اليه ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك
العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاتفاق والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال فكان
ما قلنا احق ويعني ما ذهبوا اليه ترك حقيقة الكلام من وجه اخر وهو انه علق التكفير بامرين بالحلف وبرؤية الحنث
خيرا وجواز التعجيل لا يتعلق بالخيرية على اصلهم وانما جعلناها عبارة عن الواو دون الفاء مع ان الفاء اقرب
اليها لان الفاء يوجب ترتيبا ايضا فلا يحصل الغرض اذ يبقى الامر غير موجب كما كان ولا يقال لما صار ثم بمعنى
الواو يجب ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف لانا اذا حملناه على الواو يبقى الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز
كيف ما كان لا يحصل هذا المقصود فجعلناه مقيدا بترتيب الكفارة على الحنث وان صار بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته
وليتوافق الروايتان قوله عليه السلام من حلف على يمين اي محلوف عليه قال البساطي في الاصل وسمي القسم باليمين لانهم كانوا يتماسحون
بايمانهم حالة التحالف وقد يسمى المحلوف عليه يمينا لتلبسه بها ومنه الحديث من حلف على يمين وهي مونثة في جميع المعاني كذا
في المغرب

اورد الكفارة بدل لك

الترتيب للوجوب في الشرع

سمي الحلف يمينا لانهم كانوا اذا تحالفوا ضرب كل واحد منهم يمينه على يمين صاحبه فسمي الحلف يمينا مجازا مصباح المنير

في المغرب قوله فالفاء به اولى اي بالواو اولى حيث لا تجوز الفاء بالواو اقرب من جوازها بالواو لان الواو للجمع
ومعنى الجمع في التعقيب مع الوصل اقرب منه في التعقيب مع الفصل وكان اولى بجواز الاستعارة للواو من ثم الا ترى
ان من قال لفلان علي درهم فدرهم انه يلزمه درهمان كما لو قال درهم ودرهم وكذا اي ولقرب جوازه بالواو
قال بعض مشايخنا منهم الطحاوي ان الفاء في قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بمعنى
الواو ولتعذر حمله على الحقيقة على ما بيناه فيقع عند وجود الشرط واحدة عند ابي حنيفة وعندهما ثلاث لان الجمع
اولى يعني لا نسلم تعذر العمل بالحقيقة واذا لم يمكن صونه كان العمل بالحقيقة اولى وكانت المسئلة على الاتفاق لا على
الاختلاف فلا يقع الا واحدة عندهم جميعا لان في كلامه تنصيصا على ان الثانية تعقب الاول فتبين بالاول لا الى
عدة بخلاف الواو واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فقال لها انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار فعلى هذا ايضا
لا يقع الا واحدة بالاتفاق كما اذا قدم الشرط لان موجب الفاء لما كان هو الترتيب كان النزول على الترتيب عند
وجود الشرط ملاصقا وتاخير الشرط بعد تقديم الجزاء او تاخيره وعند اولئك البعض ينبغي ان يقع الثلاث بالاتفاق كما
اذا قدم الجزاء بحرف الواو وقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تطلق ثلاثا عند وجود الشرط بالاتفاق
وذكر خواهر زاده اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بحرف الفاء لم يذكر محمد جوابه في الكتاب وذكر الفقيه
ابو الليث في المختلفات انه يقع عندهم الكل بثلاث تطليقات متى وجد الشرط سواء كانت مدخولا بها او لم يكن وذكر
الكرخي والطحاوي ان المسئلة على الاختلاف وان اخر الشرط فبالاجماع يقع ثلاث تطليقات لانه لو ذكر بكلمة الواو
يقع ثلاث تطليقات وان كان لا يوجب الوصل فاذا ذكر بكلمة الفاء وانه يوجب الوصل اولى وفي شرح الطحاوي فان
قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق او قال بالفاء والمراة غير مدخول بها فدخلت
الدار بانت بتطليقة واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله عز وجل لا تقع ثلاث تطليقات ولو كانت مدخولا بها تقع الثلاث بالاجماع
عند متتابعة وعندهما جملة ولو اخر الشرط فقال انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار وذكر بالفاء فانها
تطلق ثلاثا سواء كانت مدخولا بها او لم يكن قال الطحاوي وجعل كلمة الفاء مثل كلمة الواو وقدم الشرط او اخر وذكر الفقيه
ابو الليث انها بمنزلة كلمة ثم يعني فقال اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق وطالق ان كانت مدخولا بها
يقع الثلاث متتابعة وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة بالاجماع قوله واما بل اعلم ان كلمة بل موضوعة

بل

للاضراب عن الاول منفيا كان ذلك او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط فاذا قلت جاءني زيد
بل عمرو وكنت قاصدا للاخبار بمجيء زيد ثم تبين لك انك غلطت في ذلك فتصرف عنه الى عمرو فيصير بل عمرو واذا
قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين اصحهما ان يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو وكانك قصدت
ان تثبت نفي المجيء لزيد ثم استدركت فاثبته لعمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو فيكون نفي المجيء
ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا كذا قال عبد القاهر
وقد يدخل كلمة لا تاكيدا للنفي الذي يتضمنه هذه الكلمة وانما صح الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا

الرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيصير اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل
الجمع دون الرجوع الا ترى ان من قال لامرأته المدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين يطلق ثلثا لانه لا يملك الرجوع
عما اوقع ومثله لو قال لو كيل طلق امرأتي واحدة لا بل ثلاثا ملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن
التوكيل منه صحيح كذا في شرح الجامع لشمس الائمة **قوله** ولهذا اي ولكونه اعراضا عما قبله واثباتا لما
بعده قال زفر رحمه الله اذا قال لفلان علي خمسمائة بل الف يلزمه الف وهو القياس لان كلمة بل
لاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول واقامة الثاني مقامه والرجوع عن الاول باطل واقرار في الالف على وجه
الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه المال لان كما لو قال على الف درهم بل الف دينار او قال لامرأته انت طالق
واحدة لا بل ثنتين وقلنا يلزمه الالف لا غير وهو الاستحسان لان هذه الكلمة وضعت لتدارك الغلط الا ان المراد
منه في مثل هذا الكلام في العادة تداركه بنفي انفراد ما اقر به او لا بنفي اصله الا ترى ان اصله داخل في الكلام الثاني
ولو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد وذلك باطل فعلم ان تدارك الغلط في مثل هذا الكلام
باثبات الزيادة التي هي في الكلام الاول تقديرا فكأنه قال علي الف ليس معه غيره ثم استدرك بالنفي بقوله
بل الفان اي غلطت في نفي الغير عنه بل مع ذكر الالف الف اخر كما يقال حججت حجة لا بل حجتين كان استدراكا لنفي
الانفراد عنها واثباتا لحجة لا غير وكما يقال جاءني رجل بل رجلان كان استدراكا لانفراده لا لاصل محبته
وهذا بخلاف ما اذا اختلف جنس المال لانه عند اختلاف الجنس لا يمكن ان يجعل كأنه اعاد العدد الاول
وزاد عليه لان ما اقر به اولا غير موجود في الكلام الثاني بخلاف ما اذا اتحد الجنس الا ترى انه لا يقال حججت حجة
لا بل عمرتين وبخلاف الطلاق ايضا لانه انشاء اي اخراج من العدم الى الوجود وبعد ما ثبت وجود شيء لا يمكن
تداركه بان يجعل غير موجود في تلك الحالة فلا يصح استدراكه حتى لو اخرج الكلام مخرج الاخبار وكان اقرارا
بالشيء استحسانا خلافا له ايضا لما قلنا لان الغلط في الاخبار قد يتمكن وعلى هذا لو قال الفان بل الف
او علي الف جياد لا بل زيوف يلزمه ازيد المالين وافضلهما وهما الالفان والجياد في الاستحسان لانه قصد استدراك
الغلط بالرجوع عن بعض ما اقر به اولا ولو صح فلم يعمل وفي القياس يلزمه المالان كذا في المبسوط **قوله**
ولهذا اي ولكونه للاعراض عما قبله واقامة الثاني مقامه قلنا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا بل
ثنتين انها تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لا يملكه ولا على
اقامة الثاني مقامه والايقاع لانها لم تبق محلا بوقوع الاول فلغا اخر كلامه **قوله** ولهذا اي ولما ذكرنا قالوا
جميعا الى اخره قال لو قال الخ انما يقع ثلاث تطليقات عند الشرط لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق
فقد تعلق الطلاق بالشرط فاذا قال لا بل تطليقتين فقد قصد الرجوع واقامة التطليقتين مقامه فلا يصح
الرجوع لان تعلق الطلاق بالشرط على سبيل اللزوم وتعليق الثنتين بالشرط يصح لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبئ عنه
فيجعل كأن الشرط مذكورا الا انه حذف اختصارا فيصير كأنه قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
ثم قال

ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت وهي واحدة يقع الثلاث وهذا بخلاف قول الرجل لامرأته قبل الدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق حيث يقع واحدة عند ابي حنيفة لان الواو ما وضعت للاستدراك
ولكنها للعطف فالاول يتعلق بالشرط بلا واسطة والثاني يتعلق بذلك الشرط بواسطة الاول والثالث بواسطة الاول
فاذا وجد الشرط ينزل على الوجه الذي تعلق ومعنى الا ان المعطوف عليه انما يجعل مكررا في المعطوف اولا ان اللفظ
دال عليه لغة اما العرف فمثاله قوله جاءني زيد وعمرو ينبئ عن مجيء كل واحد منهما على انفراده لا بمجيئهما
معا واحدة واما ما دل عليه اللفظ لغة فمثل فانه دل على وجود الشرط لغة على ما بينا قال الشيخ في بعض
مصنفاته وانما قلنا ذلك لانه يجعل بمنزلة لانه لو لم يجعل الشرط مقدرا صار معطوفا ومعنى المعطوف
عليه لانه لا يتصور مستقل الواسطة عند الحلف ولم يمكن هنا لمكان هذه الكلمة بل موضعها ما ذكرنا فصار
كانه اعاد الشرط مع المعلق تحرزا لانه قال فصار بمنزلة قوله لا بل ثنتين ان دخلت **قوله** ويتصل بهذا اي بباب
العطف ان العطف متى تعارض له شبهتان اي جهتان تعتبر اقواهما لغة وان تعذرت حلت الشبهة لان القرب لا يقابل
القوة فتعتبر القوة اولا ثم القرب ثانيا نحو الكناية تنصرف الى ما هو المقصود في الكلام اولا لانه اقوى كقوله رأيت ابن زيد
وكلمته تنصرف الكناية الى الابن دون زيد ثم لزم الملك في الاول ثانيا وكما في العصبات تعتبر قوة القرابة اولا ثم القرب ثانيا
مثاله رجل له امرأتان فقال لاحديهما انت طالق ان دخلت الدار لا بل هذه مشيرا الى المرأة الاخرى لا الى دار اخرى انه
اي قوله لا بل هذه يجعل عطفا على الجزاء دون الشرط حتى لو دخلت الاولى الدار طلقتا جميعا ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة
منهما ولهذا الكلام وجوه ثلثة احدها ان يجعل معطوفا على الجزاء وتقديره لا بل هذه طالق ان دخلت انت والثاني ان
يجعل معطوفا على الشرط وتقديره لا بل هذه ان دخلت الدار فانت طالق والثالث ان يجعل معطوفا على الجميع
وتقديره لا بل هذه طالق ان دخلت الدار فيكون طلاقها معلقا بدخولها والكلام لا يحمل على هذا الوجه حالة
الوجه الثاني عند وجود النص فاذا علمت حمل على الوجه الاول والاستدلال لا بغرض المتكلم وصيغة الكلام اما الاستدلال
بالغرض فهو ان كلمة بل تستعمل للتدارك والظاهر ان يقصد الانسان تدارك اعظم الامرين والغلط في الجزاء اهم واعظم
من الغلط في الشرط لانه هو المقصود في مثل هذا الكلام فوجب العمل به للرجحان فيما يرجع الى قصد المتكلم واما الاستدلال
بصيغة الكلام فهو ان العطف على الضمير المرفوع المتصل نادرا كان او حسنا اخرى ان يؤكد بضمير مرفوع منفصل
قبيح وان كان جائزا يقول العرب فعلت انا وزيد وقلما تقول فعلت وزيد بل هو شيء لا يكاد يوجد الا في
ضرورة الشعر قال تعالى اسكن انت وزوجك الجنة فاذا استويت انت ومن معك فلم يعطف على الضمير حتى اكده
بالمنفصل وانما وجب ذلك لان من شرط العطف المجانسة بين المعطوف والمعطوف عليه ليصح العطف فائدته وهو
التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في المعنى ولهذا لا يعطف الاسم على الفعل ولا على العكس ثم الضمير المرفوع
المتصل بمنزلة الجزء من الكلمة الا ترى ان اعراب الفعل يقع بعد هذا الضمير في نحو يضربان ويضربون اذ النون فيهما يدل
على الرفع في يفعل والا ترى ان العرب اسكنوا لام الفعل مع هذا الضمير فعالوا ضربت وضربنا احترازا عن توالي

اربع الحركات واما تحدر عنه في الكلمة الواحدة لا في كلمتين فعرفنا انه بمنزلة حرف من حروف فاذا كان كذلك كان
العطف عليه عطفا على الفعل الظاهر فوجب تاكيده بالمنفصل ليكون عطف الاسم على الاسم ولان الفعل مع الفاعل
بمنزلة شيء واحد لافتقار كل واحد منهما الى الاخر اذ الفعل لا يتصور بدون الفاعل وهو قائم به والفعل لا يتصف بالفاعل
بدون الفعل فكان له في ذاته شبه بالعدم نظرا الى افتقاره الى الفعل الا انه اذا كان قائما بنفسه بان كان مظهرا
او مضمرا منفصلا لا يعتبر بهذا الشبه اعتبارا للحقيقة فاذا كان غير قائم بنفسه بان كان مضمرا مستكنا او بارزا
متصلا تاكد الشبه بالعدم والعطف على المعدوم حقيقة باطل فعلى ما تاكد شبهه بالعدم كان قبيحا فوجب التاكيد
بالمنفصل ليحصل العطف على الموجود من كل وجه وهذا بخلاف العطف على الضمير المنصوب المتصل حيث جاز
من غير موكد كقولك ضربته وزيدا لانه متصل لفظا لا تقديرا لان المفعول فضلة في الكلام فكان منفصلا في التقدير
ولذلك لا يتغير له الكلمة فانك تقول ضربك وضربت فيكون البناء على حاله فلذلك جاز العطف عليه فاما ما نحن فيه فانه
متصل لفظا وتقديرا لما بينا ان الفاعل كجزء الفعل فلذلك لم يحسن العطف عليه واذا ثبت هذا فنقول اذا
عطفت قوله لا ابرحن على الشرط صار عطفا على التاء في قوله ان دخلت وهو ضمير مرفوع متصل من غير موكد بالمنفصل
ولو عطفناه على الجزاء صار عطفا على قوله فانت وهو ضمير مرفوع موكد بالمنفصل منفصل فكان هذا اولى فان
قيل قد يقوم الفاصل فيما مقام الموكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح كما في قولهم سيصل
ما انا ذات تهب وامرأته فقوله امرأته معطوف على الضمير في سيصلى على قراءة من قرأها حمالة بالنصب وجاز ذلك
للفاصل وهو قوله نارا ذات لهب وكذا ولا آباؤنا في قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
ولا آباؤنا معطوف على الضمير في اشركنا للفاصل وهو كلمة لا وكذا ولا آباؤنا في قوله تعالى اءذا كنا ترابا
وآباؤنا معطوف على الضمير في كنا باعتبار الفاصل وهو ترابا الى غيرها من النظاير وههنا قد وجد الفاصل وهو لفظ
الواو وكلمة لا فيقتضي جواز العطف على التاء في قوله دخلت من غير قبح كما جاز على انت واستوى الشبهين في صحة العطف
واذا استويا يرجح العطف على الشرط بالقرب كما في قوله انت طالق ان تركتك لا ابرحن هذه كان معطوفا على الضمير المنصوب
في تركتك لا على قوله انت طالق حتى كان طلاقا الاول معلقا بكل واحد منهما ولا يطلق الثاني حال الاستواء الجهتين
ويرجح الاصح بالقرب **قلنا** اما جعل الفاصل قائما مقام الموكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير
قبح اذا لم يوجد في الكلام معطوف عليه آخر اقوى منه فاما اذا وجد ذلك فالعطف عليه اولى من العطف على الضمير المرفوع
المتصل وفي مسئلتنا قد وجد الاقوى وهو قوله انت لعدم احتياجه في صحة العطف عليه الى الموكد ولا الفاصل فكان اولى
مما يحتاج الى ذلك الا اذا تعذر العطف على الاقوى فحينئذ يصار الى ما دونه في الدرجة كما في قوله انت طالق ان دخلت الدار
لا ابرحن فلان فيتعين العطف على الشرط وان كان ضميرا مرفوعا متصلا لتعذر العطف على الجزاء لاستحالة كونه محلا للطلاق
وقد جاء العطف على الضمير المستكن من غير فصل في قوله، فلنا اذا اقبلت وزهر تهادي، كنعاج الملا تعسفن رملا،
مع الفصل اولى ثم انه ان نوى الوجه الثاني وهو العطف على الشرط صح لانه نوى محتمل كلامه فان دخلت الدار والاول

الواو



الواو طلقت الاولى واحدة ولو دخلت فكذلك ايضا وذلك في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى والحد خلاف الاولى طلقت
الاخرى ايضا في الحكم لانه لا يصدق في صرف الطلاق عن الثانية بدخول الاول لان ذلك باعتبار ظاهر العطف فلا يصح
في ابطاله وانما صدقناه فيما فيه تغليظ عليه دون التخفيف وان نوى الوجه الثالث لم يصح لان قضية العطف بهذا الكلام
التام مقام الاول في الذي يتم به الاول فاذا تعذر ابطال الاول وجب الشركة في ذلك لعينه فلو افردناه بالشرط
والجزاء بطلت الشركة وذلك مما ينافيه العطف الناقص كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع وذكر شمس الائمة ان في
العطف الناقص انما يجعل ما تقدم كالمعاد ضرورة الحاجة الى تصحيح آخر كلامه فان قوله لا ابرحن غير مفهوم المعنى
وهذه الضرورة تندفع بصرفها الى الطلاق او الى الشرط فلا يصار الى غيره من غير ضرورة **قوله** واما اذا استويا
اي اذا استوى الشبهان في صحة العطف وجهته فمثاله ما لو قال لفلان علي الف درهم الا عشرة دراهم
ودينارا كان الدينار معطوفا على العشرة لا على الالف حتى صارت قيمته مستثناة مع العشرة فيلزمه تسعمائة وتسعون
لو قدرنا قيمة الدينار وعشرة اي سبعين لو قدرنا ها عشرة ولو جعلناه معطوفا على الالف لزمه تسعمائة وتسعون درهما
ودينارا وذلك لانه تعارض في عطف الدينار شبهان احدهما عطفه على المستثنى منه وهو الالف كما لو قال علي الف
درهم الا عشرة دراهم ودينارا والاخر عطفه ايضا على المستثنى وهو عشرة لان استثناء الدينار من الدراهم الا الفة صحيح
استحسانا عند ابي حنيفة وابي يوسف كاستثناء العشرة منها الا ترى انه لو قال علي الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا
كان معطوفا على العشرة اذا عبروا وذا صح العطف عليهما ترجح العطف على العشرة بالقرب والجوار وبان فيه العمل بالاصل
وهو براءة الذمة فيصير قيمته مستثناة مع العشرة من الالف قال العبد الضعيف اصلحه الله وهذا على اصل محمد وزفر
ان يكون الدينار معطوفا على الالف لانا ان جعلناه معطوفا على العشرة يصير الدينار مستثنى من الدراهم وذلك غير جائز
عندهما وهو القياس ولما بطل احدى الجهتين تعينت الاخرى للعطف **فان قيل** اذا جعلناه معطوفا على المستثنى منه
يصير العشرة مستثناة من الالف ومن الدينار وذلك عندهما غير جائز ايضا ولما لم يصح العطف على الالف وعلى العشرة
عندهما يجب ان يبطل كما لو قال لفلان علي الف درهم الا عشرة وثوبا **قلنا** لا نسلم عدم صحة عطفه على الالف عندهما
بناء على ما ذكرتم فان محمدا ذكر في الاصل اذا قال له علي الف درهم ومائة دينار الا درهما صح الاستثناء وينصرف
الى الدراهم لانا ان جعلناه استثناء من الدنانير نظرا الى الترجيح باعتبار المعنى دون الصورة وان جعلناه
استثناء من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى فكان جعله من الدراهم اولى ثم قال اذا كان ذلك لا فساد في اعتبار
جعل الاستثناء من نوعه عرفنا ان في مثل هذا ينصرف الاستثناء الى الجنس فصح العطف على الالف **قوله**
واما لكن اعلم ان لكن للاستدراك وهو ما يتقدم واحكام التي قبلها من التوهم نحو قولك ما مات زيد لكن عمرا فلو لم
يتوهم ان عمرا اعرض ايضا فاما ما فطن بمثله كله لكن هذا التوهم والفرق بينه وبين بل وجهين احدهما ان لكن
اخص من بل في الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا وبعد النفي كقولك ما جاءني زيد
بل عمرو ولا تستدرك بلكن الا بعد النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله

لكن

وإن وليها مفرد فهي عاطفة بشرطين أحدهما أن يتقدمها نفي أو نهي نحو ما قام زيد لكن عمرو ولا يقم زيد لكن عمرو والشرط الثاني أن لا تقترن بالواو قاله الفارسي وأكثر النحويين وقال قوم لا تستعمل لكن مع المفرد إلا بالواو ما قام زيد ولكن عمرو على أربعة أقوال أحدها ليونس أن لكن غير عاطفة والواو عاطفة مفردا على مفرد الثاني لابن مالك أن لكن غير عاطفة والواو عاطفة جملة حذف بعضها على جملة صرح بكلها قال والتقدير ولكن قام عمرو ونحو ولكن رسول الله وخاتم النبيين وعلة ذلك أن الواو لا تعطف مفردا على مفرد مخالف له في الإيجاب والسلب بخلاف الجملتين المتعاطفتين فيجوز تخالفهما فيه نحو قام زيد ولم يقم عمرو والثالث لابن عصفور أن لكن عاطفة والواو زائدة لازمة والرابع لابن كيسان أن لكن عاطفة والواو زائدة غير لازمة

مغني اللبيب

وضع للاستدراك بعد النفي وهو في عطف المفرد على المفرد وإن كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك بلكن في الأمر بل أيضا كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يأت فقولك عمرو لم يأت جملة منفية وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف وعمرو في قولك لكن عمرو لم يأت مرفوع بالابتداء ولم يأت خبره وكذا قولك ضربت زيدا لكن لم أضرب عمرا فعمرو منصوب بلم أضرب وليس لحرف العطف فيه حظ كما يكون في قولك ما ضربت زيدا لكن عمرا كذا ذكره الإمام عبد القاهر فتبين بهذا أن قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة والثاني لا يوجب الاستدلال بهذه الكلمة إثبات ما بعده فأما نفي الأول فليس من أحكامها بل يثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فإن موجبها وضعا نفي الأول وإثبات الثاني **توضيحه** أن في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو انتفى مجيء زيد بصريح هذا الكلام لا بكلمة لكن فإنه لو سكت عن قوله لكن عمرو كان الانتفاء ثابتا أيضا وفي قولك جاءني زيد لا عمرو وانتفى مجيء زيد بكلمة بل لا بصريح الكلام فإنه لو سكت عن قوله بل عمرو لا يثبت الانتفاء بل يثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق بينهما **قوله** عند اتساق الكلام أي العطف بها مشروط بأن يكون الكلام متسقا منتظما غير منقطع يعني لكن مع كونه وضع للاستدراك بعد النفي فعند وجود شرطه لكن العطف بطريق الاستدراك بعد النفي لا يلزم العطف بهذا الطريق إنما يستقيم عند اتساق الكلام والمراد من اتساق الكلام انتظامه وذلك بطريقين أحدهما أن يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني أن يكون محل الإثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام أوله كما في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو فإذا فات أحد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستأنفا **مثاله** فوات المعنى الأول رجل قرّ بعبد فأقر به لإنسان فقال المقر له ما كان لي قط لكن لفلان آخر فإن وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو لفلان وإن فصل يرد على المقر الأول لأن هذا الكلام وهو قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل أن يكون نفيا عن نفسه أصلا وعن تحويل إلى آخر فيكون هذا ردًّا للإقرار وهو الظاهر لأنه خرج جوابا له والمقر له منفرد برد الإقرار فيملك رده ويرجع العبد إلى المقر الأول ويحتمل أن يكون نفيا عن نفسه إلى المقر الثاني فيكون تحويلا لا ردا للإقرار ويصير قابلا له مقرًا به لغيره فإذا وصل أي قوله لكنه لفلان به أي بقوله ما كان لي قط كان وصله به بيانا أنه نفاه أي الملك عن نفسه إلى الثاني لا أنه نفاه مطلقا وصار كالمحل نحو منزلة قوله لفلان علي ألف درهم وديعة فيصير قوله علي مجازا للحفظ إذا وصل بالكلام فكذلك هاهنا وإذا فصل أي قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفيا مطلقا أي نفيا عن نفسه أصلا لا نفيا إلى آخر فكان ردا للإقرار وتكذيبا للمقر حملا للكلام على الظاهر فكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر الأول وشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الأول **ومثاله** آخر رجل ادعى دارا في يد رجل أنها له والذي هي في يده يجحد ذلك فأقام المدعي بينة أنها داره فقضى القاضي بها له ثم أقر المقضي له بالدار لفلان وقال ما كانت لي قط لكنها لفلان بكلام متصل فإن صدقه المقر له في الجميع ترد الدار على المقضي عليه لأنهما تصادقا أن الدعوى والبينة والحكم كل ذلك كان باطلا فوجب رد الدار على المقضي عليه وللشيخ اختلاف الملك الأول لأن المقر الأول والثاني والمقر له الآخر اتفقوا على أن العبد ليس للأول لأن الثاني يصدق المقر الأول في النفي وإن كذبه في جهة

والثالث

والثالث أن لا يصدق المقر له الثاني على هذا الوجه فقد حصل الاتفاق على أن لا حق للأول في العبد فلم يستقم رده عليه مع اتفاقهم على خلافه فيرد إلى الثالث لأنه لا منازع له فيه فأما المقضي عليه في هذه المسألة فادعاها ولم يزعم قط أنها ليست له ولكن استحقت عليه بالقضاء فإذا أبطل القضاء بقول المقضي له إنها ما كانت لي قط تمكن المقضي عليه من أخذها بزعمه فلهذا يرد عليه وإن كان المقر له صدقه في الإقرار وكذبه في النفي عن نفسه بأن قال كانت الدار ملكا للمقر إلا أنه وهبها لي بعد القضاء وسلمها إلي أو باعها مني فهي للمقر له ويضمن قيمتها للمقضي عليه وهذا لا يشكل إذا بدأ بالإقرار ثم بالنفي لأن إقراره صح ظاهرا وثبت الاستحقاق للمقر له بتصديقه إياه في قوله هي لفلان فإذا قال بعده ما كانت لي قط فقد أراد إبطال إقراره والرجوع عنه وكذبه المقر له في ذلك فلم يبطل حقه وأما إذا بدأ بالنفي بأن قال ما كانت لي قط لكنها لفلان بكلام موصول فكذلك عندنا وعند زفر الدار ترد على المقضي عليه لأن قوله ما كان لي قط كاف في نقض القضاء لو اقتصر عليه وقوله لكنها لفلان كلام مبتدأ مقطوع عما قبله لأنه ليس بيانا مغيرا ليتوقف أول الكلام عليه ويصير الكل واحدا فيكون إقرارا بالملك للغير بعدما استحق ملكه وعاد إلى المقضي عليه فلا يصح هذا الإقرار وإن صدقه المقر له كما لو فصل الإقرار عن النفي ولكنا نقول لتراخي كلامه منافاة أوله لأن الأول نفي والآخر إثبات متى ذكر مقرونا بالنفي متصلا به لا ينقطع عنه ولا يحكم لأول الكلام بشيء قبل آخره ألا ترى أن كلمة الشهادة يكون إقرارا بالتوحيد باعتبار آخره ولا فرق فإن ذلك كلام مشتمل على النفي والإثبات كما أن هذا الكلام مشتمل على النفي والإثبات فيعتبر أول ما صار به إثبات الملك للمقر له عند اتصال الآخر بأوله كما في كلمة الشهادة ويكون قوله ما كانت لي قط باتصال الإثبات به نفيا للملك عن نفسه بإثباته للثاني وذلك محتمل بأن يملكه بعد القضاء فيجعل عليه في حق المقر له ولهذا قالوا إنما يصح هذا الإقرار إذا غاب عن مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تصديقه في حق المقر له فأما إذا قال ذلك في مجلس القاضي فقد علم القاضي بكذبه لأنه علم أنه لم يجر بينهما هبة وقبض ولا بيع والكذب لا حكم له فلا يصح إقراره في هذه الصورة ولأن اتصال النفي عن نفسه بالإثبات لغيره إنما يذكر لتأكيد الإثبات عرفا وما ذكر تأكيدا للشيء كان حكمه حكم ذلك الشيء ولا يكون له حكم في نفسه قصدا ومن حسن المعنى كأنه قال هذه الدار لفلان وسكت ولأن النفي لما كان لتأكيد الإقرار كان متأخرا عن الإقرار معنى لأن التأكيد أبدا يكون بعد المؤكد ولأن المقر قصد تصحيح إقراره ولا يصح في هذه الصورة إلا بجعل الإقرار مقدما والكلام يحتمل التقديم والتأخير دون الإلغاء فوجب القول به بشرط أن يكون موصولا **قوله** إلا أنه أي لكن بالإسناد أي بإسناد نفي الملك إلى ما قبل القضاء فإن قوله ما كانت لي قط يتناول الأزمنة السابقة على القضاء صار شاهدا على المقر له لأن حق المقر له قد تعلق بالعين بقوله لكنها لفلان وهو بالإسناد يبطل هذا الحق لأن قوله ما كانت لي قط يتضمن بطلان القضاء وفي بطلانه بطلان حق المقر له لأنه يثبت بناء على صحة الإقرار الذي هو مبني على صحة القضاء فصار شاهدا عليه من هذا الوجه فلم تصح شهادته عند تكذيب المقر له لأنه رجوع عما أقر به للغير ويتضح هذا بفصل تقديم الإقرار على النفي بأن قال هي لفلان ولم تكن لي قط فإن النفي فيه شهادة على المقر له ببطلان حقه الثابت بالإقرار السابق فكذلك في فصل تأخير الإقرار لأن الكلام باتصال النفي بالإثبات صار كشيء واحد فصار تقدم الإقرار وتأخره سواء ثم إنه وإن لم يصدق في حق المقر له فهو مصدق في حق نفسه وظاهر كلامه إقرار ببطلان القضاء

وملوحوقا فصار به مقرا بالدار للمقر عليه فيضمن له قيمتها قال الشيخ في شرح الجامع وهذا على قول من يرى
ضمان العقار بالغصب فيصير بالغصب ايضا فاما عند ابي حنيفة وابي يوسف فلا وذكر في شرح الجامع لابي الليث
ان هذا قولهم جميعا لان العقار يضمن بالقول مثل سوم البيع والرهن والبيع الفاسد والرجوع عن الشهادة
فكذا هاهنا وذكر شمس الاسلام انه بالاقرار لغيره صار متلفا للدار والدار يضمن بالاتلاف عند الكل كما يضمن بالشهادة
الباطلة واعلم ان هذه المسائل اعني قول المقر له بالعبد ما كان لي قط لكنه لفلان وقول مدعي الدار ما كانت
لي قط لكنها لفلان ليست من نظائر هذا الباب في الحقيقة لان لكن المشددة ليست من حروف العطف بل هي من حروف
الناصبة وانما العاطفة هي المخففة الا انهما لما اشتركا في الاستدراك واستويا في الحكم اورد الشيخ هذه
المسائل في هذا الفصل ومثاله ... وات المعنى الثاني انه تزوج بلا اذن وهو ظاهر قوله وفي قول المقر
لك علي كذا من المسلم الى العاقد التي قبلها في ان الاستدراك فيهما صرف الى الجهة حتى صح ولم ينصرف الى اصل الاقرار
وفي هلك المسلم صرف الى اصل النكاح ولم ينصرف الى الجهة وهي نفي المائة واثبات الخمسين كما في قوله لا اجيز
النكاح الا بزيادة خمسين وذلك لانه في ملك المسلم قد صرح برد النكاح بقوله لا اجيز النكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة
وفي مسئلة الاقرار لم يصرح برد اصل الاقرار وهو الالف بل قال لا وانه يصلح رد الجهة ورد الاصل فاذا وصل به
قوله ولكنه غصب علم انه نفي السبب لا اصل المال وانه قد صدقه في الاقرار باصل المال ولا تفاوت في الحكم بين السببين
والاسباب مطلوبة للاحكام فعند عدم التفاوت تم تصديقه له فيما اقر به فيلزمه المال وهذا بخلاف ما اذا شهد
احد الشاهدين بان الالف عليه بسبب الغصب وشهد الاخر بان الالف عليه بسبب القرض حيث لا يقبل وان اتفقا في اصل
المال لان المدعي يصير مكذبا احد الشاهدين في بعض ما شهد به وذلك يبطل الشهادة فاما تكذيب المقر له للمقر
في بعض ما اقر به فلا يوجب بطلان الاقرار فافترقا وقوله الكلام متسق اي كلام المقر له مع كلام المقر متوافقان
لا متنافيان لانهما توافقا في اصل الواجب وان اختلفا في السبب قوله اما او فاعلم ان كلمة او تدخل
بين اسمين او اكثر كقولك جاءني زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان اقتلوا انفسكم
او اخرجوا من دياركم وكقولك كل السمك واشرب اللبن فتتناول احد المذكورين هذا موجب هذه الكلمة باعتبار اصل
الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخرج عن هذا المعنى فعرفنا انه وضعت له قال تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة والواجب احد الاشياء الثلاثة حتى لو كفر بالانواع كلها كان مؤديا
باحد الانواع لا بالجميع كما قال البعض وكذلك في قوله ففدية من صيام او صدقة او نسك فالواجب احدها وكذا الجائي
في قولك جاءني زيد او عمرو واحدهما لا كلاهما قوله ولم يوضع للشك نفي لما ذكره القاضي في التقويم ان كلمة او عند
مشايخنا للتخيير في الاثبات وللنفي في النفي والصحيح عندنا ان كلمة او كلمة تشكيك فاذا قلت (الامام ابو زيد) رأيت احدا او
زيدا لا تكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤية كل واحد منهما على سبيل الشك فانك اذا قلت رأيت احدهما
ولكنك شككت في تعيين فكذلك منهما انك شككت في احدهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون الا انها اذا استعملت في الايجاب
والاوامر

والاوامر والنواهي لم توجب شكا لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبارات فاما الانشاءات
فلا تصور فيها شك لا التباس لانها لاثبات حكم ابتداء وما ذكر القاضي مذهب عامة النحاة وخالفهم الشيخ وشمس الائمة
في ذلك فقالا ان هذه الكلمة ليست للتشكيك لان الشك ليس بمعنى يقصد في الكلام وضعا اي ليس بمقصود في المخاطبات
بحيث توضع كلمة توجب تشكيك السامع في معنى الكلام ولقائل ان يقول ليس المراد من كونها للتشكيك انها توجب
تشكيك السامع بل المراد ان الشك واقع للمتكلم في مجيء زيد او عمرو وقد اخبر بقوله جاءني زيد او عمرو عما وقع عنده من الشك
لا ان تشكيك السامع مقصود وليس معناه ان الشك بعينه معنى يوضع له اللفظ لان لفظ الشك قد وضع لمعناه بل
المعنى ما ذكرنا وذلك لان موضوع الكلام افهام السامع لا تشكيكه فلا يكون الشك مقصودا فلا يكون هذه الكلمة موضوعة
لذلك بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير عين كما قلنا الا انها في الاخبارات تفضي الى الشك باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن
مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما عينا لا منكرا اذ لا تصور لوجود الفعل من غير
العين وباضافة الفعل الى احدهما غير عين لا يتحول الفعل من العين الى النكرة بل يبقى مضافا الى المعين كما وجد ولكن جهل
السامع فوقع الشك في الذي وجد منه فعل المجيء فتبين ان التشكيك انما يثبت كما ذكرنا فيما يكون الكلام خبرا لا مقصودا
بحرف او كالهبة وضعت لافادة ملك الرقبة للموهوب له ثم اذا اضيفت الى الدين يكون اسقاطا حكما واقعا لا مقصودا
بالهبة الا ترى انها اذا استعملت في الانشاء لا تؤدي معنى الشك اصلا مع انها حقيقة فيه لا محالة ... الحقيقة
لا تخرج عن موضوعه الاصلي فتبين انها لم توضع للتشكيك وكذا التخيير يثبت بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في
الابتداء كقولك اضرب زيدا او عمرا انما تناول احدهما غير عين والامر للايجاب ولا تصور للايجاب وايقاع الفعل
بغير العين فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الايجاب ولهذا لو اختار احدهما فقد لا يصح لانه لا فرق في ذلك بينهما في حق
الفعل وكذا اذا استعملت في الانشاء كقوله هذا حر او هذا ويؤيد قول الشيخ ما ذكر في المفصل بان او واما
بلا انهما لتعليق الحكم باحد المذكورين الا ان او واما يقعان في الخبر والامر والاستفهام وام لا تقع الا في الاستفهام الا
اذا كانت منقطعة الى اخره وما ذكره ابو علي الفارسي في الايضاح ان او لاحد الشيئين او الاشياء في الخبر وغيره تقول في الخبر
كل السمك او اشرب اللبن اي فعل احدهما ولا تجمع بينهما وما ذكر عبد القاهر ان او لاحد الشيئين او الاشياء بيان ذلك
انك تقول جاءني زيد او عمرو فيكون المعنى على انك اثبت المجيء لاحدهما لا بعينه هذا اصله ثم ان كان الكلام خبرا كانت او
للشك كما ذكرت وان كان امرا كان للتخيير كقولك اضرب زيدا او عمرا اي افعل احد الامرين بان تضرب احدهما ثم خيرته في ذلك فانما
ذكر كان مطلقا وما ذكره ايضا في المقتصد ان او له ثلاثة اوجه احدها الشك نحو قولك ضربت زيدا او عمرا اردت
ان تخبر بضربك زيدا فاعترضك شك صورت لو ان يكون ضربت عمرا فاثبت او وعطفت عمرا على زيد فصار كلامك مفيدا
انك ضربت واحدا من زيد وعمرو بعينه والوجه الثاني التخيير كقولك اضرب زيدا او عمرا فقد امرته بضرب احدهما بغير
عينه ولم يجز ان يضربهما معا فليس في هذا شك وانما هو يحمل الامر على الاخر اذا قال اضرب زيدا او عمرا لم يكن
هناك شيء موجود وقد شك كما يكون في الخبر والوجه الثالث للاباحة نحو قولهم جالس الحسن او ابن سيرين فهذا يشبه التخيير
من وجه

سواء ان جالس احدهما كان مطيعًا وفيما دقم مراحرى وسواء ان جالسهما معًا كان خايرا ولو قلت اضرب زيدا
او عمرا فضربهما جميعا لم يجز قال ولما كان لاحد الشيئين او الاشياء في جميع ما ذكرنا قالوا زيد او عمرو
قام ولم يقولوا قاما لان المعنى احدهما قام فان قيل اول هذا الكلام يؤيد المذهب الاول وكذا ما ذكر في
المفصل وتقالع او واما في الخبر انهما للتخيير والاباحة وما ذكر في المصباح او في الخبر للشك وفي الامر للتخيير وهو
الامتناع عن الجمع او للاباحة وهي تجويز الجمع وفي الاستفهام لاحدهما يذكر لا على التعيين قلنا هذا منهم تسامح
في العبارة وبيان لمواضع الاستعمال تقسيم بحسب العوارض والتحقيق ما ذكرناه ورايت في كتاب بيان حقايق
الحروف ان معنى او اثبات احد الشيئين او الاشياء منهما مع افراده عن غيره في المعنى فلا توهمن انها من حروف العطف
بمنزلة الواو وفي انها لا ترتب لان الواو للجمع او للافراد وهي تجي على ستة اوجه ابهام احد الشيئين او الاشياء في
الشك والتخيير والاباحة والتفصيل ومعنى الافراد فقط وبمعنى الا ان والاصل في الجميع هو الاول فقط لرجوعها في
الجميع اليه اذا لم يمكن في الكلام ما يوجب زيادة عليه قوله وعلى هذا اي على انها تتناول احد المذكورين قلنا
في قوله هذا حر او هذا ومن طالق او هذه انه بمنزلة قوله احدكما حر او احدكما طالق وهذا الكلام اي قوله هذا
حر او هذا وقوله احدكما حر انشاء يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا لانه في وضع الاصل خبر كقولك للرجلين احدكما عالم
الا ان الاخبار يقتضي تقدم المخبر عنه على ما علم وضعه فاقتضى الاخبار عن الحرية وجود الحرية سابقا على ليصح الاخبار
عنها فاذا لم تكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كانه قال انشئ الحرية احترازا عن الالغاء والكذب او
جعلنا الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له لان اثباتها في ولايته فصار انشاء شرعا وعرفا
اخبارا حقيقة ولهذا اذا جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر يجعل اخبارا حتى لا يعتق العبد لانه امكن العمل بموضوعه
الاصلي وهو الاخبار دون الانشاء يحتمل الخبر اوجب التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار العتق في
ايهما شاء بان يبين العتق في احدهما كما كان للمامور في قوله اضرب زيدا او عمرا ان يختار الضرب في ايهما ومن حيث انه
خبر يوجب البيان اي الاظهار لا التخيير كما لو اعتق احدهما عينا ثم نسيه فاخبر ان احدهما حر لا يكون له ان يبين العتق في ايهما
شاء بل وجب عليه ان يتبين العتق في الذي وقع فيه اذا ذكر بما اذا ثبت العتق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث
ان الايجاب للاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه ما اوجب الا في النكرة والنكرة ضد المعرفة فلا يعلم اثباته في
غيرها اوجبه كما اذا اوقع في سائر لا يمكن ايقاعه في مرتع والعتق انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من
هذا الوجه ولهذا يشترط له اهلية الانشاء وصلاحية المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين فتبين العتق في الميت لا يصح
ومن حيث ان الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا لان هذا هو الذي اخبرت بحريته اوجب ان الذي اوقع العتق
معروف من وجه لانه لا يعدوهما معين كان العتق واقعا فيه فكان البيان اظهارا ولهذا يجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه
لما اجبر عليه واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عملنا بهما في الاحكام فاعتبر جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار
في غير موضع التهمة فاما اذا طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بهن فتزوج خامسة او اخت احداهن ثم بين الطلاق في
احد المذكورين

في اخت المتزوجة جاز له نكاح الخامسة ولو كان دخل بهن لا يجوز نكاح الخامسة والاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة
الا يرى انه لا يتمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال ولو قال لامراتيه احدكما طالق فماتت احداهما قبل البيان تعينت الباقية
للطلاق لزوال المزاحمة بخروج الميتة عن محلية الطلاق فان قال عنيت الميتة حين تكلمت صدق في حق بطلان ميراثها منها
ولا يصدق في ابطال الطلاق لان الطلاق تعين فيها شرعا فلا يمكن صرف الطلاق عنها بقوله ولو كانت تحته حرة وامة قد
دخل بهما فقال احدكما طالق ثنتين ثم اعتقت الامة ثم مرض الزوج وبين الطلاق في المعتقة فانها تحرم حرمة غليظة ويصير الزوج
فارا حتى ترث هي فاعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في حق الارث لمكان التهمة لان حقها معلق بماله في مرضه فهو
بالبيان يريد ابطال حقها ولو قال لعبديه قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة احدكما حر ثم مرض وعين العتق في اكثر القيمة
صح ويعتق من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان
بمنزلة المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة بخلاف مسئلة الفرار لتحقق التهمة هناك فاعتبر انشاء وعلى هذا فقس المسائل
في الزيادات قوله ولهذا اي ولان او يتناول احد المذكورين قلنا اذا قال وكلت هذا او هذا ببيع هذا العبد صح
التوكيل ولم يشترط اجتماعهما على البيع بخلاف ما لو قال هذا وهذا واذا باع احدهما نفذ البيع ولم يكن للآخر بعده ولكن ان بيعه
وان عاد الى ملك موكله وقبل البيع يباح لكل واحد منهما ان يبيعه وفي القياس لا يجوز بجهالة من وكل ببيعه ووجه الاستحسان
ان هذه جهالة مستدركة فيتحمل فيما هو مبني على التوسع وكذلك اذا قال بع هذا او هذا يصح التوكيل استحسانا ايضا ولم
يحمل على القياس والاستحسان في هذه المسئلة الاصل كما في المسئلة الاول وفرق بعضهم فقال الجهالة فيما تناوله
الوكالة بالبيع دون الجهالة فيمن هو وكيل بالبيع كما في الاقرار جهالة المقر به لا تمنع صحة الاقرار وجهالة المقر له تمنع ذلك والاصح
ان في الفصلين قياسا واستحسانا ووجه القياس ان التوكيل بالبيع معتبر بايجاب البيع وايجاب البيع في احدهما بغير عينه
لا يصح للجهالة فكذا التوكيل ووجه الاستحسان ان مبنى الوكالة على التوسع لانه لا يتعلق اللزوم بنفسها وهذه جهالة
مستدركة لا تفضي الى المنازعة فلا تمنع صحة التوكيل توضيحه ان الموكل قد يحتاج الى هذا لانه لا يدري اي العبدين
تروج فيوكل ببيع احدهما توسعة للامر عليه وتحصيلا للمقصود نفسه في الثمن قوله والتخيير لا يمنع الامتثال فينبغي ان
لا يصح التوكيل فقال هذا الامر يوجب التخيير وهو غير مانع عن الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كما في قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين قوله وفيما معطوف على قلنا الاول اي ولان او لاحد الشيئين قلنا كذا وقلنا ايضا اذا
دخلت او في المبيع بان قال بعت منك هذا الثوب او هذا بعشرة او في الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة
او بعشرين فقال قبلت او في المستاجر بان قال اجرت العبد او هذا الدابة او في الاجرة بان قال اجرت هذا العبد اليوم
بدرهم او بدرهمين فسد العقد في الفصول الاربعة لان كلمة او اوجبت التخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فبقي المعقود عليه
او المعقود به مجهولا جهالة مؤدية الى المنازعة وهي مفسدة للعقد الا ان يكون من له الخيار معلوما في اشتراء او بيع بان قال
بعت هذا او هذا على انك بالخيار تاخذ ايهما شئت فحينئذ صح العقد استحسانا وقال زفر والشافعي لا يجوز وهو القياس
لان المبيع احد الثوبين او الاثواب وانه مجهول متفاوت فيمنع صحة العقد كما اذا لم يكن من له الخيار معلوما وكما لو اشترى احد

اصد الاثواب الاربعه على ان ما شا ايهما شا، ووجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعين له الخيار لا تفضي الى
المنازعة لان جعل له الخيار فيستبد بالتعيين فلا يمنع جواز العقد بهذا الاعتبار ولكن بقي في هذا العقد معنى الخطر لتردد
عاقبته اذ يحتمل كل واحد من الثوبين ان يستقر العقد فيه وان لا يستقر والخطر مفسد كالشرط فلما احتمل الشرط في الثلاثة
الايام في المحل الواحد دفعا للحاجة تحمل الخطر ههنا ايضا في الثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان لان الحاجة متحققة ههنا ايضا
لانه يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتريه لاجله ولا يمكنه من الحمل اليه الا بالبيع وكان في معنى ما ورد به الشرع
ولما تحمل في الشرط الكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه غالبا لم يتحمل ههنا ايضا في الكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه
اذ الثلاثة تشتمل على الكل الاوسط وجيد ورديء فيقتصر الزيادة لغوا وشفق فان قيل في البيع بشرط الخيار
المعلق هو الحكم دون العقد وههنا المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الالحاق قلنا نعم ولكن الحكم ثم
غير ثابت اصلا وههنا الحكم ثابت في احدهما لكن مع هذا الحكم بالتي شرط الخيار اكثر وفي حق العقد بانه شرط ههنا اكثر
فاستويا في جواز الالحاق والاعتبار لما جاز خيار الشرط فيما في اكثر من ثلاثة ايام بعد ان كانت المدة معلومة ينبغي ان
يجوز خيار التعيين في اكثر من ثلاثة ايضا لانا نقول انما جوز خيار الشرط في اكثر من ثلاثة بالاثر على خلاف معقول المعنى
فلا يمكن الالحاق به وقوله الا ان يكون الخيار معلوما يشير بعمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل واحد من المتبايعين وهو
اختيار الشيخ ابي الحسن وبعض المتأخرين من مشايخنا لانه لما ثبت في جانب المشتري باعتبار الحاجة والشرط يثبت في جانب
البايع ايضا اعتبارا لها وذكر في المجرد انه لا يجوز في حق البايع لان الجواز في حق المشتري ثبت لدفع الحاجة وهو اختيار
من هو الارفق بحضرة من يقع الشراء له ولا حاجة الى ذلك في جانب البايع لان المبيع كان معه قبل البيع وتبين بما ذكرنا
ان الاستثناء راجع الى الفصل المبيع دون الثمن حتى لو كان خيار التعيين معلوما في فصل الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب
بعشرة دراهم او بدنانير على ان اخذ منك ايهما شئت او على يوم دين ايهما شئت لا يصح لان جواز هذا البيع بالحاجة فاشترط الخيار
وذلك انما يثبت في المبيع دون الثمن ولان الحاجة التي في الثمن ليست مثل الحاجة في المبيع فرد الى القياس وكذا الحكم الاجرة في عقد
الاجارة فاما المستأجر فهو مثل المبيع في خيار التعيين لان خيار الشرط وخيار الرؤية والعيب يجري فيه فيجري خيار التعيين
ايضا وذكر في الفصل السادس من اجارات المحيط الاصل ان الاجارة اذا وقعت على احد شيئين وسمى لكل واحد
اجرا معلوما بان قال اجرتك هذه الدار بخمسة او هذه الاخرى بعشرة او كان هذا القول في حانوتين او عبدين او
مسافتين مختلفين نحو ان يقول الى واسط بكذا او الى الكوفة بكذا فذلك جائز عند علمائنا وكذا اذا خيره بين ثلاثة اشيا
وان ذكر اربعة اشيا لم يجز وكذا هذا في انواع الصنع والخياطة اذا ذكرت ثلاثة اشيا جاز وان زاد عليها لم يجز اعتبارا
بالبيع الا ان فرق ما بين الاجارة والبيع ان الاجارة يصح من غير شرط الخيار حتى ان من باع احد العبدين لا يجوز الا بشرط
الخيار واجارة احد الشيئين يجوز من غير شرط الخيار قوله وقال ابو يوسف ومحمد اذا تزوج امراة على الف حالة او على الفين
الى سنة او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها على الف او الفين او على الف حالة او الفين بسنة لا حكم مهر المثل في هذه المسائل
عندهما بحال بل يثبت الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا بان يكون المالان مختلفين وصفا كما في الالف الحالة والالفين المؤجلة

اذ كل

اذ كل واحد من المالين انقص من الاخر من وجه وازيد من وجه او جنسا كما في الدراهم والدنانير فيعطي اي المهرين
شا، لان موجب هذه الكلمة التخيير وقد امكن العمل به فوجب القول به وان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين
والالف الحالة والالف المؤجلة اذ لا فايدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لزم الاقل لان تسمية المال في
النكاح ينفصل عن العقد بدليل انه لا يتوقف العقد على ما ذكره فكان بمنزلة التزام المال بغير عقد مع صحة العقد المتيقن
وهو معنى قوله اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال ابتداء اي صار كانه اقر لانسان بالف او الفين او اوصى لفلان بالف او
الفين ولان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه والتخيير بين الالف والالفين لا يمنع صحة العقد وكان قياس الطلاق بمال
والعتق بمال وهناك اذا سمى الالف والالفين يجب العدد المتيقن به فكذا ههنا ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب
نكاح لا تسمية فيه وما التخيير لا ينعدم التسمية كذا في المبسوط وفوايد صاحب تحفة الفقهاء رحمه الله تعالى قال ابو حنيفة في
هذه المسائل اي مع ان الخيار للمراة اذا كان مهر مثلها الفين او اكثر مما لا يمكن استعمال هذا الكلام في جهته اي تفسيره هذا الذي
اول بيانه لانه هو المحل وكان الخيار له بكل حال قوله قال ابو حنيفة يصار الى مهر المثل اي يحكم مهر المثل في هذه
المسائل كلها لانه هو الواجب الاصلي في النكاح كالقيمة في باب البيع واجر المثل في الاجارة وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية
معلومة قطعا فلم يوجد فوجب المصير اليه فان قيل ان الخلاف في النكاح الصحيح ما موجبه وموجب المسمى فوجب المصير
اليه ما امكن وقد وجد في مسالة الالف والالفين تسميتان احديهما لا شك فيها والاخرى فيها شك فيثبت التي لا شك فيها
فلا يجب مهر المثل قلنا النكاح لا يصح بمهر المثل صار هو الواجب الاصلي لان النكاح صحيح قبل التسمية فكانت التسمية زيادة
لا يحتمل لحمل اجر المثل في الاجارة الفاسدة فلا يجب العدول عنه بالشك كذا في الاسرار فصار الاصل عندهما ان
الموجب الاصلي في النكاح هو المسمى ولا يمكن المصير الى مهر المثل الا اذا فسدت التسمية من كل وجه وابو حنيفة يقول
لما كان مهر المثل واجبا بنفس العقد كان هو الاصل فلا يعدل الى المسمى حين صحت التسمية ولم يسلم عنه
ابي حنيفة في مسائل الجامع وهي مسالة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر مثلها الف درهم او اكثر فالخيار للمراة لان
سا صدقها الالف الحالة وان شا ثبت كان لها الالفان الى سنة لانها التي عينت احد وجهي الحط اما العقد واما
الاجل والمقاصد في ذلك مختلفة فوجب التخيير وان كان مهر مثلها اقل من الف درهم كان الخيار للزوج ويعطيها ايهما
شا لان مهر المثل هو الحكم وقد التزم الزوج احد وجهين من الزيادة اما الزيادة الى الف درهم لكن بصفة الاجل
واما الف درهم من غير اجل وهما مختلفان فيختار ايهما شا كذا في شرح الجامع للمصنف قوله وعلى هذا
قلنا اي على ان يتناول احد المذكورات يوجب التخيير موضع الانشا قلنا في كفارة اليمين الموجبة بقوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين الاية وكفارة الحلق الواجبة بقوله ففدية من صيام الاية وجزاء الصيد الثابت بقوله فجزاء مثل ما
قتل من النعم الاية ان الواجب فيها وفي امثالها واحد من الجملة غير عين والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا
فيتعين في ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا مخيرا وذهبت شرذمة من الفقهاء العراقيين والمعتزلة
الى ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها ثم انه اذا اتى بالكل كان الواجب واحدا منها

اخيتا ونوها

من له بحر

المحر من الالف الالفين لانتفع تصحيح العقد

في الكفارة

عند الجمهور وهو الذي كان اعلاها قيمة ولو ترك الكل كان معاقبا على واحد منها وهو الذي كان ادناها قيمة لان الفرض
يسقط بالادنى واختلف المتكلمون في ذلك فعامتهم وافقونا فيه وكان الخلاف بيننا وبينهم لفظيا لا معنويا كما
قال ابو الحسين البصري انهم يعنون بوجوب الجميع انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به ولا يلزم اختيار
اي واحد كان وهذا بعينه مذهب الفقهاء وقال بعضهم انه اذا اتى بالجميع يثاب ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك الكل
يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا كان الخلاف معنويا قال صاحب الميزان وهذه المسئلة بيننا وبين المعتزلة فرع مسئلة
اخرى وهو ان التكليف يبتنى على حقيقة العلم عندهم دون السبب الموصل اليه واي واحد من الاشياء عين تكليف بما لا
علم للمكلف به لان الواجب مجهول حالة التكليف فيكون تكليف ما ليس في الوسع وعندنا التكليف يبتنى على سبب العلم لا
على حقيقته كما يبتنى على سبب القدرة لا على حقيقتها وسبب العلم قائم وهو الاختيار فلا يكون تكليف العاجز تمسكوا
في ذلك بان ايجاب احد الاشياء اما ان يكون موجبا ثبوت الحكم في واحد منها عينا او في واحد غير عين او في الكل على
سبيل الجمع او على سبيل البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف النص وللاجماع كيف والتخيير ثابت فيهما ولا للثاني
لانه تكليف بما هو غير معلوم للمكلف وقت التكليف والتكليف باتيان المجهول تكليف ما ليس في الوسع وهو باطل
فيتعين القول بوجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية مثل الجهاد وصلوة
الجنازة تجب على الكل بطريق البدل حتى اذا قام به البعض سقط عن الباقين ولعامة العلماء ان الامر باحد الاشياء
صحيح حتى لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون الامر بواحد منها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل البدل
لانه لو ترك الكل لا يأثم الا اثم الواحد ولو اتى بالكل لا يثاب ثواب الواجب الا على الواحد وذلك يدل على ان الواجب بعض من
باحد الاشياء غير عين وهو جائز عقلا فان السيد اذا قال لعبده اوجبت عليك خياطة هذا الثوب او بناء هذا الحائط
في هذا اليوم ايهما فعلت اكتفيت واثبتك به وان تركتهما عاقبتك ولست اوجب الجمع وانما اوجب احدهما لا بعينه اي واحد اردت
كان هذا كلاما معقولا ولا يلزم منه ايجاب الجمع ولا التخيير بنقيضه فكذا اذا ورد الشرع به وليس هذا تكليف ما ليس في
الوسع لقيام سبب حصول العلم بالواجب عينا باختيار المكلف وشروعه في الفعل وذلك كاف لصحة التكليف قوله ما وجب
التخيير على احتمال الاباحة الحق الناس كلهم او على وجهين احدهما ان يثبت على وجه لا يجوز الجمع بين الكل كقولك اضرب زيدا
او عمرا كان له ان يضرب احدهما ولا يجوز له الجمع لان الاصل فيه الحظر وانما ثبت الاباحة بعارض الامر وانه يتناول واحدا من
الجملة فيقتصر عليه والثاني ان يثبت على وجه يجوز الجمع بين الكل كقولك جالس الفقهاء او المحدثين كان له ان يجالس اي فريق
شاء وان يجالس الفريقين جميعا لان اباحة مجالستهم ومجالسة غيرهم قد كانت ثابتة قبل الامر فبالامر اقتصرت على المذكورين وصار
معنى الكلام اقتصر على مجالسة هؤلاء ولا تجالس غيرهم ثم ان كان الامر للاباحة كما في النظير المذكور يحصل الامتثال بالجميع
كما يحصل بالواحد لان المقصود وهو الاقتصار حاصل بالجميع كما هو حاصل بالواحد وان كان للوجوب كان الامتثال
بالواحد لا غير وان اتى بالجميع لان الامر لم يتناول الا واحدا من الجملة ولكن لا يحرم عليه الاتيان بالجميع لان الاباحة كانت ثابتة
قبل الامر فيبقى على ما كانت قوله القسم الاول قول الرجل لآخر طلق من نسائي فلانة او فلانة او اعتق من عبيدي
فلانا

فلانا او فلانا او بع منهم فلانا وقول المرأة الطالبة للنكاح من اهل الكفو بين لوليها زوجني فلانا او فلانا ثبت
التخيير في هذه الصور ولا يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت محظورة على المأمور قبل الامر ومن القسم الثاني
خصال الكفارة وجزاء الصيد وصدقة الفطر فيثبت التخيير فيها على وجه يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت مباحة قبل
الامر فبقيت على الاباحة فاتضح بما ذكرنا معنى قوله واوجب التخيير على احتمال الاباحة وظهر انه احتراز عن القسم الاول
قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اي يحاربون اولياء الله ورسوله والمؤمنين اذا استحكمت بصفة كل واحد
من المحاربين فعل صاحبه الى نفسه وفي الخبر الالهي من عادى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة او ذكر اسم الله للتبرك وتشريف
الرسول كما في قوله فان لله خمسه والمراد محاربة رسول الله ومحاربة المؤمنين في حكم محاربته ويسعون في الارض
فسادا اي مفسدين او لان سعيهم لما كان على طريق الفساد نزل منزلة ويفسدون فانتصب فسادا على المعنى ويجوز
ان يكون مفعولا له اي للفساد والسعي هو المشي بسرعة واستعير في الكسب والتصرف لانه يحصل بهما غالبا والمراد
بالآية قطاع الطريق عند عامة اهل التفسير ان يقتلوا او يصلبوا ذهب الحسن والنخعي وسعيد بن المسيب ومالك الى
ان الامام بالخيار في العقوبات المذكورة في حق كل قاطع طريق كذا في الكشاف والمبسوط واشير في شرح التأويلات
الى انه بالخيار بين القتل والصلب والقطع في كل نوع من انواع قطاع الطريق عندهم لكن لا يجوز الاقتصار على النفي
لان من اثبت التخيير لم يجعل النفي جزاء على حدة بل جعل كلمة او في قوله او ينفوا على الواو والنفي على القعود وكان معناه
وينفوا من الارض بالقتل والصلب والقطع او كلمة او للتخيير بحقيقتها فيجب العمل بها الى ان يقوم دليل المجاز ولان
قطع الطريق في ذاته جناية واحدة وهذه الاجزية ذكرت بمقابلتها فيصلح كل واحد جزاء له فيثبت التخيير كما في كفارة
اليمين ولكنا نقول لا يمكن القول بالتخيير ههنا لان الجزاء على حسب الجناية يزداد بزيادتها وينتقص
بنقصانها قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فبعيد ان تقابل اغلظ الجناية باخف الانواع وعند خفتها
باغلظ الانواع ثم ان الامة اجمعت على ان القاتل اذا اخذ المال لا يجازى بالنفي وحده وان كان ظاهر نص
التخيير بين الاجزية الاربعة في الكل فدل انه لا يمكن العمل بظاهر التخيير كذا في شرح التأويلات ثم المحاربة انواع
كل نوع منها معلوم من تخويف او اخذ مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع تتفاوت في
صفة الجناية والمذكور اجزية متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية
على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على
البعض كما قال لمن سأل عن حدود الكبائر من جلد مائة او ثمانين او الرجم او القطع يفهم منه التقسيم والتفصيل
لا التخيير فكذا هنا ويتبين ان معنى النص ان جزاء المحاربين لا يخرج عن هذه الانواع اما ان يقتلوا ان
افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين الاخذ والقتل او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان افردوا
الاخذ قطع اليد لاخذ المال والرجل لاخافة السبيل او لتغلظ الجناية بالمجاهرة او ينفوا من الارض بالحبس ان افردوا
الاخافة وذكر الشيخ ابو منصور في هذه الآية ان الاصل فيه ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزية المختلفة الاسباب يراد

بها الترتيب كما هي هذه الاية والاولى للتخيير كما في كفارة اليمين وقد ورد بيانه اي بيان الحد المذكور على هذا المثال

وهو التقسيم على احوال الجناية في حديث جبريل عليه السلام وهو ما روى محمد عن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح

عن ابن عباس رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا بردة وفي الروايات ابا برزة هلال بن عويمر الاسلمي

وهو الاصح على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام

بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن

جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي

ففي هذا الخبر نص على ان كلمة او ههنا للتفصيل دون التخيير فان **قيل** في هذا الحديث انهم قطعوا على اناس

يريدون الاسلام وبنفس الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج الكافر عن كونه حربيا وقد ثبت بالدليل ان من قطع على حربي

طريقا لا يجب عليه الحد وان كان مستامنا **قلنا** قد قيل انهم كانوا قد اسلموا فجاؤا يريدون الهجرة ليتعلموا احكام

الاسلام فكان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون تعلم احكامه **وقيل** بل جاؤا على قصد ان يسلموا ومن جاء من

دار الحرب على هذا القصد فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب بقطع الطريق على اهل الذمة كما يجب

بالقطع على المسلمين بخلاف المستامن فان **قيل** دل الحديث على ان من اخذ المال ومن قتل صلب ومن قتل ولم ياخذ

المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف فقد اوجب على كل فريق جزاء على حدة بسبب قطع طريق

واحد ومتى قطع الطريق جماعة فقتل البعض منهم واخذ المال فان الحد يجب على الكل بلا تفصيل **قلنا** الحد ذكر مطلقا

في الحديث اذ لم يذكر فيه ان من اخذ المال ومن قتل منهم صلب غيره فكل جزاء الى نوع من قطاع الطريق على حدة والاشخاص

الى من يجب به وكان اصحابه سببا لبيان الحكم في كل نوع لان كان الحكم فيهم على التفصيل وانه غير مضاف اليهم والعبرة

لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كذا ذكر خواهر زاده **قوله** حتى قال ابو حنيفة يعني لما انقسمت انواع الجزاء

على انواع الجناية قال ابو حنيفة اذا جمع بين الاخذ والقتل كان للامام الخيار ان شاء قطع ثم صلب او قتل

وان شاء قتل او صلب من غير قطع لانه اجتمع فيه جهتا الاتحاد وجهة التعدد اما جهة التعدد فلان السبب الموجب للقطع

قد وجد والسبب الموجب للقتل قد وجد فيلزمه حكم الشيئين واما جهة الاتحاد فلان الكل قطع الطريق وهو

واحد فكان له ان يقتصر على القتل والصلب وهذا نظير ما **قال** فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا ان شاء الولي قطع

ثم قتل وان شاء قتل من غير قطع لاجتماع جهتي التعدد والاتحاد كما مر بيانه في باب الاداء والقضاء **وقال** ابو يوسف

ومحمد والشافعي يصلب الامام لا غير لان ظاهر قوله عليه السلام ومن قتل واخذ المال صلب حديث جبريل يدل على ما قالوا ولان

هذا الحديث شرع جزاء قطع الطريق الا ترى ان الله تعالى سماه جزاء واخذ المال وقتل النفس جناية اذا تحقق بذلك

اي اي المال والنفس لصاحبه الا ان قطع الطريق يتحقق باخافة الناس بالقتل والاخذ جميعا فيزداد الجناية

فيزداد الحد كما ازداد حد الزاني المحصن على حد البكر لتغلظ جنايته بزيادة الحرمة باجتماع الموانع من الزنا كذا في

الاسرار **قال** القاضي وهذا هو الاصح عندنا وذكر خواهر زاده ان الجواب لابي حنيفة في الحديث المروي في رواية

بن صالح

بن صالح ما ذكرنا وقد روي في رواية الحجاج بن ارطاة عن عطية العوفي عن ابن عباس ان من اخذ المال وقتل قطعت يده

ورجله من خلاف وصلب فقد تعارضت الروايات في حديثه فسقط الاحتجاج ووجب التمسك بما فعل النبي عليه السلام بالعرنيين

فانه لم يتعارض فيه الروايات وقد روي انه عليه السلام امر بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا فقد جمع بين القطع

والقتل فاخذ ابو حنيفة به لما تعارضت الروايات عن ابن عباس واشار شمس الائمة في المبسوط في جانب الجواب لابي حنيفة

الى ان قوله من قتل واخذ المال صلب لبيان ما يختص بهذه الحالة فلا يجوز الصلب الا في هذه الحالة ولكن يجوز فيها غيره

عند قيام الدليل وقد وجد وهو سبب القطع ولم يوجد عنه مانع فيجوز **قوله** واهذا اي ولان او لاحد المذكورين **قال**

ابو يوسف ومحمد لو جمع بين عبده ودابته وقال احدكما حر او هذا لغو كلامه لان او لما كان لاحد الشيئين كان محل الايجاب

احدهما غير عين واذا لم يكن احد المذكورين محلا للايجاب فغير المعين منهما لا يكون صالحا وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب

اصلا كذا في اصول شمس الائمة وهذا الكلام وسياق كلام الشيخ الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عندهما

ايضا لان اللغو والباطل لا حكم له اصلا وذكر في المبسوط انه لو **قال** واذا جمع بين عبده وبين ما لا يقع

عليه العتق من ميتة او اسطوانة او حمار وقال احدكما حر او هذا او **قال** احد كما حر لا يعتق عبده في قول ابي يوسف

ومحمد الا ان يعنيه لانه ردد الكلام بين عبده وغيره فلا يتعين عبده الا بنيته كما لو جمع بين عبده وعبد غيره وقال

احدكما حر وهذا لانه لما ضم اليه ما لا يتحقق فيه العتق صار كأنه قال لعبده انت حر او لا ولو قال ذلك لم يعتق الا بالنية

كذا هذا **قوله** وقال ابو حنيفة نعم هو كذلك اي سلم ابو حنيفة ان هذا الايجاب يتناول احدهما بغير عينه وان غير

العين ليس بمحل للعتق في مسئلتنا ولكن لا يسلم انه لا يعمل التعيين بل يعمل الحمل فان المذكورين لو كانا عبدين له

يتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه كما في الاقرار ولو لم يكن محتملا لكلامه

لما اجبر عليه وكذا اذا مات احدهما او باع احدهما يتعين الاخر للعتق فعلم ان التعيين محتمل واذا كان كذلك

حمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كما في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني لان العمل بالمحتمل اولى من الالغاء ويلغو ذكر ما ضم

اليه وصار كأنه **قال** لعبده هذا حر وسكت كما اذا اوصى بثلث ماله لحي وميت كانت الوصية كلها للحي بمنزلة

ما لو **قال** ثلث مالي لفلان وسكت وهذا بخلاف عبد الغير لانه محل الايجاب بالعتق ولكنه موقوف على اجازة المالك فلهذا

لا يعتق عبده هناك وروى ابن سماعة عن محمد انه اذا جمع بين عبده واسطوانة وقال احدكما حر عتق عبده لان كلامه ايجاب

للحرية ولو قال هذا حر او هذا لم يعتق عبده لان هذا اللفظ ليس بايجاب للحرية بمنزلة قوله لعبده هذا حر او لا **قوله**

ولهذا الاصل اي لان او لاحد الشيئين قلنا اذا قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا انه يخير في الاولين ويعتق

الثالث في الحال ولذلك الحكم في الطلاق اذا قال هذه طالق او هذه وهذه وعند الفراء يخير بين الاول وبين الثاني والثالث

ان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على الثاني والثالث ولا يعتق احد في الحال لان الجمع بحرف الواو في مختلفي اللفظ

كالجمع بكناية الجمع في متفقي اللفظ فصار كأنه قال هذا حر او هذان الا يرى انه لو قال والله لا اكلم هذا او هذا وهذا كان

بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذين حتى انه كلم الاول حنث وان كلم الاخيرين حنث وان كلم الثاني وحده او الثالث وحده لم يحنث

الا ان يكتفي هنا بالكلام

كذا في الجامع وعلى قياس ما ذكرتم ينبغي انه لا يحنث الا ان يجمع في التكلم بين احد الاولين وبين الثالث بمنزلة قوله لا اكلم
احد هذين وهذا لكنا نقول سوق الكلام لايجاب العتق في احدهما والعطف لاثبات التشريك فيما سيق له الكلام
فصار قوله وهذا معطوفا على المقصود وهو المعنى منهما لا على الاول بعينه ولا على الثاني اذ ليس لكل واحد منهما عينا
حظ من الايجاب فلم يصح العطف عليه واما الحظ لاحدهما غير عين فصار عطفا عليه كانه قال احدكما حر وهذا فاما في
اليمين فالقياس فيها ما ذكرنا وهو قول زفر ولكنا نقول احسن الجواب الذي ذكرنا لان الثابت بكلمة او ههنا
نكرة في موضع النفي فاوجب العموم على طريق الانفراد وكان تقدير صدر الكلام لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا فقد
عطف بواو الجمع وبعضها بالجمع فصار جامعا الى الثاني شيئا واحدا فشارك الثاني فصار كانه قال لا اكلم هذا ولا
هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحنث والتفريق يوجب الافراد يقول والله لا اكلم فلانا وفلانا لا يحنث حتى يكلمهما
ويقول والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فانه بكلمة وحده يحنث ولذلك صار الجواب ما ذكرنا وذكر شمس الائمة انه لا وجه
لتصحيح ما قاله الفراء لان خبر المثنى غير خبر الواحد لانه يقال للواحد حر وللاثنين حران والمذكور في كلامه
الخبر للواحد وهو لا يصح خبرا للاثنين ولا وجه لاثبات خبر اخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور ولا اثبات
خبر مثل الاول لفظا لا اثبات خبر اخر مخالف له لفظا بخلاف مسئلة اليمين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد
فانه يقول لا اكلم هذا ولا اكلم هذين فصار كانه قال لا اكلم هذا او هذين وفي هذا الكلام عراسناه والاعتماد
على كلام الشيخ **قوله** بدليل يقترن اي انما تحمل على العموم بدليل يقترن بالكلام وقوله فيصير شبيها بواو العطف
تفسير لذلك العموم اي يصير حرف او شبيها بواو العطف من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد من الكلام عينه
اي عين الواو من حيث ان كل واحد على الانفراد مقصود والاجتماع ليس بحكم فيه بخلاف الواو فبقي فيه شبهه العطف
من هذا الوجه ومعنى قول الزجاج ان او في النفي اكد من الواو لانك لو قلت لا تطع زيدا وعمرا جاز للمنهي ان يطيع احدهما
ولو قلت لا تطع زيدا او عمرا لم يجز له ان يطيع احدهما كما لا يجوز له ان يطيعهما ثم ذلك اي من المذكور يعني من الدلالات
المقرونة بها التي تدل على عمومها استعمالها في موضع النفي قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي ولا كفورا لانه لم
على النبي عليه السلام طاعتهما جميعا ولكن بصفة الانفراد فان قيل كانوا كلهم كفرة فما معنى القسمة في قوله آثما او كفورا
قلت معناه ولا تطع منهم راكبا لما هو اثم داعيا لك اليه او فاعلا لما هو كفر داعيا لك اليه لانهم اما ان يدعوه الى مساعدتهم معناه
في فعل هو اثم او كفر او غير اثم ولا كفر فنهي ان يساعدهم على الامرين دون الثالث وقيل الآثم عتبة والكفور
الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غاليا في الكفر شديد الشكيمة في العتو
كذا في الكشاف وانما تعم في النفي لان او لما تناول احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدر الكلام اذا نفاه انتفاء
الجميع ان كان خبرا او كان مجتمعا وان كان نهيا فلا يسع وسع العبد الانتهاء عن احدهما غير عين كان من ضرورة حصول الانتهاء
عن المنهي وجوب الانتهاء عنهما وبهذا عمت في الاباحة ايضا لان مطلق المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير عين لا يتصور بدون العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق **قوله** حتى اذا كلم احدهما

حنث

---

حنث بخلاف الواو فانه في قوله وفلانا وفلانا لا يحنث ما لم يكلمهما ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما في الواو وكان جواب
سؤال وهو ان يقال لما جعل كلام كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد ينبغي ان يحنث مرتين فيحنث بالكلام
معهما مرتين فقال لا يكون كذلك لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد الا هتك واحد وقوله والخيار
له في ذلك بيان العموم يعني لو لم يكن للعموم لثبت له الخيار كما في قوله لا اكلم اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار تكلم
احدهما للبر ولا يحنث عليه التكلم مع الاخر ولو قال لا اكلم اليوم فلانا او فلانا ليس له ان يختار الامتناع عن تكلم
احدهما مقتصرا عليه بل يجب عليه الامتناع عن تكلمهما جميعا **قوله** لو استعمل هذا اي حرف او في الايلاء بان قال
لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقربهما في المدة بانتا جميعا فان قيل لما كانت كلمة
او لاحد المذكورين كان هذا بمنزلة قوله لا اقرب احداكما كما في قوله هذه طالق او هذه ولو قال لا اقرب احداكما
كان موليا من احديهما لا منهما جميعا وان كان في موضع النفي حتى لو مضت المدة ولم يقربهما بانت احديهما والخيار اليه
في التعيين والمسئلة في ايمان الجامع فينبغي ان لا يتعمم ههنا ايضا قلنا كان القياس في مسئلة المثلة ان يكون موليا
منهما ايضا لان احدى كلمة تنبئ عن غير المعين فكانت في معنى النكرة وقد وقعت في موضع النفي فتوجب التعميم كما لو قال
لا اقرب واحدة الا انا استحسنا الا انها كلمة خاصة صيغة ومعنى لانها لا تعم كسائر دلائل العموم فكذا لو وقعها في موضع النفي
الا ترى انه لا يدخل عليها كلمة الاحاطة والعموم فلا يقال لكل احديكما وانها لا توصل بكلمة التبعيض فلا يقال احدى منكما
فكانت في حكم المعارف فلا يتحقق فيها التعميم بالنفي ايضا بخلاف الواحدة فانها تعم بكلمة الاحاطة فكذلك بالنفي
كذا في شرح الجامع على ما سبق اي في باب الفاظ العموم ان النفي من دلائل العموم في النكرة لما ان الافراد اصلها لانها
في الاصل لتناول احد المذكورين والعموم انما يثبت بعارض يقترن به وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم
بصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فيجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الامكان **قوله**
ومن ذلك اي من القرائن التي تدل على عمومها استعمالها في موضع الاباحة لان الاباحة دليل العموم لما ذكرنا ان الاباحة
هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شيء غير معين يوجب العموم ضرورة التمكن من العمل به فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين
يعم منه جالس احد الفريقين او كليهما ان شئت الا ترى الى قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا عليهم الى قوله او الحوايا
او ما اختلط بعظم ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى اوجب الاباحة ثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما
يثبت في كل واحد منها والى قوله تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الاية ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة جاز
لهن ابداء مواضع الزينة لجميع المستثنين كما جاز ذلك لكل واحد منهم فعرفنا ان موجبها في الاباحة العموم بمنزلة واو
العطف قال عبد القاهر ان او في قولك جالس الحسن او ابن سيرين للاباحة ومعناه احسب لك هذا النوع وهو موافق
الواو من وجه ومفارق له من وجه اخر اما موافقته للواو فمن حيث ان مجالستهما جميعا جائز لا يكون فيه عصيان كما انك اذا
قلت جالس الحسن وابن سيرين كان كذلك واما مفارقته للواو فهو انه لو جالس واحدا منهما ولم يجالس الاخر كان
جائزا في او دون الواو بل الاذن ان يجالس كل واحد منهما فاو يفيد اباحة الجمع والواو يوجبه **قوله** وفرق ما بين الاباحة

اي الفرق بين وقوع هذه الكلمة في موضع الاباحة وبين وقوعها في موضع التخيير ان الجمع بين الامرين في الاباحة
يجوز كما ذكرنا وفي التخيير لا يجوز فمعنى قولك اعتق زيدا او عمرا لو اعتقهما جميعا لم يجز ولو جمع بين خصال الكفارة كان
ممتثلا باحدها لا بالجمع لانها لا توجب العموم في موضع الحظر قوله وانما يعرف الاباحة من التخيير بحال يدل عليه
اي على اصل الامرين وفي بعض النسخ عليها اي على الاباحة وعلى هذا اي على ان الاباحة عرفت بدلالة الحال قال اصحابنا
انها توجب العموم في هذه الامثلة المذكورة لان تصدير الكلام في قوله لا اكلم احدا وقوله لا اقرب يكون للحظر والاستثناء من
الحظر الاباحة فكانت كلمة او في قوله الا فلانا او فلانا والا فلانا او فلانا واقعة في موضع الاباحة فاوجبت العموم كما
في قوله لا اكل طعاما الا خبزا او لحما كان له ان ياكلهما فكذا ههنا قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الاستثناء
نفي على اللغة ولكنه ان كان من الاثبات كان نفيا وان كان من النفي كان اثباتا لان نفي النفي اثبات والنفي دلالة العموم
فمع هذه الدلالة ايضا وكذا في قوله قد برئ فلان من كل حق له قبله يوجب حظر الدعوى في جميع الحقوق فكان قوله الا
دراهم او دنانير استثناء من الحظر معنى فيصلح دالا على العموم قوله وقال محمد الى اخره ذكر محمد في شروط
الاصل اذا اراد الرجل ان يشتري دارا كتب هذا ما اشترى فلان من فلان وساق الكلام الى ان قال اشتراها بحدودها
ومرافقها وطرقها وكل قليل وكثير هو فيها او منها وكل حق هو لها داخل فيها وخارج منها بكذا كذا درهما قال شمس
الائمة في هذا الكتاب يعني كتاب الشروط يقول بكل قليل وكثير وفي كتاب الوقف والشفعة قال بكل قليل او كثير والذي
ذكره هنا احسن لان او للشك وانما يدخل عند ذكر حرف او احد المذكورين لا كلاهما فاشار الشيخ الى انهما سواء لانها
توجب العموم ههنا لانها للاباحة في هذا الموضع اذ الاصل حرمة التصرف في حق الغير وهذا الكلام لاطلاق التصرف في
الحقوق والاباحة فلذلك اوجبت العموم وهو معنى قوله على معنى الاباحة اي ذكر هذا اللفظ على معنى اباحة التصرف
ومعناه وكل شيء منه اي من المبيع قليلا كان او كثيرا فيوجب العموم ضرورة الا ترى ان هذا الكلام يذكر على سبيل المبالغة
في اسقاط حق البائع عن المبيع وعما هو متصل به حتى يدخل فيه الثمر والزرع وكذا يدخل فيه الامتعة ان كان قال او فيها ولذلك
قال ابو يوسف لا يكتب هذا اللفظ يعني قوله بكل قليل او كثير لانه اذا كتب هذا دخل فيه الامتعة الموضوعة فيها
لان ذلك كله مما يحتمل البيع وقال محمد اري ان يقيد ذلك الكتاب فيقول هو فيها او منها او من حقوقها واذا كان
كذلك كان حرف او ههنا بمعنى الواو في هذا الموضع ولا يقال لو ثبت الملك للمشتري في الطريق والشرب بطريق الاباحة لامكن
للبائع الرجوع فيهما لانا نقول لا يمكن الرجوع لانها ثبت في ضمن عقد لازم وهو البيع فاعطي لها حكم المتضمن في اللزوم قوله
وكذا كل داخل فيها او خارج يعني ان للعموم في هذا الكلام كهو في الكلام الاول فكان حرف او بمعنى الواو وقال الصدر في المختار
عندنا ان يكتب بكل حق هو لها داخل فيها وكل حق هو لها خارج منها لانه اذا قال وخارج منها فانها تتناول هذا شيئا
واحدا موصوفا بالتغيير جميعا وهذا لا يتصور والمشروط في العقد شيء لا بد منه في العقد باطل التغيير خاصة فالاحسن
ان يقول بكل حق هو لها داخل فيها وبكل حق لها خارج منها بخلاف قوله وكل قليل وكثير لان القليل جزء من الكثير فلا حاجة
الى ان يقول وكل قليل وكل كثير وههنا الحقوق الداخلة غير الحقوق الخارجة فلهذا يذكرهما جميعا على نحو ما بينا
ويمكن

ويمكن ان يجاب عما ذكر الطحاوي بانه لما لم يتصور اجتماع الوصفين لشيء واحد اضمر في الكلام اضمارا مبعوثا حتى
يدل على العطف كما في قولك جاءني زيد وعمرو ولما لم يتصور اشتراكهما في مجيء واحد اضمر اعادة الفعل حتى
كان التقدير جاءني زيد جاءني عمرو فلا يحتاج الى التكلف المذكور قوله وان دخلت في الابتداء اوجبت التخيير
يعني كان له ان يختار احد المذكورين عينا لموجب الكلام حتى كان له في قوله والله لا ادخل هذه الدار اليوم او لا ادخل
هذه الدار ان يختار الدخول في ايهما شاء للبر ولا يشترط دخولهما لانه التزم دخول احدهما فلو لم يبر بدخول
احدهما لصار ملتزما دخولهما وليس ذلك موجب هذه الكلمة في الاثبات اما في النفي بان قال والله لا ادخل
هذه الدار او لا ادخل هذه الدار فلا يوجب التخيير حتى لا يكون له ان يختار عدم دخول احدى الدارين للبر بل يوجب
العموم على سبيل الانفراد حتى يشترط للبر عدم دخولهما جميعا ويحنث بدخول احداهما وحدها ولو لم يحنث بدخول احدهما
لصارت اليمين واقعة عليهما جميعا وذلك باطل كذا في شرح الجامع فتبين بما ذكرنا ان قوله وان دخلت في الابتداء
اوجبت التخيير مختص بحالة الاثبات وان قوله ان له الخيار في حكم الجملة الاولى دون الثانية قوله ولها اي لهذه الكلمة
وجه اخر اي معنى اخر في الافعال لا يوجد ذلك في الاسماء وهو ان تحمل بمعنى حتى او الا ان اعلم ان او حرف عطف كما
مر بيانه فاذا وجد الفعل بعده فاذا وجد الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لالزمنك
او تعطيني حقي فذلك باضمار ان كانك قلت لالزمنك او ان تعطيني حقي وذلك انك لو قلت لالزمنك او تعطيني بالرفع
عطفا على الاول لكنت قد اثبت الاعطاء كما اثبت اللزوم ولم تقصد ان اللزوم لاجل الاعطاء ونزل قولك منزلة قول
الرجل اضرب زيدا او عمرا فلما كان القصد ان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كانه قال لالزمنك لتعطيني وجب اضمار ان ليعلم
ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وعقد ما قبله او تعلق بالمصدر كانه قيل ليكونن التزام مني واعطاء منك ونزل الكلام
منزلة قولك لالزمنك الى ان تعطيني وحتى تعطيني ويكون حرف الجار داخلا على حتى والى داخلا على الاسم في المعنى لا على الفعل
وان جعلته بمعنى الا وجب اضمار ان ايضا لان الاستثناء من عام الظرف الزماني فيلزم ان يكون المستثنى ظرفا
زمانيا ايضا ولا يمكن ذلك الا اذا كان ما بعد الا مصدرا مضافا الى الزمان على نحو الا وقت اعطائك فوجب اضمار ان
ليكون المضارع في تقدير المصدر وكان المعنى لالزمنك في كل وقت الا وقت اعطائك وموضع ذلك اي موضع
ان تعمل او بمعنى حتى او الا ان يفسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما
ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد وذلك اي الموضع الذي جعل فيه او بمعنى
حتى او الا ان مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم فان او ههنا بمعنى حتى او الا ان في بعض الاقاويل
ومعناه على هذا القول ليس لك من الامر في عذابهم واستئصالهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا ان تبلغ
الرسالة وتجاهد حتى تظهر الدين وذلك لان العطف ههنا لم يجز لان قوله او يتوب اما ان كان معطوفا على شيء او معطوفا
على ليس وعلى كلا التقديرين قبيح لانه يلزم على هذا القول عطف الفعل على الاسم او المستقبل على الماضي فتعذر حقيقته
اي جمعها او وجب العمل بمجازه واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان معنى او يناسب معنى الغاية لانه لما تناول

احد المذكورين كان بعصر كل واحد منهما باعتبار الحيا وقاطعا احتمال الاخر وهذا انما سبب معنى الغاية وكذا انها سبب
معنى الاستثناء لما ملنا فلذلك جعل بمعنى حتى او الا ان وذكر في الكشاف ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على
ما قبله وليس لك من الامر شي اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا
او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شي انما انت عبد مبعوث لانذارهم ومجاهدتهم وقيل او يتوب
منصوب باضمار ان وان يتوب في حكم اسم معطوف بأو على الامر او على شي اي ليس لك من امرهم شي او من التوبة عليهم
او من تعذيبهم او ليس لك من امرهم شي او التوبة عليهم او تعذيبهم وقيل او بمعنى الا ان كقولك لالزمنك او تعطيني حقي
على معنى ليس لك من امرهم شي الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتتشفى بهم **قوله** والكلام يحتمله
اي يفيد معنى الغاية لانه للتحريم لما روي في سبب نزول الاية ان النبي صلى الله عليه استاذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك
وروي انه لما شج وجهه عليه يوم احد قال له اصحابه ان يلعنهم ويدعو عليهم فقال عليه ما بعثني الله لعانا ولا طعانا
ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية ونهي عن سوال الهداية لهم فلما كان الكلام
للتحريم كان محتملا للغاية وهذا كثير في كلام العرب يعني او بمعنى حتى او الا ان كثير في كلامهم مثل قول امرئ القيس
بكى صاحبي لما راى الدرب دونه • وايقن انا لاحقان بقيصرا • فقلت له لا تبك عينك انما • نحاول ملكا او نموت فنعذرا
ومثل قول الاخر لا استطيع نزوعا عن مودتها • او يصنع الحب بي غير الذي صنعا **قوله** وعلى هذا الاصل اي
وعلى ان او يحتمل معنى الغاية قال اصحابنا اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان او في
هذه المسئلة بمعنى حتى يحنث بدخول الاولى ولا ولا بدخل الاخرى او لا يبر في يمينه لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات
ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت الجمع وحملت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل
الاخرى فقد باشر المحلوف بيمينه فحنث وان دخل الثانية اولا فقد اضطر على البر لوجود الغاية فصار كانه
قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر في عامة شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار
النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو وما رايت
عمرا لكن رايت بشرا قال تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار
تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذر
باعتبار ان الفعل المضارع مع انه في حكم الاسم وانتصابه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل
وهو فاسد فلذلك حمل بمعنى الغاية **قوله** والغاية صالحة احتراز عن قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا او لا ادخل
هذه الدار الاخرى اليوم فان او في هذه المسئلة ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع بين النفي والاثبات ولا ازدواج بينهما
لكن النفي مؤبد والاثبات موقت والموقت لا يصلح غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينتهي الا بالموت واذا تعذر جعله غاية وجب
العمل بالحقيقة فيصير مثل ما لو كان ما احدى اليمينين كانه قال ان حنثت في هذه اليمين او في هذه اليمين فعلي كفارة وشرط
الحنث في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وفي الثالثة ترك الدخول في الدار الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنث
في اليمين

بهلاكهم

في اليمين الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه خير نفسه في التزام الحنث باحدى اليمينين فاذا لزمه الحنث باحديهما بطلت
الاخرى كما لو قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار هذه او لم ادخل هذه الدار اليوم يحنث في احديهما لزمه حراه وبطل
الاخرى ولو لم يدخل الاولى ودخلت الدار الثانية اليوم بقي اليمين الثانية وبطلت الاولى لانه احتار بعين صحتهما
ويبطل الاولى لما قلنا كذا في شرح الجامع لشمس الاسلام الاوزجندي **باب حتى** كلمة حتى من الحروف
الجارة كما هي من الحروف العاطفة فافردها الشيخ بباب على حدة واورد الباب بين باب حروف العطف وباب حروف
الجر رعاية للمناسبة هذه الكلمة اصلها الغاية اي الاصل الوضعي للغاية في كلامهم هو جعل هذا الحرف اي معنى
الغاية هو المعنى الحقيقي لهذا الحرف لا يسقط معنى الغاية عنه اي عن هذا الحرف الا مجازا اي الا اذا استعمل مجازا كما اذا
استعملت للعطف المحض في الافعال فان معنى الغاية غير مراد كسائر الحقائق اذا استعملت في غير موضوعاتها
ليكون الحرف موضوعا للمعنى بخصته اللام متعلق بقوله هو جعل هذا الحرف المستكن في يحسها ان يكون راجعا الى
الحرف والبارز الى المعنى وعلى العكس اي انما قلنا معنى الغاية جعل هذا الحرف ليكون الحرف موضوعا للمعنى بخصوص ذلك
الحرف بذلك المعنى فينتفي الاشتراك او بخص ذلك المعنى بذلك الحرف فينتفي الترادف فان قيل كيف ينتفي الترادف
وقد وضع للغاية حرف الى ايضا قلنا قد ثبت الفرق المانع من الترادف بينهما وذلك ان الغاية في حتى يجب ان يكون
موضوعها ان يكون شيئا ينتهي به المذكور او عنده كالراس للسمكة والصباح للبارحة ولا يشترط ذلك في الى فامتنع لك
نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها الى نصف الليل قال تعالى وايديكم الى المرافق والدخول الاصابع الى المنكب
ومن ذلك لا يدخل حتى على مضمر فلا يقال حتاه بخلاف الى فانها تدخل على المظهر والمضمر جميعا لان الغاية في حتى لما وجب ان يكون
اخر جزء من الشي او ما يلاقي اخر جزء منه والمضمر لا يمكن ان يكون جزءا من الشي بل هو نفسه امتنع دخوله على المضمر ولما لم
يشترط ذلك في الى لم يمتنع دخوله على المضمر وذكر في كتاب معاني الحروف ان الى لانتهاء ما يدخل عليه فيما يدل
عليه على نقيض من تقول خرجت من البصرة الى الكوفة فمن لابتداء الغاية والى للانتهاء بها ولا يجوز ان يستعمل حتى في مقابلة من
لا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة وذلك لان الى اصل في الغاية لا تخرج من معناها الى معنى اخر وحتى ضعيف في معنى الغاية
فانها تخرج الى غيرها من المعاني **قوله** ومن وجوه ما يستعمل للغاية جواب عما يقال هب انا سلمنا ان الاصل في
الكلمة ان يكون موضوعا لمعنى خاص ولكن لا نسلم ان ذلك المعنى الخاص هو الغاية ههنا بل يحتمل ان يكون غيرها لكونها
مستعملة في غيرها فقال وتروجونها مستعملة في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وانما استعملت في معاني
اخر كما سنبين فعرفنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلي لهذا الحرف وانه موضوع لهذا المعنى **قوله** فانه يعني
اعلم ان مذهب اكثر النحاة انما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في الى نحو قولهم اكلت السمكة حتى راسها ونمت
البارحة حتى الصباح لم يوكل الراس ولم ينم الصباح وذلك ان الاصل في الغاية ان لا يكون داخلة في المغيا لما عرف
ويدل عليه قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر فانه ان وقف على سلام لم يدخل مطلع الفجر تحت حكم الليلة وكذا اذا لم
يوقف لان سلام الملائكة ينتهي عند طلوع الفجر على ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان جبريل عليه ينزل ليلة
القدر

في الغرض بين الى وحتى

انا للانتهاء والى للانتهاء

ح كبكبة من الملائكة ومعه لواء اخضر يركز فوق الكعبة ثم تتفرق الملائكة في الناس حتى يسلموا على كل قائم وقاعد
وذاكر وساجد وراكع الى ان يطلع الفجر وقد صرح في شرح الملحة فقيل ما اكل الراس وما نم الصباح في حتى
السمكة والبارحة وذهب الامام عبد القاهر الى ان ما بعد حتى داخل فيما قبلها نص عليه في المقتصد فقال ويكون
ما بعد حتى داخلا فيما قبلها الا ترى انك اذا قلت اكلت السمكة حتى راسها كان المعنى ان الاكل قد اشتمل على الراس ولذلك
قولك ضربت القوم حتى زيدا المعنى ان زيدا قد ضربته قال وان كانت عاطفة كان مجراها مجرى الواو في تضمن
معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد وقد صرح بان في مسائل السمكة الثلاث وما بل
البارحة الثلاث قد اكل الراس ونم الصباح وتابعه في ذلك جار الله تعالى في المفصل ومن حقها ان يدخل ما بعدها فيما
قبلها ففي مسئلة السمكة والبارحة قد اكل الراس ونم الصباح وذلك لان الغرض ان ينقضي الشيء الذي تعلق به الفعل
شيئا فشيئا حتى ياتي الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع الاكل عند الراس لا يكون فعل الاكل اتى على السمكة كلها ولذلك يمتنع
اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لم يكن ما ذكرناه وهو وقد فات في الغاية الحقيقية خلا الكلام عن الفائدة فلم يصح
ورايت في نسخة من شروح النحو ان كلمة حتى اذا كانت للغاية لا يدخل الغاية تحت ما ضربت له الغاية وهكذا قال
ابن جني واليه مال ابو نصر الصفار وابو علي البزدوي ولكن لا يستقيم هذا على الاطلاق بل نقول ان كان المذكور بعد حتى
بعضا للمذكور قبله يدخل تحت ما ضربت له الغاية وان لم يكن لا يدخل على هذا نص المبرد في كتاب المقتضب وابن الوراق في
الفصول والفراء في المعاني وهكذا ذكر السيرافي ايضا مثال الاول فادني اشراف البلد حتى الامير وسبى الناس حتى
العبيد مثال الثاني قرات القران حتى الصباح فالصباح لا يكون داخلا لانه ليس بعض الليل وكانت حتى ههنا بمعنى الى فتبين
بما ذكرنا ان ما ذكره الشيخ هو اختيار مذهب الاكثر وعرفت به ايضا ان ما وقع عند البعض ان ما ذكر سهو لا خلاف
ما في الكتب المشهورة او تصحيف وانه النقي لا من النقا ومعناه اكل وهم بين وتكلف ظاهر **قوله** ثم قد تستعمل
اي حرف حتى للعطف اي نفسه او بتضمن تستعمل معنى تستقل بها بين الغاية والعطف من المناسبة حيث ان المعطوف يتصل
بالمعطوف عليه ويتوقف عليه والغاية تتصل بالمغيا وتترتب عليه ولكن مع قيام معنى الغاية قال عبد القاهر واذا كانت
هذه الكلمة عاطفة كان مجراها مجرى الواو في تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيدا ومررت بالقوم حتى زيد ولكن
القوم حتى زيد فدلك على تضمن معنى الغاية انك لو جررت كان المعنى صحيحا وانما يتغير بالعطف الحكم وملوانها يتبع الثاني
الاول كما في الواو ويكون لتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الانبياء او تحقير مثل قولهم قدم الحجاج حتى المشاة وحتى
هذه مخالفة لسائر حروف العطف في ان ما بعدها يجب ان يكون جزءا لما قبلها فلا يقال ضربت القوم حتى حمارا وضربت الرجل
حتى امراه كما تقول ضربت القوم وحمارا وذلك لانها للغاية والدالة على حد طرف في الشيء ولا يتصور ان يكون طرف الشيء غيره
فلو قلت رايت القوم حتى حمارا كنت جعلت الحمار طرفا للقوم ومنقطعا لهم ولهذا كان منها التعظيم والتحقير لان الشيء
اذا اخذ من ادناه فاعلاه غاية له وطرف فالانبياء غاية جنس الناس اذا اخذ من ادنى المراتب واستقربناها
صاعدا واذا اخذ من اعلا الشيء فادناه طرف له وذلك كالمشاة في الحجاج ماخذ من الاقويا الراكبين ونزل فينتهي الى المشاة

وهي



وهي منقطع الجنس كما كان الانبياء في الوجه الاول وعلى هذا قالوا لو قال غلماني حر حتى فلان او اعتق امائي حتى فلانا
لم يعتق ما دخل عليه كلمة حتى لان الغلمان والاماء جنسان مختلفان ولو قال اعتقت سالما حتى مباركا او حتى مبارك لا
يعتق مبارك لانه ليس بجزء لسالم بخلاف ما لو قال الى مكان حتى في هذه المسائل فانهم يعتقون جميعا لامكان حمل الى على
معنى مع كما في قوله ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وقولهم استنت الفصال حتى القرعى الاستنان هو ان يرفع يديه ويطرحهما
معا وذلك في حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو الذي به قرع وهو بثر ابيض يخرج بالفصال هذا مثل يضرب لمتكلم معه من لا ينبغي
له ان يتكلم بين يديه لعلو قدره فجعل عطفا وهو غاية لانتهاء الاستنان بالاستنان بها فكانت حقيقة وما جرى مجراها لم يخلص
للغاية وعلى هذا اي على انها تستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية وقد يدخل اي هذه الكلمة على جملة لا للعطف بل يستانف
بعدها كما يستانف بعد اما واذا فقلت خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز دخول واو العطف عليها كما في قول
امرئ القيس مطوت بهم حتى تكل غزاتهم وحتى الجياد ما يقدن بارسان فالجياد مبتدا وما يقدن خبره والواو
داخل عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجز دخول حرف عطف عليها كما لم يجز اذا كان حرف عطف قطعا
في قولك ضربت القوم حتى زيدا الا ترى انك لا تقول ضربت زيدا وفعمرا فقوله وحتى الجياد بمنزلة قوله واما الجياد في
كون ما بعدهما مبتدا على مثال واحد والعطف اذا استعملت لعطف الجمل فانها في هذا المحل للابتداء لا للعطف عند البعض
ولهذا سموها واو الاستيناف والابتداء وهذه جملة هي غاية لما قبلها فانه ينتهي بها على احتمال ان ينسب الى ذلك الخبر
المثبت من جنس ما قبلها النهائي الى المتكلم **قوله** اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى من غير ان يكون جملة مبتداه
لقول سرت حتى ادخلها او غاية في جملة مبتدا كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وذلك لان هذه الكلمة في الاصل للغاية
توجب العمل به ما امكن فان تعذر الحمل على الحقيقة جعلت حتى بمعنى الى كيف جاز دخولها على الفعل لانها اذا كانت حرف جر قلنا انما جاز
ذلك لكون الفعل مقدر الى ذلك الفعل وان مع الفعل في حكم الاسم فيكون داخلا على الاسم تقديرا ويكون ما دخل عليه مجرورا بها وعلامة
الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح ضرب المدة وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء كالصياح في قوله ان لم اضربك حتى
يصيح فان لم يوجد احد المعنيين لا يمكن جعلها للغاية فاذا قال عبدي حر ان لم اخبر فلانا بصنعك حتى يضربك لا يمكن
حمل حتى ههنا للغاية لان الاخبار مما لا يمتد ويحمل بمعنى لام كي فاذا اخبره ولم يضربه بر في يمينه لان شرط البر الاخبار لا غير
وقد يجعل ولو قال عبده حر ان لم اضربك حتى يضربني او تشتمني فضربه ولم يضربه المضروب ولم يشتمه بر ايضا لان الضرب وان
كان فعلا ممتدا ولكن الضرب والشتم من المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الضرب فلا يمكن ان يحمل
على الغاية فحمل على الجزاء قال شمس الائمة مراده اظهار عجزه عن الضرب لا وجود فعل الضرب منه ومعناه ان لم اضربك حتى
تضربني ان قدرت على ذلك ولكنك لا تقدر فيتبين للناس عجزك وضعفك بضربي اياك فاذا كان المقصود نفي فعل الضرب
لا يمكن ان يحمل غاية فان لم يستقم فللمجازاة اي انه لم يستقم ان يحمل غاية لفوات المعنيين المذكورين او احدهما يحمل على
المجازاة بمعنى لام كي لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية
وهذا اي الحمل على المجازاة انما يكون اذا صلح الصدر سببا ولم يصلح الاخر غاية حتى لو صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية

يحمل للغاية كقوله ان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر وهذا نظير قسم العطف من الاسماء اي حتى التي للمجازاة في الافعال
نظير حتى العاطفة في الاسماء من حيث ان معنى الغاية باق فيهما من وجه وان تعذر هذا اي جعلها للمجازاة يحمل على العطف
المحض وعلى هذا اي على المعاني الثلاثة التي ذكرناها لها في الافعال بنيت مسائل اصحابنا في الزيادات وحاصل ما
ذكر في الزيادات ان كلمة حتى في الاصل للغاية حقيقة فيحمل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون الفعل المغيا ممتدا وان يكون
ما دخلت عليه حتى مؤثرا في انهاء المحلوف عليه فان تعذر حملها على الغاية يحمل على لام السببية ان امكن وشرط الامكان
ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والآخر من شخص آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذا لجزاء مكافأة
الفعل وهو لا يكافئ نفسه عادة فان تعذر ذلك يحمل على العطف المحض ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر فان اقلع
قبل الغاية يحنث في يمينه ومن حكم لام السببية ان يشترط وجودها للبر قوله تعالى حتى يعطوا الجزية وحتى تغتسلوا وحتى
يستأنسوا الكلمة حتى في هذه الآية بمعنى الى لان صدر الكلام وهو قوله قاتلوا الذين ولا تقربوا الصلوة ولا تدخلوا يحتمل
الامتداد اذ المقاتلة تحتمل يوما ويومين واكثر وقبول الجزية يصلح منهيا لها وكذا الامتناع من اداء الصلوة جنبا يحتمل
والاغتسال يصلح منهيا له وكذا المنع من دخول بيت الغير يمتد والاستيناس هو الاستيذان يصلح منهيا له قوله تعالى وقاتلوهم
حتى لا تكون فتنة اي كيلا تكون فتنة اي محاربة وانما جعل حتى هذه بمعنى لام كي لان آخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر
اذ القتال واجب مع عدم المحاربة فانهم وان لم يبدونا بالقتال وجب علينا محاربتهم وصدر الكلام يصلح سببا لانتفاء
الفتنة فوجب الحمل على لام كي وهذا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة فان فسرت بالشرك يكون حتى بمعنى الى على ما ذكر في الكشاف
وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة الى ان لا يوجد منهم شرك قط ويكون الدين كله لله ويضمحل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام
وحده قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول اول الآية ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ام هذه منقطعة ومعنى الهمزة فيها للتقرير
وانكار الحسبان واستبعاده لما ذكر ما كانت عليه الامم من الاختلاف على النبيين بعد مجيء البينات تشجيعا لهم معنى التوقع
اي اتيان ذلك متوقع منتظر اي احسبتم ان تدخلوا الجنة من غير بلاء ولا مكروه ولما يأتكم مثل الذين خلوا اي حالهم التي هي مثل
في الشدة ثم بين المثل فقال مستهم البأساء الشدة والضراء المرض والجوع وزلزلوا وازعجوا ازعاجا شديدا
تشبيها بالزلزلة بما اصابهم من الاهوال والافزاع حتى يقول الرسول قرئ بالنصب والرفع فالنصب على وجهين احدهما ان
يكون حتى بمعنى الى اي حركوا بانواع البلايا الى الغاية التي قال الرسول وهو اليسع او شعيا متى نصر الله اي بلغ بهم
الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك ومعناه طلب النصر وتمنيه واستطالة زمن الشدة الا ان نصر الله قريب على ارادة القول
يعني فقيل لهم ذلك اجابة لهم الى طلبهم من عاجل النصر فعلى هذا الوجه يكون فعلهم اي زلزلتهم وامتحانهم بالبلايا سببا
لمقالة الرسول بل منتهى فعلهم عند مقالته والآخر ـــــ ليس لهم فعل بل وقع الزلزال عليهم فكيف يجعل ذلك فعلهم لانا
نقول لما زلزلوا كان التزلزل موجودا منهم لانهم اذا حركوا كان التحرك موجودا منهم خصوصا على اصطلاح اهل النحو
فانهم هم الفاعلون مسلمين الزلزال اسند اليهم على نهج المفعول على ما هو موضوع الغايات على انها اعلام الانتهاء
من غير اثر يعني ان الغاية علامة على انتهاء المغيا من غير ان يكون لها اثر في انتهائه كالميل للطريق والمنارة للمسجد والاحصان
للرجم ثم انها



فانها اعلام على هذه الاشياء من غير ان يضاف اليها وجود تلك الاشياء او معناه من غير ان يكون للمغيا اثر في
الى ذي الغاية وانما هي للحدود والدار دمي اعلام على انتهائها من غير ان يكون لها اثر في ايجادها والوجه الثاني ان
يكون بمعنى لام كي كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة وزلزلوا لكي يقول الرسول ذلك القول فعلى هذا يكون فعلهم اي زلزلتهم سببا
لمقالته وهو لا يوجب الانتهاء بل يكون داعيا اليه ووجه الرفع ان يكون الفعل بعده بمعنى الحال كقولهم شربت الابل حتى
يجيء البعير يجر بطنه الا انها حال ماضية محكية فعلى هذا الوجه يكون معنى الغاية ويكون هذا نظير قوله او على انه جملة
مبتدأة **قوله** لان الفعل اي الفعل المحلوف عليه وهو الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار يعني الامتداد الفعل حقيقة
لانه عرض لا يبقى ولا يتصور امتداده لكن بعض الافعال قد يحتمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كالجلوس والركوب والضرب
من هذا القبيل فكان شرط البر وهو الضرب الى الغاية المضروبة له مقصودا واذا كان محتملا للامتداد بالطريق الذي قلنا
كان الكف عنه اي عن الفعل المحلوف عليه بان يقلع قبل الغاية يحتمل هذا الفعل الامتداد فيكون شرط الحنث منصوبا ايضا
ولا بد من تصور شرط الحنث لانعقاد اليمين حتى لو قال والله لاقتلن فلانا وفلان ميت وهو لا يعلم بموته لا يحنث
لان شرط الحنث غير متصور وهذا كشرط البر كذا في بعض الشروح وهذه الاموال اي الافعال المذكورة من الصياح والشكاية
والبكاء يا لمها وشفاعة فلان ودخول الليل دلالات الاقلاع اي الامساك والكف عن الضرب لان الانسان يمتنع
عن الضرب فوجب العمل بحقيقتها اي بحقيقة الغاية وحمل حتى عليها فاذا اقلع قبل الغاية كان حانثا فان قيل شرط
الحنث متصور الوجود في الزمان الثاني فلم لا يحنث في الحال قلنا اليمين يقع على اول الوهلة لانا لما حملنا على اليمين
عيض على من جهته في الحال هذا هو العادة فيتقيد اليمين به وهذا الذي ذكرنا اذا لم يغلب على الحقيقة عرف كما في
الامثلة المذكورة فان غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك
حتى اقتلك او حتى يموت كان هذا على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل
لا يذكر لفظ الضرب وانما يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب معتاد متعارف ولو
قال حتى يغشى عليك او حتى يبكي كان على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه الغاية معتاد كذا قال شمس الائمة
**قوله** حتى يغديني لا يصلح دليلا على الانتهاء والتغدية لا يصلح دليلا على انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس بمستدام ايضا
الا ترى انه لا يصح ضرب المدة فيه ففات شرط الغاية فيه جميعا ولكنه يصلح سببا للتغدية لان الاتيان على وجه التعظيم
والزيارة احسان يؤتى الى المزور فيصلح سببا لاحسان يأتي منه الى الزائر ومن هذا قيل من زار حيا ولم يذق شيئا
فكانما زار ميتا والتغدية صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان وقوله على وجه يصلح سببا
للجزاء بان يكون على وجه التعظيم والزيارة احتراز عن الاتيان على وجه التحقير بان اتاه ليضربه او يشتمه او يؤذيه
فانه لا يصلح سببا للتغدية فلا يكون شرط البر وكذا الحكم في قوله ان لم اتك حتى اعزيك ولو قال عبدي حر ان
لم اتك حتى تغديني عندك او قال ان لم تأتني حتى تغديني فعبدي حر كانت حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية
فيه لان هذا الفعل اي التغدي جزاء الغير عند الاباحة احسان قال عليه السلام لو دعيت الى كراع لاجبت

الا ترى ان ترك الاكل عند الاباحة اساءة ودليل على العداوة حتى اوجس الخليل عليه الصلوة والسلام خيفة في نفسه
من الضيف اذ لم ياكلوا ما ضيفهم فثبت واذا كان كذلك لا يصلح منهيا للاتيان اذ المراد من الفعل المعدى اي التعدية
التي يسمى عليها التغدي احسان لما ذكرنا فلا يصلح غاية للاتيان بل هي داعية اليه اذ الانسان يتعين الاحسان فلا يمكن
حمل حتى على الغاية ولا يصلح اتيانه سببا لفعله اي لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء الاتيان فتعين حمله على المجاز
ايضا محمله على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف
التعقيب كما لو قال ان لم اتك فاتغد عندك **قوله** حتى اذا اتاه الى اخره اعلم ان هذه المسئلة على وجهين اما
ان وقت باليوم بان قال ان لم اتك اليوم حتى اتغدى عندك او لم يوقت فان وقت فشرط البر وجود الفعلين في اليوم
وشرط الحنث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه في اليوم وتغدى عنده في ذلك اليوم متصلا بالاتيان او متراخيا
عنه كان بارا لوجود شرط البر الا اذا عنى الفور فيشترط وجود الفعلين بصفة الاتصال وان لم يوقت كان شرط البر
وجود الفعلين في العمر بصفة الاتصال او التراخي اذا لم ينو الفور وشرط الحنث عدم احدهما في العمر هذا حاصل
ما ذكر في عامة نسخ الزيادات وهكذا ذكر الشيخ في شرح الزيادات ايضا فقال اذا قال ان لم اتك حتى اتغدى عندك
اليوم او ان لم تاتني حتى تتغدى عندي اليوم فكذا اتاه ثم لم يتغد في ذلك اليوم حنث لان شرط البر وجود الامرين
في اليوم ولم يوجد وان لم يوقت باليوم لم يحنث لانه تراخي البر وهو التغدي في وقت اخر وهكذا ذكر شمس الائمة واذا
تحققت هذا علمت ان في قوله في الكتاب حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى غير متراخ فقد بر نوع اشتباه لان قوله
فلم يتغد مع قوله تغدى من بعد غير متراخ نوع منافاة وظني ان المسئلة كانت موضوعة في الكتاب في اليوم
مثل ما في اصول شمس الائمة وعامة نسخ الزيادات فسقط لفظ اليوم عن قلم الكاتب وعلى ذلك التقدير كان معنى
ما ذكر في الكتاب حتى اذا اتاه اي في اليوم فلم يتغد عنده اي على فور الاتيان ثم تغدى من بعد اي بعدما لم يتغد على
الفور غير متراخ اي عن اليوم فقد بر وان لم يتغد في اليوم اصلا حنث فاما اذا اجرينا هذا على المسئلة
كما هو المذكور في الكتاب فالاولى ان يعني بقوله غير متراخ اذ لو قدرت غير متراخ عن الاتيان لا يستقيم ذلك مع
قوله فلم يتغد ولو قدرت غير متراخ عن العمر لا فائدة فيه اذ لا يتصور التغدي متراخيا عن العمر وفي بعض الحواشي
ثم تغدى من بعد غير متراخ اي قبل الافتراق عن ذلك المجلس ولا اعرف صحته **قوله** وهذه استعارة
اي استعارة حتى بمعنى العطف المحض مخترعة اي ابتدعها ومعنى الفاء فيه بوصفه استعارة لم توجد في كلامهم فانهم لا يقولون
رايت زيدا حتى عمرا كما يقولون رايت زيدا فعمرا او ثم عمرا وكان ينبغي ان لا يجوز لانها من باب اللغة ولم يوجد في لغتهم لكن
هذه استعارة اخترعها اصحابنا اي استخرجها بفكرته على طريق استعمالهم مع ان قولهم مستغن عن الدليل فان
ائمة اللغة مثل ابي عبيدة وغيره كانوا يحتجون بقولهم وكان مستغنيا عن الدليل اذا قال فقد فتقوا بما قال القول
ما قالت حذام وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزالة فقال هي الشمس كذا قال محمد بن الحسن على ان فرع الاستحسان
لا يشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب الصالح للاستعارة على ما مر بيانه وقد وجد لما ذكر في الكتاب في هذا الباب ما
ذكرنا



ذكرنا من استعارة حتى للعطف المحض على مثال استعارات اصحابنا في غير هذا الباب اي باب حتى مثل استعارة لفظ
البيع للنكاح والعتاق للطلاق والوكالة للحوالة ونحوها وانما استعير اي حتى للعطف ولم يستعر بمعنى الفاء اي
بمعنى حرف يوجب التعقيب مثل الفاء او ثم دون الواو لان التعقيب يشتمل مناسبة وهي انسب للغاية من مطلق
الجمع لوجود الترتيب فيهما والامام العتابي جعلها بمعنى الواو وقال وان تعذر الحمل على الجزاء حمل على العطف
نحو قولك جاءني القوم حتى زيد اي وزيد وقال في قوله ان لم اتك اليوم حتى اتغدى عندك تقديره ان لم اتك اليوم
واتغدى عندك والله اعلم

## باب حروف الجر

سميت حروف الجر لانها تجر معنى الفعل
الى الاسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد وسميت حروف الاضافة لان وضعها على ان تفضي معاني الافعال
الى الاسماء الباء للالصاق وهو معناها بدلالة استعمال العرب وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في
احكام الشرع ولم يكن عطفا على الدليل الاول معنى اي للاستعمال والاصل ان يكون للباء معنى يختص الباء
بذلك المعنى نفيا للاشتراك وهو خاصيته اي يكون ذلك المعنى للباء معنى حقيقيا ثم الالصاق يقتضي طرفين ملصقا
وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق ففي قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق
والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم ولما كان المقصود من الالصاق اتصال الفعل بالاسم دون عكسه
اذ المقصود من قوله كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم وقطعت بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال
بهذه الاشياء دون العكس كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الالة للشيء ولهذا صحبت الاثمان اي لما ذكرنا
انها للالصاق ولان الالصاق يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به هو التبع صحبت الاثمان
لان الثمن ليس بمقصود في البيع بل هو تبع بمنزلة الالة الا ترى ان الغرض الاصلي من البيع الانتفاع بالمملوك وذلك يحصل
بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من النقود وهي ليست ينتفع بها في ذاتها وانما هي وسيلة الى حصول المقاصد
كالالة للشيء ولهذا يجوز البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عنده اذا ادخل الباء في الكر الموصوف صار ثمنا
بدلالة الباء وينعقد البيع مساومة ووجب الكر في الذمة حالا كما اذا سمى دراهم او دنانير لان المكيل والموزون
مما يجب في الذمة ويصح التصرف فيهما قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان وان ادخل الباء في العبد المشار
واضاف العقد الى الكر الموصوف ينعقد سلما ويصير العبد راس المال بدلالة الباء لان راس المال هو الثمن في السلم
وتعين الكر مسلما فيه لاضافة العقد اليه فيعتبر فيه شرائط السلم من الاجل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحة
الاستبدال به قبل القبض وبيان مكان الايفاء عند ابي حنيفة رضي الله عنه **قوله** ان اخبرتني بقدوم فلان قال
الشيخ في شرح الجامع الاخبار يستعمل في معنيين احدهما الذي يسلوه والثاني الكلام الذي يصلح دليلا على المخبر فاذا
قال ان اخبرتني بقدوم فلان كان القدوم مفعولا باخبرني فلم يصح مفعول الخبر لا حقيقة ولا مجازا لان المفعول
لا يشغل ما يتصل الى الكلام اخر هو كلام كانه قال ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدومه فبقي القدوم واقعا على حقيقته فعلا
والعلم والخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده والباء للالصاق فلذلك اقتضى وجوده واما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا

قدم فالمخبر به هو القدوم وهو المفعول والقدوم بحقيقته لا يصلح مفعول الخبر فصار عبارة عن التكلم به فصار التكلم
به شرطا للحنث كأنه قال ان تكلمت بهذا فعبدي حر ولا يلزم علينا قوله ان كنت تحبيني بقلبك وكذا فقالت انا كاذبة
احبك حيث تطلق خلافا لمحمد مع ان محبته لم يلتصق بقلبها لان اللسان جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع
على ما هو في القلب فلم يلتفت اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق وهذا ايضا خلاف قوله
ان اعلمتني ان فلانا قدم فعبدي حر فاعلمه حيث لم يحنث الا ان يكون حقا كما لو قال ان اعلمتني بقدومه
لان الاعلام ما يفيد العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما فان قيل
الاخبار والاعلام والخبر العلم قال تعالى وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا اي علما الا ترى ان الخبير من اسماء
الله تعالى كالعليم بل ابلغ منه لانه اسم للعليم بالاسرار الخفية ولهذا يسمى الاكار خبيرا لعلمه بحال الارض ومنه سمي
الامتحان اختبارا فكان الاخبار والاعلام سواء فينبغي ان يقع على الحق في الصورتين كما في الاعلام قلنا
الحقيقة ما ذكرت لكن الخبر قد استعمل في العرف لما يصلح دليلا على المعرفة فصار ينطلق على الصدق والكذب الا ترى انه
يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فافترقا قوله لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر
اي الاخبار لكونه معمول الباء ولا يصلح معمولا لشيء آخر ولقائل ان يقول قد سلمنا انه لا يصح معمول العامل
آخر من الظاهر ولكن لا نسلم انه لا يصح معمولا لشيء آخر من حيث المعنى والمحل فيكون مجرورا بالباء ومنصوب المحل بالفعل
الا ترى ان في قوله اخبرني بهذا الخبر زيد كان الظرف وهو الجار والمجرور المفعول الثاني نحو غير اضمار شيء اخر اذ المعنى
فيه اخبرني خبرا ملصقا بهذا الخبر زيد فكذا هذا ويمكن ان يجاب عنه بان الباء للالصاق حقيقة وقد يجيء للتعدية
بمعنى الهمزة كقولك ذهب به وخرج به اي اذهبه واخرجه والاخبار ربما يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وبالباء ففيما
امكن جعله متعديا بنفسه وجب القول به ليبقى الباء على حقيقتها وان لم يمكن ذلك جعل متعديا بالباء فجعل
الكتاب من القسم الاول وما ذكرت من القسم الثاني فلذلك افترقا قوله وان مع ما بعدها مصدر اي هي وما بعدها بمعنى المصدر
كما في قولك اعجبني ان زيدا قام او قائم وبلغني ان عمرا منطلق معناه اعجبني قيام زيد وبلغني انطلاق عمرو واذا كان في معنى
المصدر صار هو بمثل المفرد فصلح مفعولا ومفعول الخبر اي الاخبار كلام وهو ان يقول قدم فلان لا حقيقة فعل القدوم
لان الاخبار قول والقدوم فعل لا يصلح مفعول القول توضيحه ان في قولك ضربت زيدا لا يكون مسمى زيد
مفعولا للضرب لان الشخص لا يتاثر بالقول حقيقة بل مفعوله لفظ زيد فكذلك حقيقة القدوم لا يصلح مفعول اخبرني
لانه قول والقدوم فعل الا ان مسمى زيد يصلح ان يكون متاثرا بمدلول ضربت وهو حقيقة الضرب وفعل القدوم ههنا لا
يصلح ان يكون متاثرا بمدلول اخبرني وهو حقيقة الاخبار لان حقيقته التكلم بالخبر وذلك لا يتعدى الى القدوم بوجه فلذلك لا
يصلح مفعولا له واذا ثبت هذا كان معنى قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم ان تكلمت بخبر قدوم فلان والخبر ما يصلح دليلا على
وجود المخبر به لا ما يوجد وجوده لا محالة فصار شرط الحنث كلاما يصلح دليلا على القدوم وقد وجد ذلك في الاخبار كاذبا
فيحنث قوله ولهذا اي ولان الباء للالصاق قالوا يعني اصحابنا في قول الرجل انت طالق بمشية الله او بارادته انها

لا تطلق



لا تطلق اصلا لان الالصاق يؤدي معنى الشرط اي يفضي اليه وذلك لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشية لا يقع قبل المشية اذ لا
يتحقق الالصاق بدون الملصق به وهذا هو معنى الشرط اذ لا وجود للمشروط بدون الشرط غير ان التعليق بمشية الله تعالى
ابطال للايجاب لما عرف فلهذا لا يقع شيء كما لو قال ان شاء الله ولو اضاف المشية الى العبد بان قال بمشية فلان كان
تعليقا وتمليكا بمنزلة قوله ان شاء فلان فيقتصر على مجلس العلم وكذلك اخواتها اي امثال المشية كالرضا والمحبة على ما ذكر في
الزيادات المذكور فيها عشرة الفاظ المشية والارادة والرضا والمحبة والامر والحكم والاذن والقضاء والقدرة والعلم وانها
قد يضاف الى الله تعالى وقد يضاف الى العبد ايضا ففي الاربعة الاولى ان اضيف الى الله تعالى لا يقع شيء وان اضيف الى العبد
كان تمليكا فيقتصر على مجلس العلم وفي الستة الباقية يقع الطلاق في الحال سواء اضيفت الى الله تعالى او الى العبد وذلك لان معنى قوله
بامر فلان او بحكمه او باذنه او بعلمه بامر فلان اياي او بحكم فلان علي بذلك او باذن فلان لي بذلك او بعلم فلان مني ذلك فيكون هذا
كله تحقيقا للايقاع ولا يمكن ان يجعل ذلك بمعنى الشرط لانه لو قال لفلان احكم وامر واعلم وايذن لا يكون شيء منه تخييرا بل يكون قوله
احكم الزاما له ذلك بخلاف ما تقدم لو قال ان شاء كان تخييرا فلذلك كان بمشية فلان يكون تخييرا منه لفلان كما في زيادات شمس الائمة فان
قيل هلا حملت الباء في هذه الالفاظ ونحوها على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال تعالى جزاء بما كسبا وذلك بما عصوا
جزيناهم ببغيهم واذا حملت على السبب يطلق في الحال كما لو قال انت طالق بمشية الله او بمشية فلان لان التعليل يدل على تحقق الايقاع لا على
انتفائه قلنا الحمل على ما ذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى الالصاق لان في الالصاق معنى الترتيب لانه يقتضي ملصقا به متقدما على
الملصق زمانا ليمكن الالصاق به والترتيب الزماني في الشرط والمشروط موجود بخلاف العلة مع المعلول لان العلة مقارنة للمعلول
زمانا قوله وقال الشافعي رحمه الله الى اخره ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الباء في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم للتبعيض لان
الباء اذا دخلت في المحل افادت التبعيض لانه يقال مسحت الراس اذا استوعبته ومسحت بالراس اي ببعضه هذا هو المفهوم منه في عرف
الاستعمال ولان الاستيعاب ليس بشرط باتفاق بيننا وبينكم فثبت ان المراد بعض الراس واذا ثبت البعض مرادا يتادى الواجب
بادنى ما ينطلق عليه الاسم كما لو قال امسحوا ببعض رؤسكم فيكون تقدير الواجب بثلث اصابع او بربع الراس زيادة على النص بالراي او بخبر
الواحد فيكون مردودا ولا معنى لقول من يقول مطلق مسح البعض ليس بمراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتادى به الفرض
بالاتفاق فعرفنا ان المراد بعض مقدر وذلك مجمل لعدم اولوية بعض على بعض وكان فعل النبي عليه السلام وهو ما روي انه عليه السلام
مسح بناصيته بيانا له لانا نقول عدم الجواز لفوات الترتيب الواجب عندي لا لعدم حصول مسح البعض فانه لو استوعب
راسه بالمسح بعد غسل الوجه قبل غسل اليدين لا يعتد به عندي لفوات الترتيب فكذا ههنا وقال مالك الباء صلة
اي مزيدة للتاكيد كما في قوله تنبت بالدهن ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اي لا تلقوا ايديكم كما قاله عبد القاهر
واذا كانت صلة وجب مسح الكل كما لو قيل وامسحوا رؤسكم قال رحمه الله وما قلنا اولى وان كان ما ذهب اليه مالك احوط
لان فيه الخروج عن العهدة بيقين وكان الاخذ به اولى على انا اذا حملناها على حقيقتها فذلك يوجب الاستيعاب ايضا لان الباء
للالصاق حقيقة وقد الصق المسح بالراس وهو اسم للكل لا للبعض فيقتضي مسح جميع الراس قوله وقلنا نحن اما
القول بالتبعيض فلا اصل له اي القول بالتبعيض كلام عن تشهي لا دليل عليه اذ لم يثبت عن احد من ثقات اللغة انها للتبعيض

في الفرق بين المشية والارادة والرضاء والمحبة وبين الامر والحكم والقضاء

انما الموضوع للتبعيض كلمة من فلو افادت البا التبعيض لوجب التكرار اى الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد والاشتراك
ايضا لان البا للالصاق بالاتفاق فلو افادت التبعيض لكان لفظا واحدا دالا على معنيين مختلفين وكل واحد منهما خلاف
الاصل لما مر غير مرة هذا رد لكلام القايلين بالتبعيض وقوله ولا يصار الى المجاز الحقيقة رد لقول مالك اى اذا امكن العمل
بالحقيقة لا يصار الى المجاز لانه من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا فوجب العمل بالحقيقة وبان جاز ترك الحقيقة في موضع لقيام الدليل
لا يلزم منه تركه في موضع لا دليل عليه وكانت البا على حقيقتها في هذه الاية كما هو اصلها وبيان هذا اى بيان انها للالصاق
في الاية وان التبعيض ثبت بطريق اخر لا بالبا ان المسح لا بد له من محل فاذا دخلت البا في الالة كان الفعل متعديا الى المحل
ويصير المحل مفعولا فيتناول جميع المحل كقولك مسحت الحايط بيدي او مسحت يدي بالحايط واذا دخلت في المحل كان الفعل
متعديا الى الالة وههنا ظهر عملها حتى انتصب لان الفعل بالمفعولية فلا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي الصاق الفعل
بالمحل كله او بعضه لكن بهذه الدلالة واذا تقرر هذا صار تقدير الاية وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضي هذا الكلام استيعاب
الراس بالمسح كما ظنه مالك لانه اى المسح غير مضاف الى الراس بل اضيف الى اليد والعامل في قوله وهو غير مضاف الى الكل
في معنى التعليل لكنه اى لكن هذا الكلام تقتضي وضع الة المسح على الراس والصاقها به وذلك اى وضع الالة لا يستوعب
الراس في العادات ايضا لان اليد لا يستوعب الراس عادة الا ان على هذا التقدير لا يصح قوله فصار المراد به اكثر اليد
نتيجة له فيحصل الضمير المنصوب في لا يستوعبه عايدا الى الالة على ما دل الملفوظ كعدم اى العضو لا يستوعب الالة في العادات
يعني هذا التقدير وانا يقتضي ان يكون المسح متناولا لكل الالة لكن في العادة لا يوضع الالة بجميع اجزائها على الراس لان بطن الاصابع
وظهر الكف لا يستعملان في المسح عادة فيكتفى بالاكثر الذي يحكى حكما بالكل وهو ثلاث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق
اى صار التبعيض مرادا بشرط ان يكون البعض مقدرا بالة المسح او باكثرها الا ان يكون مطلق التبعيض مرادا عملا بالبا كما قال الشافعي
وعبادة بعض الايمة اوضح لانه قال واذا قرنت البا بمحل المسح يتعدى الفعل الى الالة فلا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي
الصاق الالة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة ثم اكثر الالة تنزل منزلة الكمال فيتادى المسح بالصاق ثلث اصابع بمحل المسح
ومعنى التبعيض انما ثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء وذكر في بعض شرح الاصول بيت قوله بعد وامسحوا برؤسكم
ادخل حرف البا في المحل فيتعدى الفعل الى الالة وهي اليد كانه قيل وامسحوا ايديكم برؤسكم والاصل الذي يجمع هو بيان ما كم ينقسم
اخاد هذا على اخذ ذلك مقصرا كما تعالى قال فليمسح كل واحد منكم براسه بيده فاذا وضع اليد على الراس جاز لانه وجد المسح ولو
مسح بثلاث اصابع جاز لانها اكثر الالة فيقوم مقام الكل فيجوز البعض باقامة الاكثر لا بحرف البا وذكر الشيخ في بعض مصنفاته
ان البا للالصاق ههنا كما هي كسا بالعلم الاكثر كلها البا متى دخلت محل الفعل كان المراد الصاق الفعل بالمحل الالصاق بالمحل بالفعل
لان الفعل معدوم لا يتصور الصاقه بالمحل قبل الوجود وبعد الوجود لا يتصور الالصاق لانه ينعدم كما وجد وانما يتصور
الصاقه بالمحل فكان المقصود الصاق الة الفعل بالمحل فيكون المراد منها اثبات وصف في الفعل وهو الالصاق ويصير الفعل هو المقصود
لا اثبات الالصاق فيه والمحل انما يراعى لتصور هذا المقصود الذي يكون مقصودا بنفسه وما يراعى لتحصيل المقصود انما
يراعى بقدر ما يحصل به المقصود وهو الصاق الفعل بالراس وذلك يتحقق ببعض الراس فيكون المراد منه البعض بهذا الطريق
لا ان يكون

ايديكم صح

لا ان يكون منه البعض لغة اعلم ان للمشايخ في تقدير فرض المسح طريقان احدهما ما ذكر الشيخ في الكتاب والثاني ان النص
مطلق لم يكن مراد الا ان المعروف في عامة الاعضاء بعض مقدر فينبغي ان يكون كذلك ههنا وايضا الوار دعلى المقدار
الذي قدر به لا يكون الا واجبا بالاجماع ولو كان الواجب مطلق البعض مطلق لوقع الزايد فرضا كالزايد على الايات
الثلاث في فرض القراءة صار البعض مجملا فسر في السنة وهي ما روي ان النبي عليه السلام مسح بناصيته بالربع عملا بالاحتياط اثبات
الاحمال بهذا الطريق نوع ضعيف فان الخصوم لم يسلموا الاجمال في الاية وقالوا ان مطلق المسح هو الثابت بالنص وهو
معلوم فلذلك اختار الشيخ ههنا الطريق الذي بينا لانه اسلم قوله واما الاستيعاب فواجب عملا بالعمل
ولهذا البا في قوله وامسحوا بوجوهكم وايديكم في المحل ثم فلا نشترط فيه الاستيعاب كما في الوضوء فعلى هذا لم يثبت
الاستيعاب بدخول البا في المحل ولكنه ثبت بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة
للوجه وبمثلها يزاد على الكتاب فجعلت البا صلة اى زائدة بمعونة الدلالة فصار كانه قيل
فامسحوا وجوهكم وايديكم فيجب الاستيعاب بدلالة الكتاب الذي في الكتاب دل على اشتراط الاستيعاب ايضا لان التيمم
شرع خلفا عن الاصل اى الوضوء بان اقيم المسح بالصعيد في العضوين مقام الغسل والمسح بالماء في الاعضاء الاربعة
تنصيفا وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على ما كان كصلوة المسافر وعدة الامة وحدود العبيد وكما لو حلف لا يغرم عشرة
دراهم فصالحه على خمسة او ابراه عن خمسة يجب الباقي بصفة الاصل في الجودة والرداءة ثم الاستيعاب في غسل هذين العضوين
بالنص فكذا فيما قام مقامه على ان في رواية الحسن عن ابي حنيفة لا يشترط الاستيعاب بل الاكثر يقوم مقام الكل لان في
الممسوحات الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح الخف والراس قوله وعلى هذا اى يبنى على ان البا للالصاق قول
الرجل لامراته ان خرجت من هذه الدار الا باذني فكذا انه يشترط تكرار الاذن حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه حنث لان
قوله ان خرجت يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي لان معناه لا تخرجي خروجا فصار عاما واستثنى منه
خروجا موصوفا بصفة الاذن فبقي ساير انواع الخروج داخلا في الحظر فاذا فعلت وجد الجزاء كما لو قال ان خرجت الا بقناع
او ملاءة فانت طالق فخرجت بقناع او ملاءة لم تطلق وهو سقط الحظر حتى لو خرجت بغير قناع او ملاءة طلقت وكذا هذا
وقوله فاقتضى ملصقا به اى شيئا يلتصق بالاذن بدلالة الجر من متعلق وهو اى الشيء الملصق بالاذن هو
الخروج لدلالة الكلام فصار عاما اى فصار الخروج الموصوف المستثنى عاما حتى يتناول كل خروج وصف بالاذن ولئن
كان الخروج المستثنى نكرة في الاثبات لعموم صفته كما مر تقريره في قوله لا اتزوج الا امراة كوفية وذلك اى جعله
مستثنى بمعنى غير مستقيم لانه اى المستثنى وهو الاذن خلاف جنسه اى جنس المستثنى منه وهو الخروج الا ترى انه لا يستقيم
اظهار الخروج ههنا بخلاف قوله الا باذني فانه يستقيم ان يقول الا خروجا باذني ولو قال الا خروجا ان اذن لك كان
كلاما مختلا قال الشيخ في شرح الجامع ولو قال الا ان اذن فهو على اذن واحد عندنا حتى لو اذن في الخروج ثم نهى عنه ثم خرجت
بغير اذنه لم تحنث وقال الفراء بل تحنث وهو بمنزلة قوله الا باذني واحتج بقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان
يؤذن لكم وقد كان تكرار الاذن شرطا ولنا ان كلمة ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما تقدم الا بصلة فوجب تقدير الصلة
فيه

فيصير بمنزلة قوله الا باذني قال وفيما قلنا تحقيق الاستثناء والغاية واجب ما امكن لا بحقيقته والغاية مجاز
واصح امثلتنا بقوله تعالى الا ان تغمضوا فيه والا ان يحاط بكم ومعنا الغاية ولان الكلام اذا بطلت حقيقته
تعين مجازه وحقيقة الاستثناء متعذر هنا لانه ليس مع الفعل مصدر فيصير مستثنى للاذن من الخروج وذلك باطل
فحمل مجازه وهو ان يحمل غاية لان كل الاستثناء يناسب الغاية من حيث ان حكم ما وراء الغاية على خلاف المغيا كما ان
حكم ما وراء الاستثناء على خلاف حكم المستثنى منه فانه لو قال لفلان علي الف درهم الا مائة كان الحكم فيما وراء تسعمائة على
خلاف الحكم الثابت في تسعمائة فيجعل غاية بمنزلة حتى وليس كذلك قوله الا باذني لان حرف الالصاق يعني ملصقا
في كلام العرب وحذفه شايع لقيام الدلالة عليه وهو حرف الالصاق كما في بسم الله اي بدأت او ابدأ به فلذلك
ههنا صح الحذف لقيام الباء وذلك المحذوف هو الخروج الذي به يحقق الاستثناء فكأنه قال الا خروجا باذني فصح
الاستثناء فاما ههنا فليس في الكلام ذكر الباء فلم يصح حذف الخروج من غير دليل ولما تعذرت حقيقته فتعين مجازه
ولا يلزم على ما ذكرنا قوله تعالى الا ان يؤذن لكم لان التكرار انما جاء من لفظ الا ان لانه لو ذكر حتى كان الحكم
هكذا ايضا كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا اثبت التكرار عرفا بقوله ثم ان ذلكم كان يؤذي النبي فان نوى بقوله الا ان
اذن صحت نيته قضاء وديانة لانه نوى محتمل كلامه لان حذف حرف الالصاق شايع وفيه تشديد عليه فيصدق ولو نوى
في قوله الا باذني الاذن مرة صحت ايضا لان الاستثناء تفعل ما بعد الغاية وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ لولا الاستثناء
فكان بينهما مشابهة في المعنى فيصدق ديانة لا قضاء لان فيه تخفيفا عليه كذا في جامع البرهاني وغيره قوله واما الاستثناء يفيد ما يفيده الغاية
على فكلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان للامير علوا وارتفاعا على غيره ولهذا خاطب بالمجلس علي
العالي اي الرفيع ويقال زيد على السطح لتعاليه عليه ومنه قوله علي الف درهم لان الدين يستعلي من يلزمه ولذا يقال ركبه دين
وهو معنى قوله فصار موضوعا للايجاب والالزام في قوله لفلان علي الف درهم يعني لما كانت هذه الكلمة موضوعة للاستعلاء
والاستعلاء في لفلان علي كذا في الايجاب ونحوه كانت في مثل هذه المواضع للايجاب باعتبار اصل الوضع لان الدين اي
الثابت دين لا غير لان الاستعلاء الا انه يحتمل الوديعة فيقال لفلان علي الف درهم وديعة حتى لا يثبت الدين لانه يحتمل
معنى الوديعة من حيث ان في الوديعة وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة وقوله انه دين كلام مستأنف ولو قيل بالواو لكان
احسن وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال واما على فللالزام باعتبار اصل الوضع لان معنى حقيقة الكلمة علو الشيء
على الشيء وارتفاعه فوقه وذلك يقتضي الوجوب واللزوم ولهذا قال لفلان علي الف درهم انه مطلق محمول على الدين الا ان
يصل بكلامه الوديعة لان حقيقة اللزوم في الدين ثم انها تستعار للباء لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى
لزم الشيء كان ملتصقا به لا محالة ولان حروف الجر ينوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها يوصل الفعل الى الاسم قال
عبد القاهر علي في قولك مررت على زيد اوصل الفعل الذي هو مررت الى الاسم الذي هو زيد كما تفعل الباء كذلك في قولك
مررت بزيد وكان بينهما مناسبة من هذا الوجه وتستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما
عند وجوده وكان استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة فاذا استعملت في المعاوضات المحضة وهي التي لو عن معنى الاسقاط
كالبيع



كالبيع فانه معاوضة مال بمال والاجارة فانها معاوضة مال بمنفعة والنكاح فانه معاوضة مال بما ليس بمال كانت بمعنى
الباء التي تصحب الاعواض لان العمل بها لتعذر حقيقتها يحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض
والمعوض من اللزوم والالتصاق في الوجود لا يحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق
بالخطر لما فيه من معنى القمار فيحمل على ما يحتمله تصحيحا للكلام واذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط
ما يثبت بطريق المقابلة يثبت مع مقابله بطريق المقارنة
عند ابي حنيفة واعلم ان ما يثبت بطريق المقابلة يثبت مع مقابله بطريق المقارنة كالاخ مع الاخ والجار مع الجار
اذ يستحيل ان يكون الشيء مقابلا لشيء قبل مقابله ذلك الشيء اياه وثبوت العوض مع المعوض من هذا الباب وما
يثبت بطريق المعاقبة يكون متأخرا عن صاحبه وصاحبه متقدما عليه كالمشروط مع الشرط لان المشروط متوقف على
الشرط فلا بد من ان يثبت اولا ولا ثم يتعقبه المشروط ثم ان اجزاء العوض تتوزع على اجزاء المعوض بالاتفاق لان ثبوتهما
بطريق المقابلة فكل جزء من العوض يقابل جزءا من المعوض واجزاء الشرط لا تتوزع على اجزاء المشروط بالاتفاق ايضا
لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فانه اذا قال
لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين تعلقت الطلقتان بدخول الدارين فلو ثبت الانقسام يقع بطلقة بدخول
احدى الدارين ودخول الدار شرط واحد فيكون بعض المشروط متقدما على الشرط وانه فاسد اذا عرفت هذا قلنا
اذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم يحمل على الشرط عند ابي حنيفة حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان الطلاق
رجعيا وعندهما يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق بائنا كما لو قالت طلقني ثلاثا بالف
لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن
الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد صدرت من جانبها فيحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق ذلك ودلالة الحال عليه
وصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على درهم فانها تحمل على الباء وكما لو قالت طلقني وضرتي على الف درهم فطلقها
وحدها لزمها بقدر حصتها من الالف كما لو قالت بالف وقال ابو حنيفة ان كلمة على للزوم كما بينا وليس بين الواقع
من الطلاق وبين ما لزمها من الالف مقابلة لتنعقد معاوضة فيحمل على الباء لكنهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا
ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق وذلك اي التعاقب معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة فصار معنى الشرط
بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة وكان الحمل عليه لكونه اقرب الى الحقيقة اولى
من الحمل على الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط هنا لان الطلاق وان دخله المال والمال غير قابل للتعليق بالشرط
يصح تعليقه بالشرط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف صح ولم يمنع معنى المعاوضة صحة التعليق لانه مانع الفاء
في قوله فيصح وان وقعت عن موقعها لانها لا مدخل في جزاء ولا يكون حتى ان الخلع من جانب الزوج يمين يعني لو ابتدأ الزوج وقال
طلقتك ثلاثا على الف كان بمنزلة اليمين حتى لا يمكنه الرجوع قبل كلام المرأة ولا يقتصر على مجلس الزوج ولا يكون يمينا الا
بانعقاد معنى التعليق فيه كانه قال ان التزمت الفا فانت طالق فعرفنا ان دخول المال في الطلاق لا يمنع معنى التعليق واذا
كان كذلك يجعل قولها طلقني على الف تعليقا لوجوب المال بايقاع الثلث كانها قالت ان طلقتني ثلاثا فلك الف وطلبها من الزوج

اي وهذا الشرط وهو الثلاث فاذا خالف اي الزوج امرها لم يجب المال كله لعدم الشرط وهو الثلاث ولا البعض
لعدم صحة انقسام المشروط على اجزاء الشرط هذا تقرير ما في الكتاب على وجه التقريب وفي لفظ الشرح نوع اشتباه
فانه قال فيصير هذا اي قولها طلقني ثلثا على الف منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلاث وليس كذلك بل هو طلب
تعليق الطلاق بالمال من الزوج وهو تعليق الالتزام بالطلقات الثلاث منها من حيث المعنى والغرض وان مقصودها
تحصيل الثلاث بالمال فصار كانها قالت ان طلقتني ثلاثا فلك الف فينبغي ان يقال فيصير هذا طلبا لتعليق
الثلاث بالمال او يقال فيصير هذا تعليقا لالتزام المال بالثلاث ولا ضرورة اليه ومن قوله لان الطلاق (لا الزام ثم)
وان دخل المال يصح تعليقه بالشرط وفي التحصيل لا حاجة الى ذكر هذا الكلام لان ما نحن فيه ليس تعليق الطلاق الداخل
فيه المال بشرط بوجه بل هو تعليق الطلاق بالمال نظرا الى جانب الزوج او تعليق التزام المال بالثلث نظرا الى
جانب المراة وطلبها اي دالشرط من الزوج فكان المناسب ان يقال لان الطلاق يصح تعليقه بالشرط فيصير هذا منها
طلب لتعليق الثلاث بالمال اذ او يقال وقد امكن العمل به لان تعليق الالتزام من المراة بشرط الطلاق يصح لما فيه الى
معنى المعاوضة في الاخرة فصار هذا منها تعليقا للمال بشرط الثلاث من حيث الطلب فاذا خالف لم يجب وذكر الشيخ
في شرح الجامع الصغير ولاي حنيفة ان على بمعنى الشرط لان اصلها اللزوم فاستعيرت للشرط لانه يلازم الجزاء فصارت
طالبة للثلاث بالالف بكلمة هي للشرط وصار حكم الالف دخولها على المال العمل دخولها على الطلاق فان قالت
على الف ان طلقتني ثلاثا وههنا لا يجب شيء الا بايقاع الثلث فكذا ههنا وذكر في الاسرار ان جميع كلمة على الايجاب والجزاء
اذا خرج مخرج الجواب للاثبات العوض كقولك اكرمني على ان اكرمك معناه ان اكرمتني اكرمتك فاذا دخلت على الايجاب
او العقات الا يستعمل مقابلة لا على المال بعوض الاعواض ... به وجوب الاجرة مع الشرط لان الكلمة للشرط
بمنزلة الجمع واذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق على سبيل المعاقبة كما لو قالت ان طلقتني فلك الالف
لا على سبيل المقابلة فلو كان يتوزع بخلاف الباء فانها للمقابلة فانه تثبت المقابلة منها باعتبار ان المبدل وهو الطلاق
ليس بصالح لكن يثبت التوزيع كيلا يبطل العمل وانما حملناها على المقابلة في مسئلة طلاق الغير منها على الف لانا لو حملناها
على الجزاء والمعاقبة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الف وان حملناها على المقابلة وجب نصف البدل عليها
اذا قبلت ولا يكون عليها الا النصف من الظاهر من حالها على ارادة المقابلة ليستفيد بهذا الطلب نقصان البدل اذ لا فائدة
لها في طلاق الغير بعوض طلاقها فاما ههنا فلا فائدة لها اكثر في ان يجعل الالف جزاء حتى لا يلزمها شيء ببعض الطلاق ومما يدل
من هب ابي حنيفة ما ذكر في السير الكبير ولو ان مسلما وادع اهل الحرب سنة على الف دينار جازت الموادعة فان راى الامام
المصلحة في ابطالها رد المال اليهم ثم نبذ اليهم وقاتلهم فان كان بعد نصف السنة فعلى العباس يرد نصف المال ويمسك النصف
للتسليم اعتبارا بالاجارة بعوض معلوم وفي الاستحسان يرد الكل لانهم التزموا المال بشرط ان يسلم لهم الموادعة في جميع المدة
والجزاء انما يثبت باعتبار الشرط جملة ولا يتوزع على اجزائه فكلمة على للشرط في الخصوص والموادعة في الاصل ليست من عقود المعاوضات
فجعلنا هذه الكلمة عاملة فيها بحقيقتها فاذا لم يسلم لهم الموادعة سنة كاملة وجب رد المال كله عليهم ولو كان وادعهم ثلاث
سنين

سنين كل سنة بالف دينار وقبض المال كله ثم اراد الامام نقض الموادعة بعد مضي سنة فانه يرد عليهم الالفين لان
الموادعة كاستيجار بحرف الباء وهي تصحب الاعواض فينقسم العوض على المعوض وفي المعوض باعتبار الاجزاء في
المعاوضات المحضة يستعمل بمعنى الشرط لانه من تعليق التمليك بالخطر وهو فاسد بخلاف تعليق المال بالطلاق لان
المال يجب في ضمن ما يصح فيه التعليق وما يثبت في ضمن شيء لا يعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتضمن كذا قيل فوجب
العمل بحقيقته وهو ان يجعل بمعنى الباء **قوله** قال الشاعر متصل بقوله ايضا وهذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة حقيق
على ان لا اقول على الله الا الحق وقال الشاعر بايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك بالله هذا
هو المذكور في كتب الفقه فاما ائمة التفسير فلم يذكروا معنى الشرط فيه قالوا معناه حريص بان لا اقول على
الله الا الحق او ضمن حقيق معنى حريص فاستعمل على صلة له او مبالغة من موسى عليه السلام في وصف نفسه بالصدق في ذلك
المقام فانه روي انه لما قال فرعون قال له عليه السلام اني رسول رب العالمين كذبت فقال انا حقيق على قول الحق
اي واجب على قول الحق ان اكون قائله والقائم به ولا يرضى الا بمثله ناطقا به ولذا قالوا في قوله تعالى بايعنك
على ان لا يشركن بالله شيئا انه على صلة المبايعة يقال بايعه على كذا الا انه لما ادى الى معنى الشرط اذا المبايعة يؤكد
كالشرط توسع الفقهاء في ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط **قوله** فاما من فللتبعيض ذكر في النحو انها لابتداء
الغاية يقال سرت من البصرة الى الكوفة وهذا الكتاب من فلان الى فلان وقد يكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم
ورايت من القوم وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وقد يكون مزيدة كقولك ما
جاءني من احد وعامة المحققين منهم الكل يرجع الى معنى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم
موضع الاخذ وابتداء غايته كما ان قولك سرت من البصرة يدل على ان البصرة منشأ سيرك غير انها في الدراهم افادت
التبعيض لانه يمكن فيها ولم يعد في قولك من البصرة لامكان ان فارقتها فقد فارقت جميع نواحيها اذ لا يصح ان يكون
خارجا منها وبعض خارج وكذا في قوله فاجتنبوا الرجس اي الرجس من الاوثان وغيرها فلما قال من الاوثان تبين انه
المقصود وجعل مبدا الاجتناب بالاوثان وكذا قولك ما جاءني من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاه فتكون
معنى ابتداء الغاية مستفادا من الحكم كما ترى وابن السراج كان لا يرى العباس معناها ابتداء الغاية فقط وذكر الشيخ
في جامعه ليفتنا لمن كلمة من تستعمل للتبعيض ولكنها للانتزاع وابتداء الغاية فصارت للتبعيض وهذا هو
المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها فيه اصلا وفيما سواه دخيلا واليه
مال الشيخ ايضا قال فمواصلها ومعناها الذي وضعت له لما ثبت ان الاستراك خلاف الاصل فجعلناها للتبعيض
لتكون لها معنى يخصها ورايت في بعض النسخ انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضعه
حقيقة ومسائل كثيرة منها ما ذكر في الجامع الصغير رجل قال ان كان ما في يدي من الدراهم الا ثلاثة او غير ثلاثة او سوى ثلاثة
لجميع ما في يدي صدقة في المساكين فاذا في يده اربعة او خمسة دراهم لزمه ان يتصدق بذلك كله ولو قال ان كان
ما في يدي من دراهم الا ثلاثة والمسئلة بحالها لا شيء عليه لانه جعل شرط حنثه في المسئلة الاولى ان يكون غير الثلاثة مما يكون من الدراهم
تاين مع

والدرهم والدرهمان من الدراهم وحمل شرط حنثه في المسئلة الثانية لم يكن في بدء عدد الثلاثة من الدراهم لو بحلف اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين **قوله** واما الى فلانتهاء الغاية

هذه الكلمة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبدأ

ويقول الرجل انما انا اليك اي انت غايتي وتقول قمت الى فلان فيجعله منتهى كذا وكذا بك مسامحوا الختم في اللغة

وتجيء بمعنى المصاحبة كقوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم وقولهم الذود الى الذود ابل لكنه راجع في التحقيق الى

معنى الانتهاء ايضا فان الاكل في الاية تضمن معنى الضم اذ النهي لا يختص بالاكل فعدي بالى اي لا تضموها الى اموالكم في الانفاق

حتى لا تفرقوا بين اموالكم واموالهم قلة مبالاة بما لا يحل وتسوية بينه وبين الحلال والمعنى لا تضموا اكل اموالهم الى اموالكم

فيكون الى اصلها فعل الانتهاء وكذلك معنى قولهم الذود الى الذود ابل الذود منضما الى الذود ابل والى كما هي للانتهاء ومكة

لانتهاء الغاية استعملت في اجال الديون لان اجال الديون غاياتها واعلم ان كلمة الى اذا دخلت في الازمنة قد تكون

للتوقيت وهو الاصل وقد تكون للتاجيل والتاخير ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت

المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا كقولك والله لا اكلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر للتوقيت اذ لولاه لكانت

اليمين مؤبدة وكذلك قولك اجرتك هذه الدار الى شهر وشرط ان يكون المغيا قابلا للتوقيت ومعنى التاخير والتاجيل

ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال ايضا

كالبيع الى شهر فانه لتاخير المطالبة الى مضي الشهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط الدين

بالاداء او الابراء فاذا قال انت طالق الى شهر ونوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو اخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه

اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يحتمل رفع الطلاق فيلغو

التوقيت وان نوى التاخير يتاخر الوقوع الى مضي الشهر لانه محتمل كلامه والطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا

والى تستعمل في التاخير كما تستعمل في التوقيت فصار تقدير كلامه انت طالق بعد مضي الى شهر وان لم يكن له نية يقع في الحال

عند زفر وهو رواية عن ابي يوسف لان الى للتاجيل او التاقيت وكل ذلك صفة للموجود فلا يمنع الوجود في الحال ثم يلغو

الوصف لانه لا يقبله الا ترى انه لو باع عبده بالف الى شهر ثبت الالف في الحال ويتاجل بعد الثبوت وعندنا يتاخر الوقوع

الى مضي الشهر لان الى كما يدخل على الشيء لتوقيته يدخل لتاجيل الثبوت ايضا فيصير كالمعلق به والطلاق بعد وقوعه

لا يقبل التاجيل والتاخير فاما الايقاع فيقبل ما ذكرنا من الاجل اليه كيلا يكون ابطالا له وهو كالنصاب على تقدير الوجوب للزكوة

وبالاجل يحول باحال الوجوب للزكوة الواجبة لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب نفسه يقبل فيجعل الاجل عليه فيما

يقبل بخلاف البيع بالف الى شهر لان الالف مما يتاجل قبضه فانصرف الاجل اليه ولم ينصرف الى الوجوب وبخلاف العمل الموقت

الى شهر لان التحرير ثابت في الحال ويقبل التوقيت فيتوقت كالاجارة فاما انعقاد اليمين فلا يحتمل التاجيل فلم ينصرف

اليه وانعقد في الحال كذا في الاسرار وبيان ما ذكر في الكتاب ان التاجيل للتاخير ما يدخل كتاجيل الدين ومهنا دخل

على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل في قوله انت طالق كما دخل في قولك بعتك بالف الى شهر في الالف

ثبوت نفس الدين لا يقبل التاجيل فانصرف الى المطالبة وثبوت نفس الطلاق يقبله فانصرف التاجيل اليه فاوجب

تاخيره **قوله** والاصل في الغاية لما كان بعض الغايات الثابتة بهذه الكلمة غير داخل في حكم المغيا كالليل في

الصيام وبعضها داخلا كالمرافق في غسل اليدين لابد من ضابط لذلك فقال الاصل فيها انها اذا كانت قائمة بنفسها

بان تكون موجودا قبل التكلم ولا تكون مفتقرة في وجودها الى المغيا لم يدخل تحت الحكم الثابت له لانها اذا كانت قائمة

بنفسها لا يمكن ان يستتبعها المغيا مثل قوله بعت من هذا البستان الى هذا البستان وقول لفلان من هذا الحائط

الى هذا الحائط فان الغايتين لا يدخلان في البيع والاقرار ولا يلزم على هذا قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده

من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل مسجد الاقصى تحت الاسراء فقد ثبت ان النبي صلعم دخل المسجد الاقصى

لانا نقول ثبت ذلك بالاحاديث المشهورة لا بموجب هذا الكلام الا ان يكون استثناء من قولهم لم يدخل في الحكم

اي لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا اذا كانت قائمة بنفسها الا اذا كانت صدر الكلام واقعا على الجملة اي المغيا

والغاية جميعا فح يدخل لان صدر الكلام لما كان واقعا على الجملة قبل ذكر الغاية وبعد ذكرها لا يتناول الا البعض

منها كان المقصود من ذكر الغاية اسقاط ما وراءها من فروق والاسم يتناول موضع الغاية فيبقى داخلا تحت صدر الكلام

لتناول الاسم اياه مثل ما قلنا في المرافق انها داخلة تحت الغسل وهو مذهب عامة العلماء لان المقصود من ذكر المرافق

اسقاط ما وراءها اذ لولاها لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلا يدخل تحت الاسقاط بل بقيت داخلة تحت الوجوب بمطلق

اسم اليد ولهذا فهمت الصحابة من اطلاق الايدي في التيمم الايدي الى الاباط كذا في سوع المبسوط فان قيل لا بد لجار

والمجرور من متعلق وهو قوله فاغسلوا في هذه الاية فكيف يمكن جعلها غاية للاسقاط وانه ليس بمذكور ولا مضمر قلنا

تعلق الجار والمجرور بالغسل ظاهر ولكن المقصود منه الاسقاط دون مد الحكم كما قال زفر ان المرافق غاية للغسل

لفظا وظاهرا وغاية للاسقاط معنى ومقصودا والعبرة للمعاني دون الظواهر وذكر في الكشاف في تفسير هذه الاية

ان كلمة الى تفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل فمما فيه دليل على الخروج

قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الاعسار علة الانظار وبوجود الميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا

في كلتا الحالتين معسرا او موسرا فيبطل الغاية وكذا قوله ثم اتموا الصيام الى الليل لو دخل الليل لوجب الوصال

ومما دل على الدخول قولك قرات القران من اوله الى اخره لان الكلام سيق لحفظ القران كله وقوله الى المرافق والى الكعبين

لا دليل فيه على احد الامرين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الغسل واخذ زفر وداود بالمتيقن

فلم يدخلاها والى هذا اشار وكما ذكرنا ان الصدر اذا كان متناولا للجملة يدخل الغاية قال ابو حنيفة اذا باع بشرط الخيار

الى الغد او الى الليل او الى الظهر يدخل الغاية في مدة الخيار لان الغاية هنا حد للاسقاط فانه لو شرط الخيار

مطلقا يثبت الخيار مؤبدا ولهذا فسد العقد الا يرى انه لو اسقط الخيار في الثلث عند وبعدها عندهما كانت

عندهما ينقلب جائزا فعرفنا انه منعقد بصفة الفساد واذا كان كذلك كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فيبقى داخلا

تحت الحكم كالمرافق في الوضوء بخلاف الاجل في الدين لان الغاية فيه لمد الحكم الى موضع الغاية لان الاجل فيه لا يطلق الاسم

للتزم

يتناول ما يحصل به الترفيه وبخلاف الاجارة فان الغاية فيها تدخل في مدة الاجارة ايضا لانها عقد يملك المنفعة بعوض فمطلقها لا يوجب الا ادنى ما يتناوله الاسم وذلك مجهول ولا احد اليها يفسد العقد فكان ذكر الغاية لبيان مقدار المعقود عليه وذلك يمد الحكم الى موضع الغاية قال ابو يوسف ومحمد لا تدخل الغاية في فصل الخيار ولان الغد جعل غاية وان الاصل ان الغاية لا تدخل في الصدد الا بدليل وانما سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر والواجر داره الى رمضان او باع بثمن الى رمضان او حلف لا يكلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الحكم لانه غاية ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الحكم لان ذلك ثبت بالسنة فان النبي عليه السلام حين علم الوضوء الاعرابي قال لا يقبل الله الصلوة الا بغسل المرافق هكذا حكي انه كان للوضوء كذا في المبسوط وذكر القاضي في اخر هذه المسئلة ان مذهبهما اوضح لان قوله الى غد قرن بالخيار فصار مثل الخيار اليه وكذلك المرفق قرن بالغسل والكلام اذا قرن بغاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق عن القيد ثم يعتبر بالقيد عن حال الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة لما عرف في مسئلة تعليق الطلاق بالشرط ومتى جعل كلاما واحدا كان للابتداء الى الغد لا للابتداء والاسقاط لانهما ضدان لا يجتمعان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد لان مثل الحد لازمه على طريق ابي حنيفة والاعتماد على رواية الاصل دون رواية الحسن **قوله** وكذلك في الاجال والايمان اي كما يدخل الغاية في الحكم في مسئلة الخيار عنده لما ذكرنا من المعنى يدخل في الاجال المذكورة في الايمان بان حلف لا يكلم فلانا الى رجب او الى رمضان او الى الغد او الى الجمعة في الجملة عنده ايضا في رواية الحسن عنه ايضا لذلك المعنى فان مطلق الكلام يقتضي التابيد فيكون ذكر الغاية لاخراج ما وراءها ولا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك كذا قال شمس الائمة وفي بعض النسخ وكذلك في الاجال والايمان وفي بعضها في الاجال وفي الايمان وفي بعضها وفي الايمان بالالف اللام وكل ذلك سهو لان قوله في رواية الحسن ان تصلها بجميع ما سبق لم يكن في الاجال روايتان وان تصلها بالاخير يقتضي ان يكون الاجال داخلا في الحكم عنده رواية واحدة وكل ذلك فاسد لان الاجل في الدين والبيع المؤجل والاجارة لا يدخل في الحكم بالاتفاق قال شمس الائمة وفي الاجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك فثبت ان الصحيح من النسخ ما ذكرناه اولا **قوله** وقال ابو حنيفة في قول الرجل لفلان علي من درهم الى عشرة لم يدخل الدرهم العاشر في الوجوب فيلزمه تسعة لان مطلق اسم الدراهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمد الوجوب اليه فلا يدخل وقالا يدخل الغاية الاخيرة كالاولى لانه اي العاشر ليس بقائم بنفسه اذ لا تحقق للعاشر الا بوجود تسعة اخرى قبله كما لا تحقق للاول الا ٢ دخول الغاية الاخيرة عندهما ودخول الغاية الاولى عندهما ثابت في قوله انت طالق من واحدة الى ثلاث لما ذكرنا من الدليل من الجانبين وذكر الشيخ في بعض نسخه في هذه المسئلة ثم نقول لان ابتداء المشروع غاية فلا بد من وجوده ليصلح غاية ووجوده بوقوعه وثبوته وعكسه ذلك انه اذا وقع طلاقا موصوفا بوصف انه بين الاول والثالث فلا يقع حتى يوجد وجودهما بوقوعهما فاذا وقعا لم يبق بعد ذلك فلهذا اقتضى دخولهما في المعنى وانما دخلت الاولى اي الغاية الاولى عند ابي حنيفة للضرورة وهي انه انما اوقع ما بين الاول والثالث

فتكون

فتكون ثابتة والثانية على حقيقتها لا يتصور الا بالاولى فاقتضى ذلك حصول الاول ليصير مع الثانية ولم يقتض دخول الثالثة لان الثانية ثابتة بلا ثالثة فجعلت ما الغاية الاولى على مجازها عملا بحقيقة النافي لانها هي الواقع والحكم المطلوب بهذا الايجاب فكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة الغاية بخلاف ما اذا قال انت طالق بائنة فانه يقع واحدة لان البائنة نعت ولم تعلق اساءتها بالواحدة قبلها لانه لم يجر لها ذكر يحتمل الثبوت والطلاق لا يثبت الا بلفظ وقد جرى في مسئلتنا ما يحتمل الثبوت لان الغاية قد يدخل في الجملة اذا قام دليل الا ترى لو حلف لا يوكل لا اخر كل من طعامي الى عشر لقمات كان له ان ياكل اللقمة العاشرة ولو قال اشتر لي عبدا الى الف درهم دخل الالف ولو لم يدخل العاشر او عبدا الى الف لان دلالة الحال لك عليه فان الانسان لا يكفل الى الف درهم الا وهو راض بهما وكذا الشرا وكذا اباحة الطعام فانه قل ما يجري الضنة بلقمة واحدة فاما الطلاق فالامر اي الحال فيه على عكسه لان الرجل يحترز عن الطلاق اشد الاحتراز وكذا الاقرار لانه اخبار ويبتني صحته على ثبوت المخبر عنه وثبوت التسعة لا يدل على ثبوت العاشر لعدم حاجته بدلالة الحال فبقي الامر على ظاهره كذا في الاسرار **قوله** واما في فهذه الكلمة يجعل ما يدخل فيه علما ظرفا لما قبلها ووعاء فان قلت الخروج يوم الجمعة بعد انقضت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعاء له وكذلك قولك الكيس في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك مجازا على معنى ان العلم جعل وعاء لنظره وتامله وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته صارت كانها قد اشتملت عليه لعلمها على قلبه وهمه وعلى ذلك مسائل اصحابنا اي على انها للظرف بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال غصبت ثوبا في منديل او تمرا في قوصرة يلزمه كلاهما لانه اقر بغصب مظروف في ظرف ولا يتحقق ذلك الا بغصبه اياهما وقال ابو يوسف ومحمد هما سواء اي قوله انت طالق غدا وانت طالق في غد سواء في الحكم حتى لو نوى اخر النهار في قوله غدا لا يصدق ايضا لان حذف حرف في واثباته في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وقوله خرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجمعنا انه لو قال غدا ونوى اخر النهار لا يصدق ديانة لا قضاء فكذا اذا قال في غد الا ترى ان قوله غدا معناه في غد الا انه حذف حرف الظرف اختصارا وكان كالمصرح به في الحكم وفرق ابو حنيفة رحمه الله في المسئلتين فيما اذا نوى اخر النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء على ما ذكرنا في موضعه اي مسح الجامع الصغير والمبسوط ان الظرف اذا اتصل بالفعل بغير واسطة اقتضى الاستيعاب ان امكن لانه حينئذ شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل منصوبا به الا ترى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في اخذ حكم المفعول حتى اذا اخبرت عنه بالذي عملت به ما عملت في المفعول به فقلت في مثل قولك صمت سرت يوم الجمعة الذي سرته يوم الجمعة كما تقول الذي ضربته زيد ولم تقل الذي سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه اذ ليس في حرف الظرف الاستيعاب واذا ثبت ذلك قلت اذا قال غدا ونوى اخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقتضى الاستيعاب اعني كونها موصوفة بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد نوى غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق

ديانة

لانه محتمل كلامه واما اذا قال في غد فهو حين كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم والى ولاية التعيين كما لو طلق احدى
نسائه فاذا نوى اخر النهار كان نيته تعيينا لما ابهمه لا تغييرا للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة واذا لم ينو
شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم والسبق ولا كذلك في غد وتمام استيضاح ما ذكر من الفرق مع ان وذلك اي الفرق
الذي ذكرنا مثل الفرق بين هاتين المسئلتين فانه اذا قال ان صمت الدهر فكذا كان شرطا لحنث صوم جميع العمر
وان قال ان صمت في الدهر كان شرط الحنث صوم ساعة معناه ان ينوي الصوم الى الليل في وقتهم تعطيل بعد ذلك قوله
واذا اضيفا اي قوله انت طالق الى المكان بان قيل انت طالق في الدار او في الظل او في الشمس طلقت في الحال حيثما كانت
لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق اذ الظرف للشي بمنزلة الوصف وما كان وصفا للشي لا بد من ان يكون صالحا للتخصيص
والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق بحال لانه اذا وقع في مكان يكون واقعا في الاماكن كلها وكذا المراة اذا اتصفت في مكان
يوصف به في جميع الاماكن واذا لم يصلح مخصصا لا يمكن ان يحمل بمعنى الشرط الا ترى انه لو جعل بمعنى الشرط وهو موجود كان
تنجيزا ايضا لان التعليق بامر كائن تنجيز بخلاف اضافته الى الزمان لان الزمان يصلح مخصصا له اذ الطلاق يكون واقعا في
زمان دون زمان فاما اضافته الى زمان معدوم في الحال يمكن ان يجعل بمعنى المعلق به فلا يقع في الحال الا ان يريد به قوله
في الدار مثلا اضمار الفعل بان يريد به في دخولك الدار فح لا يطلق لانه ذكر المحل واريد الفعل اي الحال فيه او ذكر السبب واراد
المسبب اذ الدخول في الدار سبب لحصولها فيها وكل ذلك من انواع المجاز فكان ما نوى محتمل كلامه فيصح ارادته فصار الدخول
مضمرا في الكلام واذا صار مضمرا كان في معنى الشرط لما سنذكر واذا قال انت طالق في دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول
لان الدخول لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى المقارنة اذ من شرط الاحتواء على المظروف فصار بمنزلة الاربعة فصار بمعنى مع
فيتعلق وجود الطلاق لوجود الدخول لان قران الشي بالشي يقتضي وجوده ضرورة فكان ضرورة تعليقه بوجود الدخول الا انه
لا يكون شرطا محضا لا يقع مع الدخول لا بعده فلهذا قال بمعنى الشرط وقال بعضهم يجعل مستعارا بمعنى الشرط لمناسبة
بينهما من حيث ان كل واحد من الظرف والشرط لا يوجد وينعقد بدونه فعلى هذا يقع الطلاق بعد الفراغ من الدخول كما لو قال
ان دخلت الدار ولكن الاول اصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل
مستعارا للشرط لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك فتزوجها طلقت ذكره الشيخ الامام فخر الدين والضمير في قوله
بمعناه راجع الى ما يرجع اليه ضمير جعل وهو حرف في والبا للسببية اي جعل حرف في مستعارا لمعنى المقارنة باعتبار
معناه او الضمير راجع الى المقارنة بتاويل القران والبا بمعنى اللام اي جعل حرف في مستعارا لمعنى المقارنة وعلى هذا
اي على ان في يصير بمعنى الشرط مسائل في الزيادات قال شيخ الاسلام صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا
قال انت طالق في مشيئة الله او في ارادته او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق
اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق في الحال لان كلمة في للظرف حقيقة الا انه تعذر حملها على الظرف فيجب حملها
على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود
وبضده ليصير بمعنى الشرط فيكون تعليقا والمشية والارادة والرضا والحكم والاذن يمكن اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق

بها

ويقع الفرق بين في مشيئة الله ومشيته كما في البا

الحجة مما يصح وصله به ويفصل فانه
ومن ثبت انه كذا وانه ليس كذا واراده
يرد واقتدره ولم يحبه كذا الامر والرضا

بها يمتنع الشرط ابطال الكلام فكذا هنا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء لا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال ويشكل على ما ذكرنا القدرة
فانه لا يصح وصفه تعالى بضدها ومع ذلك لا يقع الطلاق ولكن الجواب عنه ان القدرة ههنا بمعنى تقدير الله ومعنى قوله في
تقديرنا ما فيه القادر ومن ما لحق التعسف والتشديد وكذا قولهم قدرنا على المخابرة والتقدير مما يصح وصف الله تعالى به وبضده
لانه يصح ان يقال قدر الله تعالى كذا ولم يقدر كذا فيكون بمنزلة المشية والارادة فلا يقع الطلاق باضافته اليها قوله الا في
علم الله استثناء من قوله لا يقع لانه اي العلم يستعمل للمعلوم استعمالا شايعا يقال اللهم اغفر علمك فينا اي
معلومك وتعالى اعلم لي حنيفة وتبرا معلومه ولهذا لو حلف بعلم الله لا يكون يمينا واذا كان مستعملا بمعنى المعلوم يستحيل
ان يحمل بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعلوم الله متحقق لا محالة واذا كان كذلك كان واقعا في
الحال لانه جعل معلوم الله ظرفا للطلاق وانما يكون الطلاق في معلوم الله لو كان واقعا في الحال لانه لو لم يكن واقعا لكان
عدمه في معلومه قال شمس الائمة في اصوله فان قيل لو قال في قدرة الله لم تطلق وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور وعد
سول من يستعظم شيئا هذا قدرة الله قلنا معنى هذا الاستعمال اثر قدرة الله الا انه قد يقام المضاف اليه مقام المضاف
فيفهم المقدور من المضاف المحذوف فاما في المضاف اليه وهذا لا يتحقق في العلم اذ القدرة من المؤثرات بخلاف العلم
الا ترى انه يجوز ان يقال الله معلوم لنا ولا يجوز ان يقال الله تعالى مقدور لنا قوله وعلى هذا اي على ان هذا الحرف
يستعار للمقارنة يحمل على معنى مع في هذه المسئلة عند النية فاذا قال لفلان علي عشرة دراهم في عشرة يلزمه عشرون
الا ان يعني معنى مع فيلزمه عشرون وقال زفر يلزمه عشرون بكل حال وقال الحسن يلزمه مائة لان العرف في الضرب في متعارف
الحساب جار فيحمل عليه الا انا نقول اثر الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة المال وعشرة دراهم وزنا وان تكثر اجزاؤها
لا تصير اكثر من عشرة وزفر رحمه الله يقول لما تعذر العمل بحقيقة هذا الحرف لان العدد لا يكون ظرفا للعدد يلاشبهه
حمل على مع او واو العطف لما ذكرنا ان في الظرف معنى المقارنة والجمع قال الله تعالى فادخلي في عبادي اي معهم وانا نقول
جهة المجاز ههنا متعذرة فانه قد يكون بمعنى على وبمعنى من كما يكون بمعنى مع قال تعالى اخبارا ولاصلبنكم في جذوع
النخل اي عليها وارزقوهم فيها اي منها وليس احد الوجوه اولى من الباقي فيبطل اول الكلام فيلزمه عشرة ويلغو اخره
الا ان يعني غيرها من هذه الوجوه فح يعمل بنيته لانه يحتمل ان يستعمل بمعنى مع او بمعنى الواو وفيه تشديد عليه فيصدق
ولا يقال بمعنى على او من لا يستقيم ههنا اذ لا يقال علي عشرة على عشرة ولا علي عشرة من عشرة فكان معنى المقارنة
متعينا فوجب الحمل عليه من غير نية كما قال زفر لانا نقول المال لا يجب بالشك لان البراءة اصل وقد امكن حمل كلامه
على تكثير الاجزاء فلا وجه للمصير الى المجاز واي الزيادة من غير قصد قوله وكذلك اي ومثل قوله لفلان
علي عشرة في عشرة قوله انت طالق واحدة في واحدة في انه يعتبر المذكور الاول عند عدم النية فيقع واحدة سواء كانت
المراة مدخولا بها او لم يكن ويصح ارادة مع او الواو الا انه اذا اراد مع لا يفرق الحال بين المدخول بها وغيرها فيقعان
جميعا ولو اراد الواو يقع ثنتان في المدخول بها وواحدة في غير المدخول بها كما لو صرح بالواو وقال انت طالق واحدة وواحدة

و واحد منه **قوله** ومن ذلك اى ومن باب حروف الجر او من باب حروف المعانى حروف القسم والقسم جملة انشائية
تؤكد بها جملة اخرى ولما لم يجز السكوت عليه فلا نقول احلف بالله وتسكت بل يجب ان ياتى بالمقسم عليه فتقول احلف
بالله لافعلن لانك لم تقصد الاخبار بالحلف وانما قصدت ان تخبر باجراء لافعلن الا انك اكدته وتعقبت الشك
عنه بانما اقسمت عليه ومنها البا والواو والتا فانها مستعملة فى القسم وان لم يوضع له فى اصل الوضع الا ترى انها تستعمل
فى غيره ايضا وما وضع لذلك اى للقسم ومنه ايم الله فانه لم يوضع الا للقسم ولهذا لم يستعمل فى غيره وما يؤدى معنى القسم
كاشتبه واما البا فهى التى للالصاق اى البا التى فى القسم لبست بحرف موضوع للقسم بل هى البا التى للالصاق
فانهم احتاجوا الى الصاق فعل الحلف بما يقسمون بالله استعملوها فيما استعملهم اياها فى قولهم كتبت بالقلم الا
انهم حذفوا الفعل لكثرة القسم فى كلامهم اكتفاء بدلالة البا عليه كما حذفوا فى بسم الله فقالوا بالله لافعلن مريدين
احلف بالله او اقسم به وكما تدل البا على فعل محذوف وكذلك سائر الاسما اى كما تدل البا على فعل محذوف فى بالله
لافعلن يدل على فعل محذوف فى الحلف بسائر الاسما مثل قولك بالرحمن وبالرحيم وبالقدوس لافعلن والصفات مثل
قولك بعزة الله وبجلاله وبعظمته وبكبريائه فلم يكن لها اى للبا اختصاص بالقسم يعنى لما كان دخولها فى القسم باعتبار
معنى الالصاق لا انها موضوعة له لم يكن مختصة بالقسم لان الالصاق لا يختص به واما الواو فانها استعيرت للقسم
بدل عن البا لمناسبة بينهما صورة ومعنى كما ذكر فى الكتاب وشرط ابدا الها حذف الفعل مع لهذا قيل انها عوض عن الفعل
ومن ثم جاز اقسمت بالله وامتنع اقسمت والله كذا فى بعض شروح المفصل فسر ان معنى قوله لا يجئ اظهار الفعل
لا يجوز لانه اى الواو استعير للبا توسعة لصلات القسم اذا احتج احتيج الى الاستعارة فى باب القسم لكثرة دوره على
الالسنة لا لمعنى الالصاق فلو صح اظهار الفعل مع الواو ولصار الواو مستعارا لمعنى الالصاق اذ لا معنى له عند ظهور
الفعل الا الالصاق كالبا فيصير الاستعارة عامة فى بابها اى فى باب استعارة الواو للبا لانه يلزم حينئذ صحة استعمالها
مكان البا فى غير القسم ايضا فيقال مررت وزيد بالجر بمعنى بزيد وتعلق هذا العبد والفرس يعنى بالف درهم وفساده
ظاهر اذ لم يسمع ذلك منهم ولانه خروج عن الغرض اى العرض لها اى لاستعارة الواو للبا المخصوص بباب القسم اذ لا داعى
اليها وهو الحاجة الى التوسعة مختص به **قوله** ويشبه قسمين يعنى لو كان كلاما مستانفا يعنى لا يجوز اظهار الفعل
مع الواو فلو اظهر مع ذلك كان فى المعنى قسمين لان قوله احلف بانفراده يمين وكذا قوله والله فاذا جمع بينهما ولم يجعل
الواو رابطة صار كانه قال احلف بالله ثم قال والله بخلاف البا لانها للالصاق فيكون الكل كلاما واحدا فيكون
فيكون يمينا واحدة ويجوز ان يكون معطوفا على فيصير اى لو صح اظهار الفعل صارت الاستعارة عامة ولاشبه كلامه قسمين
لانك قلت احلف والله بمعنى بالله كان بظاهره قسمين لما ذكرنا وعرضه قسم واحد فكان هذا الكلام بظاهره مخالفا
لغرضه فلم يخاليا عن خلل فكان الاحتراز عنه اولى وكان الشيخ انما قال ولا يجئ اظهار الفعل ولم يقل لا يجوز
اشارة منه الى ان الكلام لا يلغو عند اظهار الفعل ولكنه يشبه قسمين وذلك مخالف للغرض ولا يمد صلاة واو القسم فى
الكناية اى فى المضمر لا يقال وك لافعلن ولما كان لفظ الكناية فى اصطلاح الاصوليين منا ولا اللغة ابرو غيرها

احترز

احترز بقوله اعنى الكاف عن الضمير ثم استعير التا بمعنى الواو اى ابدل التا عنها على طريقة الابدال فى نحو تراث
وتورية وتجاه وتخمة وتهمة اذ الاصل فيها وراث فعال من ورث ووراثة ووراه من علم غرور والنسبى وترك اذا
خرج نار ووجاه من الوجه ووخمة من وخم الرجل وخامة ادا لم يستمرئ الطعام ووهمة من الوهم لانه امر يقع فى قلب الانسان
كالظن وذكر فى شرح القصيدة الشاطبية ان الناس اختلفوا فى تورية فذهب البصريون الى انها مشتقة من ورى الزند وهو
الضوء الذى يظهر منه عند القدح فكانها ضيا ونور ووزنها فوعلة كدوخلة وحوقلة فابدلت واوها تاء على حد تجاه وتخمة
وقلبت ياؤها الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وقال الكوفيون وزنها تفعلة كتتفلة فى تتفلة وضعف ذلك لقلة
هذا البناء وشذوذه وقال بعضهم هى تفعلة كتوصية ففتحت عينها وقلبت ياؤها الفا وقد فعل ذلك فى ناصية وجارية
فقيل ناصاة وجاراة فى لغة طى وضعف ذلك ايضا لعدم اطراده فى موضعه ولموضعه قال فى الكشاف فى التورية
والانجيل اسمان اعجميان وتكلف اشتقاقهما من الورى والنجل ووزنهما بتفوعلة وافعيل انما يصح بعد كونهما عربيين
قال وقرا الحسن الانجيل بفتح الهمزة ومو دليل على العجمة لان افعيلا بفتح الهمزة عديم فى اوزان العرب فتبين بهذا
ان الاستعانة فى الكتاب انما يصح على القول الاول مع ان الشيخ ذكر ابن المعنى المجوز لكونهما حروف الزوائد
وذكر الجوهرى فى الصحاح وجها اخر فقال اتكلت على امرى اذا اعتمدته واصله اوتكلت قلبت الواو يا لانكسار ما قبلها
ثم ابدلت منها التا فادغمت فى تا الافتعال ثم بنت على هذا الادغام اسماء المثال وان لم يكن فيها تلك العلة توهما ان
التا اصلية لان هذا الادغام لا يجوز اظهاره فى حال فمن تلك الاسما التكلة والتكلان والتخمة والتجاه والتراث
والتقوى واذا صغرت قلت تكيلة وتخيمة ولا تعيد الواو لان هذه حرف الوصل البدل عبث فى التصغير والجمع وذكر عبد
القاهر ان الواو فى تعد قلبت يا لان الواو من مخرج التا وقد وقع بعدها تا الافتعال ومى بعلت يا تعرست كثيرا
نحو تجاه وتراث فلما كان كذلك صار بمنزلة احماع متعارين فجعلت احداهما ليصاحب ليقع الادغام ولا يجوز بالرحمن
بالرحيم وقد حكى الاخفش ترب الكعبة ولكنه شاذ لا يوصد به **قوله** الله اى المقسم به بالنصب عند اهل البصرة حاصله
ان الخفض فى القسم باضمار حرف الخفض من غير عوض جائز عند اهل الكوفة وعند اهل البصرة لا يجوز الا بعوض نحو همزة الاستفهام
وها التنبيه فى قولهم االله ما فعلت كذا وقولهم لاها الله احتج الكوفيون بما نقول العرب الله لتفعلن فيقول المجيب
الله لافعلن بجر واسم معطوف فى الثانية محفوض بتقدير حرف الخفض وان كان محذوفا وقد جاء فى كلامهم اعمال حرف الخفض
مع الحذف فقد حكى يونس ان من العرب من يقول مررت برجل صالح الا صالح فطالح اى الا اكن مررت برجل صالح فقد
مررت بطالح وروى عن رؤبة ابن العجاج انه اذا قيل له كيف اصبحت كان يقول خير عافاك الله اى بخير وفى الشواهد على
ذلك من الاستعارة كثير واما البصريون فقالوا جميعا على ان الاصل فى حرف الجر ان لا يعمل مع الحذف فيما ذكروا الا ان الجواز فى
المواضع اذا كان عنها عوض فبقيت فيما عداه على الاصل ولا تمسك لهم فيما ذكروا الا ان الجواز فى قوله الله لافعلن بسبب كثرة
الاستعمال كما ثبت دخول حرف النداء عليه مع الالف واللام فلا يدل على الجواز فى غيره لشذوذه وقلته وكذا ما حكى عن يونس
وما روى عن رؤبة وما نقل من الاشعار فى ذلك كلها من الشواذ التى لا يعتد بها فلا يصح التمسك بها كذا فى كتاب الانصاف للانبارى

وذكر عبد القاهر في المقتصد وانما حذف حرف الجر الذي هو الباء في بالله فعلى وجهين احدهما ان يحذف ويوصل الفعل الى
الاسم فتنصبه فيقال الله لافعلن كانه قال حلفت الله لافعلن وعلى ذلك بيت الكتاب بشعر الا رب من قلبي له الله ناصح
ومن قلبه لي في الظباء السوانح العود بر الارب من قلبي له ناصح بالله والوجه الثاني ان يضمر ويبقى الجر فيقال الله
لافعلن والاكثر النصب لان الجار لا يضمر الا قليلا والجمال جار الله فعلى هذا الخلاف في المثل اذا لخلاف في الاولوية لا
في الجواز قوله وذكر في الجامع ما يتصل بهذا الاصل وهو ان حذف حرف القسم جائز فقيل اذا قال والله الله لا اكلمك
بكلمة فعليه كفارة واحدة لان اسم الله ان لم يكن مشتقا كما ذهب اليه الجمهور كان قوله الله بمنزلة البدل عن الاول لان غير المشتق
لا يصلح نعتا فصار كانه سكت ثم استانف الحلف بقوله الله لا افعل كذا والقسم بغير حرف صحيح وان اختلف في اعرابها ذكرنا
وان كان مشتقا كما ذهب اليه البعض كان نعتا للاول فصار كانه قال والله المعبود الحق المقصود لا اكلمك فلا يلزمه على هذا
التقدير الا كفارة واحدة لانه يمين واحدة وكما لو قال والله الرحمن لا اكلمك بكلمة فعليه كفارة واحدة ايضا لان جعل الرحمن جار مجرى
النعت للاول فصار الاسمان بمنزلة اسم واحد في كلام المتكلم وتسميته فلا يتعدد الهتك ولو قال والله والرحمن لا اكلمك فكلمه
لزمته كفارتان وقال ابو يوسف وزفر لزمته كفارة واحدة لان المقسم عليه في قوام اليمين بالمقسم به والمقسم عليه
واحد والاول مع تعدد الثاني يوجب كونه يمينا واحدا فكذا عكسه قلت ان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن معطوف
عليه فكان غيره في تسميته الى الف فتعدد الاسم يتعدد الهتك فتعددت الكفارة لانها جزاء الهتك فصار في حق
المقسم به بمنزلة اليمينين وانما كان الرواية الا ان نوى بالواو في قوله والرحمن واو القسم فيكون يمينا واحدة لانه اذا
نوى بواو القسم انقطع الكلام وصار كانه سكت ثم استانف فقال والرحمن لا اكلمك ولم يجعل عليه بغير نية لان الواو للوصل
في الاصل وعلى اعتبار الوصل يصير واو القسم مذكورا كما تقول مررت بزيد وعمرو اي وبعمرو وبخلاف قوله والله والله
لا اكلمك فكلمه حنث يحمل الثاني على واو القسم من غير نية حتى يلزمه كفارة واحدة في ظاهر الرواية لان عطف الشيء على نفسه قبيح فيجعل
الواو للقسم فكان ذكر الاول كانه سكت عليه واستانف الكلام فكان يمينا واحدة فلا يلزمه بها الهتك الا كفارة واحدة
قوله واما ايم الله اعلم ان قولهم في القسم ايمن الله لافعلن اسم مفرد عند البصريين وليس بجمع وعند الكوفيين
هو جمع يمين لان وزنها افعل مختص بالجمع ولا يكون في المفرد يدل عليه ان التقدير في قولهم ايمن الله على اي ايمان الله
ايمن الله يميني وهو جمع يمين على ايمن كقول الشاعر يأتي لها من ايمن واشمل وكقول زهير فتجمع ايمن منا ومنكم
بمقسمة تمور بها الدماء والاصل في همزتها ان تكون مقطوعة لانها جمع الا انها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت مفتوحة على ما
كانت عليه في الاصل ولو كانت همزة وصل لكانت مكسورة احتج البصريون بانه لو كان جمعا لوجب قطع الهمزة فيها لما عطف
في الدرج كما في الحروف والاكلب ولما سقطت علمنا انه ليس بجمع يؤيده انهم قالوا في ايمن الله م الله ولو كان جمعا لما
جاز حذف جميع حروفه الا حرفا واحدا اذ لا نظير له في كلامهم ولا نسلم ان هذا الوزن مختص بالجمع فقد جاء في المفرد ايضا
مثل آنك واشد ولا معنى لقولهم ان الاصل في الهمزة القطع ولكنها وصلت لكثرة الاستعمال لانه لو كان كذلك لما جاز كسرها
وقد جاز ذلك بالاجماع فدل ان الوصل في الهمزة اصل وانه ليس بجمع كذا في الانصاف وذكر عبد القاهر في المقتصد ان الاصل في
همزة

في همزة ايمن القطع لانها جمع يمين ولكنهم وصلوها لكثرة الاستعمال وكذا اذا قيل ايم الله لان النون محذوف فيه
وقد دعاهم الحرص على التخفيف لكثرة تصرف هذه الكلمة على السنتهم الى ان احدثوا لها فردوها الى حرف واحد
فقالوا م الله حكى الى قول الكوفيين هذه الملة وذكر في الاقليد انها اي كلمة ايمن عند سيبويه اشتقت من اليمن
ساكنة الاول فاجتلبت الهمزة للابتداء كما اجتلبت في ابن واشباهه وحاصل هذه الاقوال ان الاصل في ايم الله
ايمن الله بالاتفاق الا ان الايمن جمع يمين عند البعض واسم مفرد مشتق من اليمن عند اخرين فتبين ان ما ذكر
الشيخ ان ذلك اي ايم الله صلة وضعت للقسم اي كلمة بنفسها يوصل بها القسم بمنزلة الباء في بالله لا اشتقاق لها
اي لا اصل لها يرجع اليه قول اخر خارج عن هذه الاقوال ظفر الشيخ به واختاره قوله واما العمر كما اذا قلت
لعمرك لافعلن فعمرك مبتدأ وخبره محذوف التقدير لعمرك قسمي او ما اقسم به فيجري مجرى قولك قسمي لعمرك
واذا قلت لعمر الله كان بمنزلة قولك والله الباقي واضمار هذا الخبر لازم كاضمار خبر المبتدأ بعد لولا فلا يقال
لعمر الله قسمي كما لا يقال لولا زيد موجود لكان كذا فاذا حذفت اللام نصبته نصب المصادر وهو القسم ايضا
وقلت عمرك ما فعلت كذا وعمرك الله ما فعلت اي بتعميرك الله واقرارك له بالبقاء والعمر والعمر وان
كانا متفقين في المعنى وهو البقاء لم يستعمل في القسم الا الفتح لان ذلك يجري مجرى المثل وفي الاختصاص ضرب
من تغيير اللفظ لتغيير المعنى وهو في الاصل مصدر عمر الرجل من حد علم اي بقي عمرا وعمرا على غير قياس لان قياس مصدره
التحريك قوله ومن هذا الجنس اي من قسم حروف المعاني اسماء الظروف الحقها بحروف المعاني لمشابهتها بالحروف
من حيث انها لا يفيد معانيها الا بالحاقها باسم اخر كالحروف اما مع فللمقارنة هذا معنى اصلي لها لا ينفك عنه في
اصل الوضع الا ترى ان قولك جاءني زيد مع عمرو يقتضي مجيئهما معا كذلك وقعت تطليقتان في قوله انت طالق واحدة
مع واحدة او معها واحدة دخل بها او لم يدخل وكذا لو قال لفلان علي عشرة مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة
يلزمه عشرون درهما كذا في الهادي للشاشي انها اذا كانت ساكنة العين فهو حرف واذا كانت متحركة العين فهو
اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة وذكر في الصحاح قال محمد بن السري الذي يدل على ان مع اسم حركة اخره مع تحرك ما قبله
وقد تسكن وتنون تقول جاؤا معا واما كونه من الظروف فمذكور في بعض كتب النحو وتجويزه ان يكون كذلك لعمل
لان انتصاب العين فيه ليس للبناء بدليل انه يقال جاء فلان من معهم بمعنى من عندهم فدل ان انتصابه
على الظرف كانتصاب عند وكذا يمكن ان يعتبر فيه معنى في فان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره
في عند في قولك زيد عند عمرو اي في حضرته وقبل للتقديم والسبق فاذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان
ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده فان صحة الكفارة في قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا لا يتوقف على
وجود المسيس بعده وصحة الايمان في قوله تعالى آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها لا يتوقف
على وجود الطمس بعده بل يستفاد به الامر عنه فاذا قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار او قبل قدوم فلان
طلقت للحال دخلت الدار او لم تدخل وقدم فلان او لم يقدم واذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع
بعد ما

بعد

شيئان ۲

اصح

ان الكل ... [illegible]

واحدة ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة وقعت ثنتان ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان
ولو قال بعدها واحدة يقع واحدة وهو معنى قوله وحكمها في الطلاق اي حكم كلمة بعد في الطلاق ضد حكم كلمة قبل
يعني في الصورتين والاصل في تخريج هذه المسائل نوعان احدهما ان الظرف اذا دخل بين اسمين ولم يتصل به كناية
كان صفة للمذكور اولا وان اتصل به كناية كان صفة للمذكور آخرا فاذا قال جاءني زيد قبل عمرو كانت القبلية
صفة لزيد واذا قال قبله عمرو كانت القبلية صفة لعمرو والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى اي التقدم
الذي هو مدلول هذه الكلمة صفة معنوية لكذا فاما اللفظ فمنصوب على الظرف ولو كانت صفة لفظا لم يكن الا للمذكور
اولا والاصل الثاني ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك ايقاعا منه في الحال لان من ضرورة اسناد الوقوع
في الحال وهو مالك للايقاع في الحال غير مالك للاسناد فيثبت الايقاع في الحال تصحيحا لكلامه فاذا قال انت طالق
طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلية صفة للواحدة الاولى ولو لم يقيدها بهذا الوصف لكن قال واحدة وواحدة وقعت الاولى
سابقة ولغت الثانية لعدم المحل فعند التاكيد به اولى وصار معناه قبل واحدة تقع عليك واذا قال واحدة قبلها واحدة كانت
القبلية صفة للثانية وليس في وسعه تقديم الثانية وفي وسعه القران كما اذا قال معها واحدة فيثبت ما قصده
بقدر ما كان في وسعه فصار كانه قال قبلها واحدة وقعت عليك وكذا اذا قال بعد واحدة وقعت ثنتان لان البعدية
تصير صفة للاول فيقتضي تاخير الاول وليس في وسعه ذلك بعد ما اوجبها وفي وسعه الجمع فيثبت من قصده ما صار معنى كلامه
بعد واحدة تقع عليك واذا قال بعدها واحدة وقعت واحدة لان البعدية صفة للثانية فلا يقع لانه لو لم يؤكد الثانية بالبعدية
لا يقع الثانية لما ذكرنا فعند التاكيد اولى وصار كانه قال انت طالق بعد الاولى التي وقعت عليك وعلى هذا الاصل لو قال
له علي درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لان قبل نعت للمذكور اولا فكانه قال درهم قبل درهم آخر يجب علي ولو قال قبله درهم
درهمان لانه نعت للمذكور آخرا اي قبله درهم قد وجب علي ولو قال درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان لان
معناه بعد درهم قد وجب او بعده درهم قد وجب الا انهم جعلوا الكلام الاخير وفي قوله بعده درهم الاقرار من الطلاق قبل
الدخول لان الطلاق بعد الطلاق هناك لا يقع والدرهم بعد الدرهم يجب دينا كذا في المبسوط فتبين بهذا ان التقييد بالطلاق
في قوله وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل احترازا عن الاقرار وقوله لما ذكرنا اشارة الى المذكور في شرح اي مع الصغر والمبسوط
لان الحفظ يدل على الحفظ كما اذا قال لآخر وضعت هذا الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ وكما لو قال لناشد الضالة
لا تطلب ضالتك فانها عندي يفهم منه الحفظ اي هي محفوظة عندي وكما لو كان رجلان في مجلس فخرج احدهما وترك متاعه
وجب على الآخر الحفظ حتى لو تركه كان ضامنا بترك الحفظ فثبت ان الحضور يدل على الحفظ وفي المبسوط اذا قال لفلان
عندي الف درهم كان اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب وهي تحتمل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة
ومن ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاول وهو الوديعة ولو قال عندي الف درهم دين فهي دين لان قوله
عندي محتمل فسره باحد المحتملين فكان تفسيره صحيحا وعلى هذا قلنا اي على ان هذه الالفاظ تدل على الظرف على تفاوت معانيها
قلنا اذا قال لامرأته وقد دخل بها انت طالق كل يوم وليس له نية لم يقع الا واحدة عندنا واذا ذكر الالفاظ المذكورة

تطلق

---

في الفرق بين كل يوم وبين في كل يوم

تطلق ثلاثا وقال زفر تطلق ثلثا في ثلثة ايام في المسالة الاولى ايضا لان قوله انت طالق ايقاع وكلمة كل تجمع الاسماء
وقد جعل نفسه موضع الطلاق عليها في كل يوم وذلك بتجدد الوقوع الى ان تطلق ثلثا كما لو قال انت طالق في كل يوم ولكنا
نقول صيغة كلامه وصف وقد وصفها بالطلاق في كل يوم وهي بالطلقة الواحدة تتصف به في الايام كلها وانما جعلنا كلامه
ايقاعا لضرورة تحقق الوصف وهذه الضرورة ترتفع بالواحدة الا ترى انه لو قال انت طالق ابدا لم تطلق الا واحدة

لو قال انت طالق ابدا لم تطلق الا واحدة

بخلاف قوله في كل يوم لان حرف في للظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فما يكون اليوم ظرفا له لا يصلح
لا يصلح الغد ظرفا له فيتجدد الايقاع لتحصيل ما اقتضاه حرف في كذا في المبسوط وفي قوله كل يوم ان قال اردت انها طالق
كل يوم تطليقة اخرى فهو كما نوى وتطلق ثلثا في ثلثة ايام لانه اضمر حرف في وكذا قوله انت علي كظهر امي كل يوم ينبغي ان يكون
على الخلاف فعند زفر يتجدد في كل يوم ظهار وعندنا هو ظهار واحد ويدخل فيه الليل والنهار كما لو قال انت علي كظهر
امي ابدا ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم يتجدد عند كل يوم ظهار ولكن لا يدخل الليل في الظهار حتى كان
له ان يقربها بالليل لان توقيت الظهار عندنا صحيح فصار كانه قال في كل يوم انت علي كظهر امي هذا اليوم فلا يدخل
فيه الليل ومعناه اي معنى الفرق الذي ذكرنا بين حذف الظرف واثباته ما قلنا في موضع من المبسوط انه اذا حذف لفظ الظرف

في الفرق الثالث بين حذف الظرف واثباته

كان الكل اي كل الايام ظرفا واحدا للطلاق والظهار وذلك يمنع الا طلقة واحدة وظهارا واحدا فاذا اثبته اي لفظ الظرف
بان قال في كل يوم صار كل فرد اي كل يوم بانفراده ظرفا على حدة لان الظرف حينئذ كله عند [illegible] الى كل يوم
فيصير مظروفا على حدة فيتجدد الطلاق والظهار على نحو ما قلنا في مسالة الغد من التفرقة بين حذفه واثباته على
مذهب ابي حنيفة وهذه المسالة تؤيد مذهبه في مسالة الغد فان قيل ان ابا يوسف ومحمدا لم يفرقا في مسالة الغد بين
حذف في واثباته وههنا فرقا بين حذف حرف الظرف واثباته فما وجه الفرق بين الموضعين قلنا وجهه ان الغد
ظرف واحد بلا شبهة ولا يتعدد باثبات في وحذفه فاستوى فيه الحذف والاثبات فاما قوله كل يوم فيحتمل ان

في الفرق بين كلمة في وسائر الظروف

يكون ظرفا واحدا نظرا الى لفظ كل فانه هو المنتصب على الظرفية وهو لفظ واحد ويحتمل ان يكون ظروفا نظرا الى ما اضيف
اليه كل فانه متعدد وانه ابدا ياخذ حكم المضاف اليه فاذا لم يذكر حرف في صار ظرفا آخر ووقع عليه الفعل جعل ظرفا واحدا
كالابد واذا ذكر حرف في صار ظرفا آخر واتصل عمل الفعل عنه اليه ثم اتصف ذلك الظرف الى كل فجعل ظروفا متعددة عملا بالشبهين

حروف الاستثناء

**قوله** ومن هذا الباب اي باب حروف المعاني حروف الاستثناء سماها حروفا لان الاصل فيها كلمة الا وهي حرف فيكون
البواقي جارية مجرى التبع لها وهي غير والا وغير وسوى وسوا ولا يكون وليس وخلا وعدا وما خلا وما عدا وحاشا
وزاد ابو بكر بن السراج لا سيما وضم بعضهم اليها بيد بمعنى غير وزاد بعضهم بله بمعنى دع وانما يدخل ليس ولا يكون
في هذا الباب اذا تقدمها كلام فيه عموم كما يكون فيما قبل الا لما فيهما من معنى النفي على اختلافهما في الاصل فان ليس
ولا يكون دخلتا على ما هو مثبت فصيرتاه منفيا فاذا قال اعتقت عبيدي ليس سالما او لا يكون سالما لا يعتق سالم
لان معناه الا سالما والتقدير ليس بعضهم سالما او لا يكون بعضهم سالما كذا ذكر في كتاب بيان حقائق الحروف واصل ذلك
الا اي الاصل في الاستثناء والحقيقة فيه كلمة الا لانها لازمة للاستثناء في اصل الوضع وما عداها يكون استثناء بعارض

وعن استثنا لان الموضوع لنقل الكلام من معنى الى معنى في ساير الابواب هو الحروف لا الاسما والافعال كحروف
الاستفهام وحروف النفي وحروف الشرط وكذا في هذا الباب ومن ذلك اي ومما يستثنى به غير ويكون من الاسما لجواز
علامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة وتستعمل صفة النكرة لانه نكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة ولذ
اضيف الى المعارف وانما وقع صفة للذين انعمت عليهم في قوله تعالى غير المغضوب عليهم على اصل التاويل لان الذين انعمت
عليهم في معنى النكرة اذ هو غير مقصور على معين ومثله بمنزلة النكرة كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني وتستعمل استثنا
لما بينه وبين الا من جهة ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله فاعطى المشابهة بعض الاحكام عن الا
قليلا وتستحق اعراب المستثنى مع امتناعها عنه فيعطى ما بعدها وعكسه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله
عليه السلام الناس كلهم موتى الا العالمون وقول الشاعر وكل اخ مفارقه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان اي غيرهما
ولهذا قالوا اذا قال لفلان علي الا درهم بالرفع يلزمه ماية لان الا ههنا بمعنى غير صفة كانه قال علي ماية غير درهم
وعند من لا يعتبر الاعراب باعتبار ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب وفاسده يلزمه تسعة وتسعون كما لو قال الا
درهما بالنصب ولو استعمل استثنا فلا بد له من اعراب لانه اسم جعل اعرابه اعراب الاسم الواقع بعد الا المستثنى
والفرق بين كونه صفة واستثنا انه لو قال جاني رجل غير زيد لم يكن فيه دلالة ان زيدا جاء او لم يجئ بل كان خبرا عن غيره
ولو قال جاني القوم غير زيد كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجئ والثاني انه اذا استعمل صفة يختص بالنكرة على ما قلنا
واستعماله استثنا لا يختص بالنكرة وقد يقع بمعنى لا فينتصب على الحال كقولهم بعمل غير باغ ولا عاد اي فمن اضطر
جائعا لا باغيا ولا عاديا وكذا غير ناظرين اناه عن محل النصب لعلان على درهم غير دانق اي درهم مغاير للدانق وقد كان
في ذلك الزمان درهم على وزن دانق فكذا المقر ان الواجب على ليس ذلك الدرهم وانما هو درهم مطلق قبله درهم تام
وهو الدرهم وزنه وزن سبعة والدانق بالفتح والكسر قيراطان والجمع دوانق وما يقع في الفصل الى اخره تعني جواز
استثنا الدرهم من الدينار من الاستثنا المنقطع وهو بطريق المعارضة كما سبق الثوب منه وجعل البوحنيفة وابو
يوسف ذلك من الاستثنا المتصل وذلك بطريق البيان ويتعين الفرق بين المعارضة والبيان في ذلك الباب والحاصل
ان بيان هذا الفصل ياتي في باب البيان **قوله** وسوى مثل غير يعني في انه يستثنى به قال سيبويه كل موضع جاز فيه
الاستثنا بالا جاز بسوى وكذلك لا يكون استثنا اذا وقع بعد اسم مفرد نحو مررت برجل سواك لانه لا يجوز الاستثنا
بالا والفرق بين غير وسوى ان غيرا لا يكون ظرفا واصل ان يكون صفة بمنزلة مثل نقيضه تقول مررت برجل غيرك كما تقول
برجل مثلك وسوى ظرف وكان منصوبا ابدا على الظرفية ولا يكون صفة تابعة لتضمنه معنى الظرف وان كان فيه معنى غير والثاني
ظرفيته لان العرب تجري الظروف المعنوية مجرى الظروف الحقيقية فيقولون جلس فلان مكان فلان ولا يعنون الا منزلته في
الذهن بعلاقة فينصبونه نصب الظروف الحقيقية ويستعملون سوى ايضا في هذا الموضع فيقولون مررت برجل سواك
ويعنون مكانك وعوضا منك من حيث المعنى ولزم ان ينتصب انتصاب المكان الظرفية ومما يدل على ظرفيته عند وقوعه صلة
نحو جاني الذي سواك بخلاف غير قال عبد القاهر ومما لا يستعمل الا ظرفا سوى لا يقول في السعة هذا سواك ولا

على سواك

على سواك وانما يقولون سواك وبرجل سواك فيجري مجرى قولك مررت برجل مكانك فيكون منصوبا في المعنى كانك قلت
قام مقامك ونزل مكانك كما تقول اخذت هذا بدل ذلك هذا الذي ذكرنا هو مذهب سيبويه ومن تابعه وذهب الكوفيون
الى انه كما يستعمل ظرفا يستعمل اسما بمعنى غير فيعرب كغير متمسكين بالبيت الحماسي فلم يبق سوى العدوان دناهم
كما دانوا وبقول الاخر ولا يسطو المكروه من كان منهم اذا جلسوا منا ولا من سوائنا فلو لزم ظرفيته سوى
وسواء لما ارتفع الاول ولما انجر الثاني والجواب ان اخراجه عن الظرفية لضرورة الشعر جائز عندنا والكلام
في حالة الاختيار وانهم لم يستعملوه في هذه الحالة الا ظرفا فعلى قول هولاء يجوز ان يقع سوى صفة مثل غير قال
الاخفش اذا كان سوى بمعنى غير ففيه ثلاث لغات كسر السين وضمها مع القصر وفتحها مع المد تقول مررت برجل
سواك وسوائك وسواك اي غيرك كذا في الصحاح وقد ذكرنا مسايل اي مع في فصل من ولا نعيدها **قوله** ومن ذلك
اي حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط او الفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهو
حرف فهو الاصل في هذا الباب لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواه بخلاف ساير الفاظ الشرط فانها تستعمل
في معان اخر سوى الشرط وضع للشرط اي هو موضوع للدلالة على كينونة ما بعده شرطا قالوا معنى كلمة ان ربط احد الجملتين
بالاخرى على ان تكون الاولى شرطا والثانية جزاء فيعلق وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تكرمني اكرمك تعلق الاكرام
بالاتيان وانما يدخل اي حرف ان على كل امر اي شان معدوم لانه للمنع او للحمل ومنع الموجود والحمل عليه لا يتحقق على
خطر اي تردد بين ان يوجد وبين ان لا يوجد وهو احتراز عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لامحالة كمجي الغد بالنظر الى
العادة قال عبد القاهر ما كان متحقق الوجود لا يجوز فيه ان ولا الا سما اذا زعم لا تقال ان طلعت الشمس
خرجت ومتى يطلع الشمس خرج لانها طالعة خرجت او لم تخرج والجزا ما هو موضوع على ان اصل الامر مفتقر الى صاحبه
لا يجوز ان يستغنى احدهما عن صاحبه الاخر وقوله ليس بكاين لا محالة للتاكيد قال سمي الاول الشرط فعل منتظر
في المستقبل هو على خطر الوجود بقصد نفيه او اثباته ولا يتعقب الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسما لا يتحقق وحمل
هذا الحرف في الاسم في نحو قوله تعالى ان امرؤ هلك وان امرأة خافت من قبيل الاضمار على شريطة التفسير او من باب
التقديم والتاخير لان اهل اللغة مجمعون على ان الذي يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم وانه اي ان حرف لان
يمنع العلة عن الحكم اي يمينها عن انعقادها علة للحكم حتى يبطل التعليق اي الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط فحينئذ
يصير ما ليس بعلة علة وعند الشافعي لانه ان يمنع الحكم عن العلة ولا يمنع العلة عن الانعقاد وسياتيك الكلام فيه
مستوفى بعد ان شا الله تعالى وعلى هذا اي على انه ان للشرط المحض قلنا اذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق
ثلاثا لم تطلق حتى يموت احدهما وان لم يطلقها لان ان للشرط وانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يتيقن بوجود
هذا الشرط ما بقيا حيين فهو كقوله ان لم ات البصرة فانت طالق ثم ان مات الزوج وقع الطلاق عليها قبل موته
بقليل وليس لذلك القليل حد معروف ولكن قبيل تحقق عجزه عن ايقاع الطلاق عليها فيتحقق شرط الحنث فان كان لم يدخل
بها فلا ميراث لها وان كان قد دخل بها فلها الميراث بحكم الفرار ولا يقال المعلق بالشرط كالملفوظ به لدى الشرط

وقد تحقق العجز عن التكلم قبل الموت حتى حكمنا بوجود الشرط فكيف يستقيم ان يجعل متكلما بالطلاق في هذه الحالة
لانا نقول هو امر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التطليق من القدرة واما يشترط ذلك عند التطليق الا ترى
ان المجنون اذا علق الطلاق والعتاق ثم وجد الشرط وهو مجنون فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق
والاعتاق في هذه الحالة شرعا وان ماتت المراة وقع الطلاق ايضا قبل موتها وذكر في النوادر انه لا يقع لانها ما
لم تمت فقول التطليق لا يتحقق من الزوج وانما يتحقق بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت بخلاف جانب الزوج فانه
لما اشرف على الهلاك فقد وقع الياس عن فعل التطليق وجه الظاهر ان الايقاع من حكمه الوقوع وقد يتحقق العجز
عن الايقاع قبيل موتها لانه لا يعقبه الوقوع كما لو قال انت طالق مع موتك فيقع الطلاق قبيل موتها بلا فصل والامر
للزوج لان الفرقة وقعت بينهما قبيل موتها بايقاع الطلاق عليها كذا في المبسوط واعلم ان اذا من الظروف اللازمة
ظرفيتها وهو مضاف ابدا الى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة اذا الشرط
لا يكون الا مستقبلا مجهول الشان لتردده بين ان يكون وبين ان لا يكون ولهذا اختصت اذا بالجملة الفعلية وانه قد يكون ظرفا
غير متضمن للشرط كما في قوله تعالى والليل اذا يغشى وذكر عبد القاهر ان اذا لا يجازى بها الا في ضرورة الشعر كبيت الكتاب
ترفع لي خندف والله يرفع لي نارا اذا خمدت نيرانهم تقد قال والاختيار ان لا يجزم بها لانهم ونحوها
على ما يناسب التخصيص وبعد من الابهام الذي يقتضيه ان الا ترى انك تقول آتيك اذا احمر البسر بمنزلة قولك آتيك الوقت
الذي يحمر فيه البسر ولو قلت آتيك ان احمر البسر لم يستقم لان احمرار البسر ليس بعلى الاتيان واذا قلت آتيك اذا خرجت
كان بمنزلة قولك آتيك الوقت الذي يخرج فيه ولا يكون موضوعا على تعليق خروج بهذا الخروج ذلك كما في قولك آتيك ان خرجت
قال ومن جازى بها فانما حمل على ظاهرها اي ان وهو ان خرج لما تعلق بوقت خروج الاختصار لان هذا سبيله فدخلها معنى الجزاء
وتظهر اذا في ان معنى المجازاة دخلها ولا تجزم به الذي فانك تقول الذي يفعل كذا فله درهم يعني ان يفعل انسان فله درهم
ثم لا يجزم به **قوله** فيجازى بها اي بكلمة اذا مرة ولا يجازى بها اخرى اي يستعمل للشرط وتترتب عليها الجزاء مرارا او يستعمل للوقت
مرة والحاصل ان كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لا يبقى فيها معنى الوقت فصار بمنزلة
ان كما في سائر الالفاظ المشتركة اذا استعملت في احد المعاني لم يبق غيره دالا عليه واليه ذهب ابو حنيفة وعند البصريين
موضوع للوقت ويستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت بمنزلة متى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد والخلاف المذكور في قوله اذا
لم اطلقك فانت طالق فيما اذا لم ينو شيئا فاما اذا نوى الشرط او الوقت فهو على ما نوى بالاتفاق والمجازاة بها اي بكلمة
متى لازمة في غير موضع الاستفهام وموضع الاستفهام مثل قولك متى القتال او متى خروج زيد وذلك لان الجزاء في
مقابلة الشرط والاستفهام ليس بشرط لانه لطلب الفهم عن مقصود شيء وحاصل المعنى ان استعمال اذا للشرط لا يوجب سقوط
معنى الوقت عنه لان المجازاة بمتى الزم منها في اذا لانها في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائز ثم لم يسقط
معنى الوقت عن متى في المجازاة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها واذا يدخل للوقت اي لا افادة الوقت الخالص على امر كائن اي
موجود في الحال كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب او منتظر لا محالة كقوله واذا الشمس
كورت لان ذلك سيوجد قطعا ويستعمل المفاجاة اذا المفاجاة مثل الكائنة بمعنى الوقت الطالبة ناصبة لها وجملة تضاف
اليها وتلك الجملة في كثير من مبتدا وخبر والعامل في اذا هذه معنى المفاجاة وهو عامل لا يظهر لاستغنائهم عن اظهاره
بقوة ما فيه من الدلالة عليه والذي يدل على ذلك قولك خرجت فاذا زيد بالباب اذ لو كان العامل خرجت يلزم الفصل
بين العامل ومعموله بالفاء وهو باطل وغرض الشيخ انها استعملت للمفاجاة والمفاجاة لا تحتمل معنى الشرط بوجه قال
عبد القاهر ومما يجاب به الشرط اذا في قوله وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون فهم مبتدا ويقنطون
خبره واذا بمنزلة الفاء في تعليق الجملة بالشرط وذلك ان اذا المفاجاة دالة على التعقيب الذي يدل عليه الفاء فانك اذا
قلت مررت به فاذا هو عبد الله معناه مررت فحضرني عبد الله فاذا بمنزلة قولك فحضرني ومتضمن لمعنى التعقيب الذي هو
في الفاء واذا كان كذلك كان قوله تعالى اذا هم يقنطون في موضع جزم لوقوعه موقع يقنطوا اذا قيل وان تصبهم سيئة
يقنطوا واذا كان كذلك اي واذا كان اذا مستعملا فيما ذكرنا من المعاني كما نعرفها اي معلوما من وجه من حيث ان وجوده
في المستقبل معلوم للمتكلم وان لم يعلم وقته وحقيقة كونه عينا فلا يصلح شرطا لان الشرط ما هو متردد الوجود في المستقبل
على خطر الا انه اي لكنه قد يستعمل في الشرط مستعارا اي مجازا لما ذكرنا من المناسبة مع قيام معنى الوقت ولا يصح جعله
بمعنى جمعا بين الحقيقة والمجاز لانا نقول لا تنافي بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح شرطا وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي
واذا ثبت ما ذكرنا كان الطلاق قد تعلق الى زمان خال عن الايقاع ولما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق ولم استدل الحكم
بقاء الايدي لمن قال لامراته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس كما لو قال متى فلو كان اذا للشرط لتقيد بالمشية اذا
قامت عن المجلس كما لو قال انت طالق ان شئت يبطل مشيتها بالقيام عن المجلس فعلم انه للوقت حقيقة اذ قد يكون حرفا بمعنى
الشرط لان كونه اسما باعتبار دلالته على الوقت فاذا سقط عنه معنى الوقت عندهم بارادة معنى الشرط كان حرفا كان
ويجوز ان يكون اللفظ الواحد اسما وحرفا كعن وعلى والكاف ونحوها واحتج الفراء لذلك اي لكونه للشرط المحض
وجيش ان ابانك كان رب قومه
كقول الشاعر والشعر لواصل بن المضل لقومي ابنه واوليه احمل اي كن كادم قومه واذا دعيت الى المكارم فاعجل
ابن عمه قيس بن خفاف بن عمرو البرجمي
او سكها يا ابني انني لك ناصح طبن بريب الدهر غير مغفل الله فاتقه واوف بنذره واذا حلفت مماريا
فتحلل واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل واذا تحاسر عند عملك حرم امر ان
فاعمد للاعف الاجمل وفي بعض الروايات يا بني ان اباك كارب قومه حرف بدء الشيء اذا دنا وا واصيك ايضا امرء لك
ناصح طبن بريب الدهر غير مغفل من غفله الايام اي سدد عقال والطبن اي دق يقول ان اباك قريب يوم موته
او كريم قومه فاعمل بنصيحتي فاني بحرف الدهر عالم غير غافل او غير ممنوع عن العلم بها فمن نصائحي ان تعد نفسك
غنيا بالغنى وتظهر ذلك ما اغناك الله فاذا اصابتك مسكنة وفقر فتكلف بالصبر على الفعل الجميل اي اصبر صبرا
جميلا من غير جزع وشكوى او معنى تجمل اظهر الغنى من نفسك بالتجمل والتزين لئلا تقف الناس على حالك او معناه
كل التجمل وهو السمح المواب نعمنا او معناه ان يصل خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة
وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذي لا ريب فيه عادة او شرعا كمجيء الغد والقيام

(في الهامش:) [illegible]

الى الصلوة فلو لم تصر كلمة اذا هنا بمعنى الشرط بقي معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى لانها لا تستعمل في الامور الكائنة لا محالة ما تستعمل الا للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها فان قيل يستعمل متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وان جوزتم لما كان فمتى قلنا لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصيته وهو الدخول في الامور التي بينه اذا كان بمعنى الوقت كما ذكرنا وذكر في بعض الحواشي لترك الجزم به ودخول الفاء في جوابه دال على انه بمعنى ان لكن للخصم ان يقول انا نسلم انه قد يجيء بمعنى الشرط الا ان النزاع في سقوط معنى الوقت عنه وليس في البيت دليل على ذلك الا يرى انه لو قيل ومتى تصبك خصاصة فتجمل لاستقام اللفظ والمعنى ليصاحب من غير سقوط معنى الوقت
قوله وكذلك اذا ما يعني لا يفترق الحال بين دخول ما على اذا وبين عدمه فيما ذكرنا من الاحكام الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة باتفاق بين البصريين والكوفيين وما هذه تسمى المسلطة ومعنى المسلطة ان تجعل الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذا ما تأتني اكرمك فما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما تضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملا بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا صلة كذا في بيان حقائق الحروف قوله واما متى اي اخره متى من الظروف ايضا وهو اسم للوقت المبهم وانه يتضمن معنى الاستفهام والشرط وكان المتكلم به في الاستفهام اراد ان يقول اكان ذلك يوم الجمعة او يوم السبت او يوم كذا وكذا الى ما يطول ذكره فاتي بمتى لان تشتمل على الازمنة كلها فهو معنى قوله وهو اسم للوقت المبهم ولهذا المعنى جعلنا نائبا عن ان في الشرط اذ كان اللازم في قولك متى تأتني اكرمك ان تقول ان تأتني يوم الجمعة اكرمك وان تأتني يوم السبت اكرمك الى حد يوجب الاطالة فجئت بمتى تحصيل المقصود والفصل بين اذا ومتى ان اذا للامور الواجب وجودها ومتى لما يتوقع منه ان يكون وان لا يكون تقول اذا طلع الصبح خرجت واذا اذن للصلوة قمت ولا يصلح في مثل هذا متى وتقول متى تخرج اخرج معك من الاستغراق بحروفه فتبين بما قلنا ان معنى قوله بلا اختصاص انه لا اختصاص له بوقت دون وقت فلذلك كان حسنا دخلا لان في الابهام لتردده ما دخل عليه متى بين ان يوجد وان لا يوجد كما هو في كلمة ان فلزم في باب المجازاة يعني ولهذه المناسبة لزمت في باب المجازاة اي المجازاة به لازمة يعني في غير موضع الاستفهام مثل ان الان التفاوت بينهما في قيام معنى الوقت وانتفائه واما في موضع الاستفهام فانها لا تستعمل استعمال الشرط لان الاستفهام عبارة عن طلب الفهم عن وجود الفعل ولا يستقيم ان ما حرف ان فوقع الطلاق عقيب الحنث بلا فصل لوجود شرط الحنث وهو الوقت الذي يلي الايقاع وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس لانه باعتبار ابهامه يعم الازمنة وكذلك متى ما بمعنى كما عرفت في الشرط ملكها كلمتها بل اولى لانه اذا دخل ما عليه يصير للجزاء المحض ولا يصلح للاستفهام ومتى وما بعدها الى آخر هذا الباب لي باب الشرط لابهامها فان كل واحد منهما لا يتناول عينا وتحقيق ان من وما للابهام دخلا في باب العموم على ما مر فلما كان العموم في الشرط مقصود المتكلم وتخصيص كل واحد من الافراد بالذكر متعسر او متعذر وكلمة من تؤدي هذا المعنى مع الايجاز وحصول المقصود نابت مناب ان فقيل من يأتني اكرمه والمسائل فيها كثيرة مثل قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ومن دخل هذا الحصن فله رأس ومن دخل منكم الدار فهو حر واعلم ان اذا كان للشرط فهو اسم بمعنى اي تقول ما تصنع اصنع وفي التنزيل ما ننسخ من آية او ننساها نأت بخير منها او مثلها ما يفتح الله للناس من رحمة الاية والا يتعلق به من مسائل الفقه شيء ولم يستعمل الفقهاء في الفقه كذا في

كتاب

كتاب بيان حقائق الحروف قوله وقد روي عن ابي يوسف الى آخره اعلم ان لو فيه معنى الشرط لان معناه تعليق احدى الجملتين المنسابة بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاول كان وله هذا يتعقبه الفعل جميعا او تقديرا الا ان لو للماضي تقول لو جئتني لاكرمتك وهو معنى قولهم لو لامتناع الشيء لعدم غيره لان الفعل الثاني لما تعلق وقوعه بوجود الاول وامتنع الاول لان الفعل في الزمان الماضي اذا عدم استحال وجوده فيه بعد كان الثاني ايضا ممتنعا ضرورة تعلقه به فعلى هذا لو قال العبد لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخل العبد الدار في الزمان الماضي ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت الدار امس لصرت حرا ولا تعلق لهذا الكلام بالمستقبل كما ترى الا ان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذي يوجد في المستقبل لان لو علما خاتمها كلمة ان في معنى الشرط يستعمل في الاستقبال كان تعالى لو استقبلت امرك بالتوبة لكان خيرا لك اي ان استقبلت وقال تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبتكم ولو كره الكافرون كما ان لو يستعمل بمعنى لو قال تعالى اخبارا وان كنت قلته فقد علمته وما ذهبوا اليه مذهب الفراء من النحاة وعليه يخرج ما في الكتاب انت طالق لو دخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى يدخل الدار رواه ابن سماعة في نوادره عن ابي يوسف قال ولو بمنزلة ان كذا في كتاب بيان حقائق الحروف وليس فيه ذكر محمد والذي ذكره شمس الائمة في اصول الفقه وكذلك في هذه المسئلة نص عن ابي حنيفة والي ان هذه المسئلة من النوادر اشار الشيخ بقوله وقد روي وقوله لان فيها معنى الترقب الى الانتظار معناه اذا كان الفعل الذي بعده بمعنى المستقبل لانه حينئذ يصير مترددا فيتصور فيه الترقب ثم اللام يدخل في جواب لو لتاكيد ارتباط احدى الجملتين بالاخرى قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ويجوز حذفها لقوله تعالى لو نشاء جعلناه اجاجا ولا يدخل الفاء في جوابه لان الفاء انما يدخل في جملة لو كان مكانها الفعل المضارع انجزم وكلمة لو لا تعمل في الجزم اصلا لانها للماضي والجزم يختص بالمضارع على ما عرف ولهذا قال ابو الحسن الاهوازي اذا قال لامراته لو دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق في الحال كما لو قال انت طالق ان دخلت الدار وانت طالق لان الفاء لا تدخل في جواب لو كما ان الواو لا تدخل في جواب ان قال في بيان حقائق الحروف بعدما قال الاهوازي لان الفاء لا تدخل في جواب لو عند النحاة بلا خلاف فاما عند الفقهاء فليس كذلك لاني سالت القاضي ابا عاصم العامري عن هذه المسئلة فقلت لو ان رجلا قال لامراته لو دخلت الدار فانت طالق فقال لا تطلق ما لم تدخل الدار وما سالته عن العلة والعلة فيه ان لو شرط صحيح كان وشرجا وكل واحد منهما بمعنى الاخر كما ذكرنا فجوزنا ان يقع موقع ان في جواز دخول الفاء في جوابه قال ولان الفقهاء لا يعتبرون الاعراب لان العامة تخطي وتصيب فيه الا ترى ان رجلا لو قال لرجل زنيت بكسر التاء او لامراة زنيت بفتح التاء يجب الحد في الصورتين لما ذكرنا قوله وكذلك قول الرجل انت طالق لو صحبتك لولا لامتناع الشيء لوجود غيره وزيدت على لو كلمة لا ليخرج من امتناع الشيء لامتناع غيره وليس لا هذه المغيرة لمعنى الحروف ولا يقع بعدها الا الاسم المبتدأ فاذا قلت لولا زيد كان زيد مرفوعا بالابتداء وخبره محذوف فالتقدير لولا زيد موجود لكان كذا وكذا فهذا الخبر حذف لازما لطول الكلام بالجواب الذي هو قولك لكان كذا ولان الحال يدل عليه ويدخل في جوابها اللام للتوكيد ايضا فاذا قلت انت طالق لولا صحبتك او لولا حسبك او لولا محبتك اي لا يقع لما فيه من معنى

السرط وهو ربط احدى الجملتين المتباينتين بالاخرى وامتناع الجزا وانتفا الشرط هو الربط والمنع الا ان في الشرط الحقيقي يمنع وجود الجزا بوجود الشرط وفي لولا لا يتوقع للجزا اصلا لانه لا يستعمل في المستقبل ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثنا نص عليه شمس الائمة لان الاستثنا وهو قوله ان شا الله يخرج الكلام عن الايجاب والاعتبار حتى لا يتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة الا ترى انه لو قال احسنتها اوماتت زيد في قوله انت طالق لولا الحسن او لولا زيد لا تطلق وقد روى ابرهيم بن رستم عن محمد في قوله انت طالق لولا ابوك او اخوك او لولا حبك انها لا تطلق وهو استثنا وكذا ذكر ابو الحسن الكرخي في مختصره عن محمد في قوله انت طالق لولا دخولك الدار انها لا تطلق وتجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثنا **قوله** وذكر محمد في السير الكبير قال شمس الائمة في شرح السير اذا حاصر المسلمون حصنا فاشرف عليهم راس الحصن فقالوا امنوني على عشرة من اهل هذا الحصن على ان افتحه فقالوا لك ذلك ففتح الحصن فهو امن وعشرة معه لانه استامن لنفسه نصا بقوله امنوني والنون والياء يكني بهما المتكلم عن نفسه وكلمه على للشرط في قوله على عشرة وقد شرط امان عشرة منكم مع امان نفسه فعرفنا ان العشرة سواه ثم الخيار في تعيين العشرة الى راس الحصن لانه جعل نفسه ذا حظ من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بذي حظ باعتبار انه داخل في امانهم بعد ما استامن لنفسه بلفظ على حدة وليس بذي حظ باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لا يصح فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون معينا لمستامنين والى الامان منهم باعتبار ولان التعيين في المجهول كالابتداء من وجه ولو قال امنوني وعشرة على ان افتح لكم فقالوا الامان لك ولعشرة سواه لان حرف الواو للعطف وانما يعطف الشيء على غيره لا على نفسه فهو بكلامه منصوص على ان العشرة سواه فان لم يكن في الحصن الا ذلك العدد او اقل فهم امنون كلهم لان الامان لذلك العدد بمنزلة الامان لهم بالاشارة الى اعيانهم وان كان اهل الحصن كثيرا فالخيار في تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم ما جعل نفسه داخلا في امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه وكان الامام هو الموجب لهم الامان فاليه التعيين وان راى ان يجعل العشرة من النسا او الولدان فله ذلك لانهم من اهل الحصن الا ان يكون المتكلم شرط ذلك من الرجال ولو قال امنوني بعشرة من اهل الحصن كان هذا وقوله وعشرة سواه لان الباء للالصاق فقد الصق امان العشرة بامانه وانما يتحقق ذلك اذا كان العشرة سواه قال شمس الائمة لكن هذا غلط وقع من الكاتب والصحيح ما ذكر في بعض النسخ العتيقة امنوني فعشرة لان الفاء من حروف العطف وهو يقتضي الوصل والتعقيب فيستقيم عطفه على قوله امنوني وعشرة فاما الباء فتصحب الاعواض فيكون قوله امنوني بعشرة بمعنى عشرة اعطيكم من اهل الحصن عوضا عن اماني ومثل هذا لا معنى له في هذا الجنس من المسايل فعرفنا ان الصحيح قوله امنوني فعشرة ولو قال امنوني ثم عشرة كان هذا والاول سواء في العشرة سواه لان كلمة ثم للتعقيب مع التراخي وبهذا تبين ايضا ان الصحيح في الاول قوله فعشرة لانه بدا اولا بما هو للعطف مطلقا ثم بما هو للعطف على وجه التعقيب بلا مهلة ثم بما هو للتعقيب مع التراخي ودلت مسئلة على حاشية شرح السير الكبير عند تقرير هذا الغلط قيل ولا يتمحض هذا غلطا لان الباء من حروف الصفات واقامة المضاف اليه

مقام

مقامه عند عدم الالتباس والعدد امنوني بامان عشرة ولما كان لفظ الامان مفهوما بقوله امنوني استغنى عن ذكره في الباء حسنه بمعنى معنى الالتباس والامتزاج كقولهم تنبت بالدهن وقولهم خرج زيد بسلاحه ومثل هذا الخلاف في قولهم اضربوا السارق بالحداد اي كضرب الحداد ولما كان معنى الضرب مفهوما بقوله اضربوا استغنى عن ذكره والباء غير مقصورة على معنى العوض بل هي بمعان جمة فافهم ولكن الموجب للقول بالغلط ما ذكرنا ان تخلل الباء بين حروف العطف غير مناسب لان الظاهر هو سوق المتجانسات اما المعنى بالنظر الى ملك الملك وحدها فغير فاسد على ما ذكرنا **ولو قال** افتح لكم على ان امنوني في عشرة من اهل الحصن او على ان تؤمنوني في عشرة فهو امن وتسعة معه لان حرف في للظرف وقد جعل نفسه في جملة العشرة الذين التمس الامان لهم فلا يتناول ذلك الا تسعة معه لانه لو تناول عشرة سواه كان هو احد عشر بخلاف الاول فههنا كان ما جعل نفسه في جملة العشرة فانه **جعل** العشرة ههنا ظرفا لنفسه والمظروف غير الظرف **قلنا** هو كذلك فيما يتحقق فيه الظرف ولا يتحقق ذلك في العدد الا بالطريق الذي قلت وهو ان يكون هو احدهم ويجعل كانه **قال** اجعلوني احد العشرة الذين تؤمنونهم **فان قيل** فاذا لم يمكن حمله على معنى الظرف حقيقة ينبغي ان يجعل بمعنى مع كقوله تعالى فادخلي في عبادي اي مع عبادي او بمعنى على كقوله عز اسمه ولاصلبنكم في جذوع النخل وباعتبار يثبت الامان لعشرة سواه **قلنا** الكلمة للظرف حقيقة فيجب حملها على ذلك بحسب الامكان وذلك في ان يكون هو احدهم داخلا في عددهم **قلنا** لا نحملها على المجاز ثم الخيار في التسعة الى الامام لا الى راس الحصن لانه جعل نفسه احد العشرة وكان الاختيار له لم يسواه من العشرة في التعيين لا اختيار له وهذا لانه جعل نفسه داخلا من امان العشرة على ان يتبيّنوا والحكم امانهم لا على ان يكون هو معينا لهم وقد نال الامان بسؤاله في الامام موجبا للامان لهم بعد اعيانهم فاليه بيانهم **ولو قال** امنوا الى عشرة من اهل الحصن فله عشرة يختار اي عشرة شا فان اختار عشرة هو احدهم فله ذلك لانه جائز وان اختار عشرة سواه فالعشرة امنون وهو فيء لانه ما استامن لنفسه نصا وانما استامن لعشرة منكرة ولكن يقول له شرط لنفسه ان يكون ذا حظ ولا يمكن ان يجعل ذا حظ على وجه مباشرة الامان لهم فان ذلك لا يصح منه فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون هو المعين للعشرة ونفسه فيهم وراء ذلك كنفس غيره اذ لم يتناوله الامان نصا فان عين نفسه في جملة العشرة صار امنا بمنزلة التسعة الذين عينهم مع نفسه وان عين عشرة سواه فقد تم حكم الامان فيهم وصار هو كغيره من اهل الحصن وكان معنى كلامه امنوا الي عشرة واوجبوا الي حق تعيين عشرة يؤمنونهم وقد روي ان مثل هذا وقع في زمان معاوية وكان الذي يسعى في طلب الامان للجماعة قرا ذي المسلمين فقال معاوية اللهم اغفلة عن نفسه بطلب الامان لقومه واهله ولم يذكر نفسه فاخذ وقتل **وقيل** صاحب القصة ابو موسى الاشعري وذلك في زمن عمر رضي الله عنهما استامن اليه سابور ملك السوس لعشرة من اهل بيته ونسي نفسه فقدمه ابو موسى فضرب عنقه هذا كله من لطائف شمس الائمة وذلك اي ذلك الباب يخرج على هذا الاصل الذي ذكرنا في بيان الحروف في هذا الباب **قوله** ومن ذلك اي ومن باب حروف المعاني كلمة كيف كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك اخره لالتقاء الساكنين وبني على الفتح دون الكسر لمكان الياء وهو للاستفهام عن الاحوال وانه وان لم يكن ظرفا حقيقة لانه لا يتضمن معنى في ولكنه جار مجرى

كيف

الظرف لتضمنه معنى على واذا قلت كيف زيد كان معناه على اى حال هو اصحيح ام سقيم قاعد ام قايم الى حرماله
من الاوصاف واما قلنا انه بما ذكرنا من السعد جار مجرى الظرف لانه متضمن للحال واى الحال جار مجرى الظرف لانها مفعول
فيها على ما عرف وقال سيبويه كان القياس ان يكون شرطا لانه يدل على الحال والاحوال شروط الا انه يدل
على احوال وصفات ليست في يد الفعل كالصحة والسقم والشخوص والكهولة فلم يستقم ان يقول فيه كيف تكن اكن
لانك بهذا اللفظ تضمن ان يكون على احوال المخاطب وهو متعذر الوقوع منك بخلاف متى تجلس اجلس واين تكن اكن لانك
شرطت على نفسك ان تساويه في الجلوس والحلول في المكان وهذا معنى مقصور وقوع الشرط عليه وذكر في الصحاح اذا
ضممت اليه ما صح ان يجازى به كقولك كيفما تفعل افعل واذا ثبت انه للسوال عن الحال قال ابو حنيفة في قوله لامراته انت
طالق كيف شئت انها تطلق قبل المشية تطليقة ثم ان لم يكن مدخولا بها فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها ولكن كانت مدخولا
بها فالتطليقة الواقعة رجعية والمشية اليها في المجلس بعد ذلك فان شاءت البائنة وقد نواها الزوج كانت بائنة وان
شاءت ثلاثا وقد نواها الزوج تطلق ثلاثا وان شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلاثا فهي واحدة رجعية وان شاءت ثلاثا
وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهي رجعية لانها شاءت غير ما نوى واوقعت غير ما فوض اليها فلا يعتبر وعند ابي يوسف ومحمد
لا يقع عليها شي ما لم تشا فان شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة وعلى هذا لو قال لعبده انت حر كيف شئت عتق عند ابي حنيفة
ولا مشية له وعندهما هو مثل النجز والابطال لا يقع عندهما ما لم يشا في المجلس كذا في المبسوط فلو نشا عتقا على مال او
الى اجل او مشروطا او شا التدبير فذلك باطل عنده وهو حر وعلى هذا الاصل قولهما ينبغي ان يحسب ما شا بشرطا او ان
المولى ذلك وحكاه امه في كتاب ستة اقوال انه جعل الطلاق مفوضا الى مشيتها فلا يقع بدون مشيتها كقوله انت طالق
ان شئت او كم شئت وحيث شئت لا يقع شي ما لم تشا وهما لا انه لما فوض وصف الطلاق اليها يكون ذلك تفويضا لنفس
الطلاق اليها ضرورة لان الوصف لا ينفك عن الاصل وابو حنيفة لان الوصف جرى اوصاف الطلاق ويكون متعلقا بالمشية
كالبينونة والعدد واذا تعلقت بالمشية ضرورة تعلق الطلاق لان الطلاق لا يخلو عن وصف لا يوجد بدونه وهو معنى قول
الشيخ فيتعلق الاصل بتعليقه فصار الطلاق على اى وصف شاءت مفوضا اليها ولابي حنيفة ان قوله انت طالق اخر المشية بها
ما علقه الزوج بمشيتها دون ما لم يعلقه وكلمة كيف لا ترجع الى اصل الطلاق فيكون منجزا اصل الطلاق ومفوضا
للصفة الى مشيتها بقوله كيف شئت الا ان في غير المدخول بها وفي العتق لا مشية له في الصفة بعد ايقاع الاصل فيلغو
تفويض الصفة الى مشيتها بعد ايقاع الاصل وفي المدخول بها المشية في الصفة بعد وقوع الاصل عند ابي حنيفة بان
يجعل بائنا او ثلاثا على ما عرف فيصح تفويضه اليها فان قيل الطلاق بعد الوقوع يحتمل وصف البينونة بعد انقضاء
العدة فيمكن ان يدخل تحت تصرف المراة بتفويض الزوج لكنه لا يحتمل الوصف بالثلاث لانه يستحيل ان يصير الواحد ثلاثا
فينبغي ان لا يدخل تحت تصرفها بقوله كيف شئت قلنا يحتمل ان يصير ثلثا بضم السعد اليه وان كان الواحد لا يتبدل
في نفسه حقيقة ثم بانضمام السعد اليه تتغير حكمه بان لا يبقى موجبا للرجعة فصار مؤثرا في الحرمة الغليظة فصار في
معنى الصفة له فيصح تفويض الوصف اليها مطلقا كيف ابو حنيفة لان الاستخبار عن وصف الشي وحاله كان ضرورة وجود
اصله

اصله لعدم وقوع الطلاق في ضمن تفويض المشية اليها فان الاستخبار عن وصف الشي قبل وجود اصله محال كما قال الشاعر
يقول خليلي كيف صبرك بعدنا فقلت وهل صبر فتسال عن كيف بخلاف قوله حيث شئت لانه عبارة عن المكان
والطلاق اذا وقع في مكان يكون واقعا في الاماكن كلها فكان ذلك تعليق اصل الطلاق بمشيتها كانه قال انت طالق
في اى مكان شئت الطلاق فان قيل كيف وكيفية فالى الموجود وهو مصدر اسميا وقد يضاف الى المعدوم
فيكون للتعليق الاصل باوصافه بالمشية كما في قولك افعل كيف شئت يدل على ان الفعل سيكون منه بمشيته قلنا انا
لا ننكر دخول كيف على معدوم سيوجد ولكن نقول انه لا يتعرض للاصل ما دخل عليه وانما يتعرض لوصفه فقوله افعل طلب
لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه ولا يوجب وجود الفعل والطلاق في الحال فكذا بعد دخوله وقوله انت
طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف عليه فكذلك بعد دخوله لانه لا يتعرض للاصل كما قال ابو حنيفة
حسن الكلام وهما قالاه معاني كلام الناس عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط واعلم ان معنى الاستفهام
قد يسلب عن كيف فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اى الى حال صنعته واليه
اشار الشيخ بقوله وهو اسم للحال بعد قوله وهو سوال عن الحال انه قد يكون اسما للحال عريا عن معنى السوال
فيه كما في مسئلتنا هذه فانه يدل على الحال عريا عن معنى السوال حتى لم يصح تقدير السوال فيه وصح التعلق بالمشية
ويبقى الفصل على اصل الطلاق في الوصف اى في البينونة والقدر اى العدد وقوله حالا اى الفصل هو الحال
الذي يدل عليها كيف مفوضا الى المراة بشرط نية الزوج يعني في المدخول بها لانه لا يبقى فصل بعد الوقوع في
غير المدخول بها ليتعلق بالمشية كما في الحرة ولا ينبغي ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب ان تعالى
يستقل باثبات ما فوض اليها اعتبارا بعامة التفويضات لانا نقول انما فوض اليها حال الطلاق بكلمة كيف
والحال مشترك بين السنية والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد المحتملين وعن ابي بكر الرازي ان نية الزوج ليست
بشرط وذكر الطحاوي في مختصره ان لها ان تجعل الطلاق بائنا وثلاثا في قول ابي حنيفة فقد جعل المشية اليها في
اثبات وصف البينونة والثلاث حتى قال بعض مشايخنا انه اذا لم ينو الزوج شيئا وشاءت المراة ثلاثا او واحدة
بائنة يقع ما اوقعت بالاتفاق اما على اصل ابي حنيفة فلان الزوج اقام امراته مقام نفسه في اثبات الوصف والزوج
متى اوقع طلاقا رجعيا يملك ان يجعله بائنا وثلاثا عنده فكذلك المراة واما على قولهما فكذا لانها تملك ايقاع البائن
وايقاع الثلاث لانه فوض الطلاق اليها على اى وصف شاءت كذا في الفوائد الظهيرية وقال الامام لا تقبل الاشارة
اى ما لا يكون محسوسا بنفسه مثل التصرفات الشرعية والطلاق والعتاق والبيع والنكاح ونحوها حتى لا يمكن
الطلاق مثلا بائنا ورجعيا وصفة مثل كونه سنيا وبدعيا والاظهر انه مترادف بمعنى الاصل لان وجوده لما لم يكن
معاينا محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه كوجود النكاح يعرف باثاره وهو ثبوت الحل ووجود البيع
باثره وهو الملك واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقرة الى وصفه كافتقار وصفه في وجوده اليه فكان وصفه
بمنزلة الاصل هذا الوصف فاذا تعلق الوصف تعلق الاصل الذي هو بمنزلة التبع حروصا بتعلقه ايضا قوله واما كم

فاسم لكنا كم اسم غير متمكن موضوع للكناية عن الاعداد وفي الصحيح كم اسم ناقص مبهم مبني على السكون وان جعلته
اسما تاما شددت اخره وصرفته فقلنا اكثرت من الكم والكمية فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية
ويتقيد بالمجلس ويكون لها ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلاثا بشرط ان يعقل ارادة الزوج كما ذكره شيخ
معلى العلامة البزدوي وذلك لان كلمة كم اسم للعدد المبهم كما ذكرنا والعدد هو الواقع في الطلاق واما مقتضى كما في قوله
انت طالق اذا الفعل انت طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكور كما في قوله انت طالق ثلثا او ثنتين او واحدة وهو
معنى قول الشيخ كم اسم للعدد الذي هو الواقع ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع الذي هو العدد
تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت طالق اي عدد شئت لما كان هذه الكلمة للعدد المبهم صارت
عامة فكان لها ان تشاء الواحدة والثنتين والثلاث ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تقيدت المشية بالمجلس الى
ما ذكرنا انفا والشرح في شرح الجامع الصغير **قوله** واما حيث فاسم حيث اسم لمكان مبهم مبني ظرف من المكان
كاين وحرك اخره لالتقاء الساكنين وبني على الضم تشبيها له بالغايات لانها لم تجئ الا مضافة الى جملة كذا قيل ومنهم
من بناها على الفتح استثقالا للكسر مع الياء ومنهم من كسر لالتقاء الساكنين وجوز بالضم والفتح لغة فيها ايضا ولا
يصح اضافته الى المفرد واما ما يقوله الناس من حيث اللغة بالكسر فخطأ وانما الصواب هو الرفع على ان يكون مبتدأ
والخبر مضمر او موثابت ونحوه فاذا قال انت طالق حيث شئت لا تطلق قبل المشية ويتوقف في المجلس لما بينا ان حيث
ظروف المكان ولا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق فيقتصر على المجلس فان قيل
اذا الغي ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع للحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار او المطلق في التجريد
والكفاية قلنا لما تعذر العمل بالظرفية جعلناه مجازا عن حرف الشرط لمشاركتهما في الابهام فصار بمنزلة قوله ان
شئت ولا استعارة اولى من الالغاء فان قيل لم لا يجعل بمنزلة متى واذا حتى لا يبطل بالقيام عن المجلس وفيه رعاية
معنى الظرفية قلنا جعله مجازا عن حرف ان اولى لانه هو الاصل في باب الشرط وما عداه ملحق به كذا في الفوائد الظهيرية

## باب الصريح والكناية

انما اعاد ذكر نظاير الصريح بعدما ذكر بعضها في اول
الكتاب ليبتني عليه بيان الحكم اذ هو مقصود الباب وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام اي بنفسه وقيامه
اي قيام الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي وضع له سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك
المعنى او لم يرده فهو معنى قوله حتى استغنى اي الصريح في اثبات الحكم عن العزيمة فاذا اضاف الطلاق او العتاق مثلا
الى المحل فبان صحة اضافته ثبت الحكم حتى لو قال يا حرة او يا طالق او انت حرة او انت طالق او حررتك او طلقتك يكون ايقاعا
نوى او لم ينو لان عينه اقيم مقام معناه في الاثبات بالحكم لكونه صريحا فيه وكذلك لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على
لسانه انت حرة او انت طالق يثبت العتاق والطلاق لما ذكرنا اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمله
فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاذا نوى في قوله انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء او فصل الطلاق
والعتاق عن السلطان تقول وكذلك الطلاق والعتاق لانهما من الاسقاطات وكل النظاير من العقود **قوله** وحكم الكناية
ان لا يجب العمل به اي بهذا اللفظ الا بالنية او بما يقوم مقامها من دلالة الحال لانه اي لفظ الكناية مستتر المراد
وكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا
اي من نظاير الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لان المتكلم يستعمله في غير موضوعه فيستتر المراد عن السامع
فصار المراد في حق السامع في حيز التردد فكان كناية فاما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لا يضع قدمه في
دار فلان فانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا ولذلك اي ولاستتار المراد سمي ايضا
الضمير كناية اي سميت الضماير كنايات وقد بيناه في اول الكتاب **قوله** وسمى الفقهاء يعني انهم سموا الالفاظ
التي لم يتعارف ايقاع الطلاق بها كنايات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكناية الحقيقية هي المستتر المراد
والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل واحد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام
والبتة ونحوها فلا يكون كنايات حقيقة ثم بين وجه تسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما يتصل هذه
الالفاظ به ويعمل فيه لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد لها من محل يحلها ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي
مختلفة متنوعة فقد يكون من النكاح وقد يكون من غيره فاذا كان كذلك استتر المراد بوقوع الشك في المحل الذي يظهر اثرها
فيه لانا لا ندري اي محل اراد فلذلك اي لهذا الابهام الذي ذكرنا شابهت هذه الالفاظ الكنايات الحقيقية فسميت
هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازا ولهذا الابهام الذي ذكرنا احتيج فيها الى النية لتتعين البينونة عن وصلة النكاح
عن غيرها فاذا وجدت النية اي نوى وصلة النكاح وزال الابهام ظهر اثر البينونة فيها وكانت اللفظ عاملا بنفسه وهو معنى
قوله وجب العمل بموجباتها اي بمقتضيات هذه الالفاظ بنفسها من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما
قال الشافعي فان قيل انها سميت كنايات مجازا لما ذكرتم بل هي كنايات حقيقة لان الكنايات ما هو مستتر المراد
على ما ذكر الشيخ في اول الكتاب واذا قال انت علي حرام فالمراد مستتر على السامع قبل القرينة الدالة عليه فكان
داخلا في حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه في قوله طويل النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول
القامة بانها ملزم قرائن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت علي حرام الا ببيان من جهة المتكلم عن الجهل وقوله
هذه الكلمات معلومة المعاني لا تجدي به نفعا لانها مع كونها معلومة المعاني مستترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله
طويل النجاد كثير الرماد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد قلت قد ذكرنا في اول الكتاب ان مبنى الكناية على الانتقال من
اللازم الى الملزوم فانك في قولك طويل النجاد تنتقل من طول النجاد مع انك تريد الى طول القامة ومن كثرة الرماد الى
الملزوم وهو الجود وهذا من لوازم كل كناية تعرف ذلك بالاستقراء وفي هذه الالفاظ لا انتقال من معانيها الى شيء اخر وانك
في قولك انت بائن او انت حرام لا تنتقل من البينونة والحرمة الى شيء اخر بل تقتصر عليها اذا لم يكن شيء اخر هو المراد سواهما
فلما لم يوجد فيها ما هو من لوازم الكناية انتفى الملزوم باسفاء اللازم فلا يكون كنايات على الحقيقة ولا نسلم على ما بينا ان
ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل
عملها مستتر عليه كما ذكرنا فلا يكون ما هو المراد مستترا مطلقا بخلاف قوله طويل النجاد فان طول القامة هو المقصود واصل به

الكل طول الكلام وفي ذلك مشقة وتبين بما ذكرنا انه اراد بقوله معلومة كلمات معلومة المعاني غير مستترة المعاني التي
هي المراد للمتكلم يعني انها معلومة المراد والاستتار في محل فيحتاج به غير حد الكناية الذي ذكرنا **قوله** ولذلك اي
ولان هذه الالفاظ عاملة بانفسها جعلناها بوائن لان معناها يدل على البينونة والقطع والحرمة على ما عرف وقوله
ما تقطع به الرجعة تفسير لكونها بوائن والمسألة مختلفة بين الصحابة فذهب علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما الى ان
الواقع بهذه الالفاظ بوائن وبه اخذ علماؤنا وذهب عمر وعبد الله بن مسعود الى ان الواقع بها رواجع وبه اخذ الشافعي
ولقب المسألة الكنايات بوائن ام لا وهذا اللقب على اصله مستقيم لان عنده هذه الالفاظ كنايات عن لفظ الطلاق
حقيقة مثل كنايات العتاق وكنايات النكاح على اصله كالهبة والبيع والتمليك وعندنا هذا اللقب مجاز لما بينا والا
ختلاف في الحقيقة راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس في ولايته
وانما يتحقق لسقوط العدة او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجود العوض وعندنا الطلاق نوعان رجعي وباين فكما
يملك الزوج ايقاع الرجعي يملك ايقاع البائن واذا ثبت هذا كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة عنده لانه
لا يمكن ان يجعل عاملة بنفسها اذ ليس في ولايته ايقاع البائن وعندنا لما كان في ولايته ذلك جعلناها عاملة
بنفسها وحقيقتها اذ لا ضرورة في العدول عن الحقيقة الى غيرها حجة للشافعي قوله ثم الطلاق مرتان ذكر الطلاق بغير بدل
مشروع بعده الرجعة وذكر الطلاق ببدل ولم يذكر الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له فمن قال ان الطلاق
القاطع للرجعة بغير بدل مشروع فقد خالف النص ولانه لما ثبت ان السبب القاطع للرجعة في الشرع لم يجعل الطلاق الا بالعوض
او بمضي العدة او بانتهاء الحرمة لم يملك الزوج تغيير ذلك بالتنصيص على القطع كالهبة لما شرعت موجبة للملك مع
القرينة وهي القبض لا يكون له ان يجعلها موجبة بنفسها بالتنصيص بان قال وهبتك هبة توجب الملك بنفسها قبل
القبض ولان العبد لا يملك تغيير حكم الشرع ولا معنى لقولكم ان الطلاق وضع في قسمين رجعي وباين فلا يجوز ان يلغو صريحه لان الاوضع
الطلاق ... بقول ابن عباس ... الطلاق مجازا ومتى صار مجازا في غيره سقط حقيقته في نفسه وكان الدليل
في هذا عندنا امراة قال لها زوجها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي او انا باين فانها تطلق تطليقة رجعية بلا اختلاف
لانها لم تملك الا الطلاق وما اتت بالابانة يجعل على سبيل المجاز عنه لا على حقيقته فكذلك الزوج لان الشرع ما ملكه الابانة على
حقيقتها وما شرعها له والدليل عليه انه لو طلق امراته بعد الدخول ثبت له خيار الرجعة ولو قال اسقطت الخيار
او قال طلقتك على ان لا رجعة لي عليك لم يسقط لانه لم يجعل اليه الاسقاط فلذلك اذا قال ابنتك او قال انت طالق باين
لا يثبت البينونة لانه لا يستفيد به الا اسقاط خيار الرجعة وحجتنا ان الابانة تصرف من الزوج في ملكه فيصح كايقاع اصل
الطلاق وبيانه ان الطلاق بالنكاح مملوك للزوج وما صار مملوكا الا لحاجة الى التفصي عن عهدة الملك وذلك بازالة
الملك والابانة ولذلك قبل الدخول الابانة مملوكة للزوج بملك النكاح وبالدخول يتاكد ملكه فلا يسقط الا ما كان ثابتا له
من ولاية الابانة ولذلك يملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما يملك الاعتياض عما هو مملوك له فيثبت ان الابانة مملوكة له
فكان ايقاع البينونة تصرفا منه في ملكه نفسه مختارا عما امكن وكان ينبغي على هذا الاصل ان يزول الملك بنفس الطلاق

الا ان

الطلاق عندنا نوعان رجعي وباين



الا ان حكم الرجعة بعد صريح الطلاق يثبت شرعا على خلاف القياس وما يثبت على خلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه والباين
ليس في معناه لانه لا يلائم النكاح بخلاف الطلاق فانه يجامعه فان من يراجع المطلقة صارت منكوحة ولم يرتفع الطلاق
الاول ولا انقطع اصل حكمه حتى لو طلقها ثنتين حرمت عليه حرمة غليظة وكانت مطلقة منكوحة فكذلك مع حال الرجعة بعد مطلقة
منكوحة ومع صفة الابانة والتحريم لا يتصور وصار النكاح لا يقال حرام حلال حين يقال هي منكوحة فاذا لم يكن
في معنى المنصوص يرد في باصل القياس وكان قوله انت طالق محتملا للطلاق المثبت وغير المثبت فكان قوله باين
تعيينا لاحد المحتملين كما اذا قال بعت يحتمل البيع نجازا والبيع البات فاذا قال بيعا باتا يزول هذا الاحتمال
وهذا بخلاف الهبة فانها لا توجب الملك لضعفها في نفسها حتى يتايد بما يقويها وهو القبض وشرط لا يتقوى وههنا
قوله انت طالق لا يزيل الملك بنفسه لا لضعف فيه لكن لا زم له لانه غير مناف للنكاح فاذا قال تطليقة باينة فقد زال
ذلك المعنى حتى خرج عما هو مناف للنكاح وما استدل به الخصم راجع الى انه لا دليل على كون الابانة مشروعة والاحتجاج
بلا دليل ساقط وقد اقمنا الدلالة على ذلك فتبين ان الخصم انما يعني فقد احتج بلا دليل وان قاس على المعدول
عن القياس وان الاستدلال الصحيح معنا كذا في الاسرار والمبسوط **قوله** الا في قوله اعتدي استثناء من قوله
سميت كنايات مجازا اي هي في قوله وجب العمل بموجباتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح اي الا في قوله اعتدي فانه يجعل
عبارة عن الصريح وكناية عنه حقيقة لانه لما تعذر اعمال اللفظ بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه
على ما هو الاصل فيكون اعتدي ذكر اللازم وارادة الملزوم كما قال الشافعي في ساير الالفاظ ولهذا يقع الطلاق
به على غير المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة ويجوز ان يكون استثناء من قوله ولهذا جعلناها بوائن وهو الاظهر يعني
الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة رجعية لا باينة لان وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة
هذا اللفظ الحساب يقال اعتدي ما لك اي احسب عدد ما لك والاثر للحساب في قطع النكاح وازالة الملك فلا يمكن
ان يجعل عاملا بنفسه الا ان قوله اعتدي يحتمل في نفسه يجوز ان يكون المراد اعتدي نعم الله عليك او اعتدي نعمي عليك
الدراهم او اعتدي من النكاح اي احصي الاقراء فاذا نوى الاقراء وجب اي ثبت ذلك النية او اعتدي الطلاق بعد الدخول
بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم يكن واجبا عليها قبل لا بد من تقديم ما يوجبه ليصح الامر به فتقدم الطلاق
عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زايد وهو البينونة فلذلك
اي فلكونه ثابتا بطريق الاقتضاء كان رجعيا ولا يقع الا واحدة وان نوى **قوله** وقبل الدخول جعل مستعارا
محضا لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضي من ثبوت المقتضي ولا وجود للمقتضي ههنا وهو الاعتداد لانه
غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا محضا عن الطلاق اي للطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد
فجاز ان يستعار الحكم لسببه وفي قوله محضا اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء جهة من المجاز
من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان من جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته قبل الدخول فمجاز
محض ليس من جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق حقيقة ولا تقديرا فان قيل كيف صحت استعارة المسبب للسبب وقد تقدم في

باب احكام

الحقيقة والمجاز لانها لا تجوز قلنا قد بينا ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين ثم يؤيد
ما ذكره الشيخ في بعض مصنفاته ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لا ينفك العدة عن الطلاق ولا الطلاق
عن العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم الدخول فكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب
اذا كان متصلا بالمسبب كاتصال المسبب بالسبب يجوز ان يصير احدهما كناية عن الآخر كما في قوله اخبارا انى ارانى اعصر
خمرا وكما في العلة مع المعلول ولا يقال العدة لا يختص به فانها يجب على ام الولد بغير طلاق لانا نقول المراد
من فراشا اضعف حكم المنكوحة واضعف زوال هذا الفراش شبيها بالطلاق فاوجب العدة لانه يثبت بالشبهة او نقول المراد
من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة وهذا لانهم يطلقون اسم السبب على ما وضعه الشرع علة
لحكم واسم العلة على ما يستنبط بالرأي وكون الطلاق علة لوجوب العدة من اوضاع الشرع فسمى سببا وهو في الحقيقة
علة وفي كلام السجاوندي اشارة اليه حيث قال فاستعير الحكم لسببه ثم قال واستعير المسبب لسببه اذ الحكم يذكر في مقابلة
العلة والمسبب في مقابلة السبب ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول
وقيل الطلاق وان كان سببا في حق هذا الحكم على الحقيقة لانه لم يوضع له لكنه في حق ما ينبني عليه جواز الاستعارة
وهو الاتصال بمنزلة العلة فان الطلاق لا يعمل الا بشرط انقضاء العدة والمشروط متصل بالشرط لا محالة وفيه مستعمل للسبب كما ذكر اهل اللغة والاصوليون
ضعف لان كلامنا في غير المدخول بها وليس انقضاء العدة شرطا فيها وفي الجملة القول بعدم جواز استعارة المسبب
للسبب مشكل لانه خلاف ما نحن راه اهل اللغة وعامة الاصوليين وذكر في بعض الشروح انه لا يصح ان يجعل قوله اعتدي مستعارا
للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقي نفسك لا يجوز الثلاثة الاول للاختلاف
في الصيغة لان اعتدي امر والاول خبر والثاني ليس بفعل فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة
من التوافق في الصيغة الا ترى ان قوله وهبت ابنتي منك وقوله زوجتها ابنتي منك متوافقان صيغة وكذا الرابع لانه
لو قال طلقي لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى واجيب بانا نجعله عبارة او مستعارا عن قوله كوني طالقا وقد صرح في
الخلاصة بانه لو قال لها كوني طالقا او باشى آو طلاق شو تطلق من غير نية والاظهر ان تقدير الكلام اعتدي لاني طلقتك
فاكتفى بذكر الحكم عن ذكر السبب فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز يؤيده ما ذكره شمس الائمة والامام البزدوي
ان وقوع الطلاق بطريق الاضمار في كلامه فكانه قال طلقتك فاعتدي ولهذا قلت انه وان تكلم بهذا اللفظ بعد انتهاء
الطلاق ولا عدة عليها قبل الدخول فعرفنا ان اللفظ غير عامل فيه ولكن الطلاق مضمر فيه عند نيته **قوله**
وكذا الكل ويكون اعتدي قوله استبرئي رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة الا ان
طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية
يثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا وقد جاءت السنة بمعنى ما ذكرنا مؤيدا بالسنة ومستفاد
منها فانه قال عليه السلام لسودة بنت زمعة رضي الله عنها اعتدي ثم راجعها وذلك حين دخل النبي عليه السلام عليها وهي تبكي على من قتل
من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي عليه السلام ذلك منها فقال لها اعتدي فندمت على ذلك واستشفعت

الى النبي

الى النبي صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعائشة رضي الله عنها وقالت اني اكتفي بان ابعث من ازواجك يوم القيامة فراجعها
النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** وكذا انت واحدة يعني كقوله اعتدي قوله انت واحدة في انه يقع به الطلاق الرجعي عند النية
وقال الشافعي لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لها ومتى لا يحتمل طلاقا فالحقت النية كما اذا قال لها
انت قاعدة ونوى طلاقا الا انا نقول يجوز ان يكون نعتا لها اي لا احد عندي قومك او منفردة عندي ليس لي معك
غيرك او واحدة نساء البلد في الحسن والجمال ويحتمل ان يكون نعتا لتطليقة لما ثبت من حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه
كقولك اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت طالق تطليقة واحدة ولو
قال هكذا ونوى طلاقا صح فانها لا تكون تطليقة ولكن يكون طالقا بتطليقة فتصير تطليقة قائمة مقام طالق فتبقى نعته
كذا في الاسرار والمبسوط ورأيت في التهذيب لمحيي السنة من اصحاب الشافعي ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثنتين
او ثلاثا فيه وجهان اصحهما لا يقع الا واحدة لان منويه خلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى
والثاني وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى واحدة اي متوحدة منفردة بهذا العدد فكان ما ذكره اصحابنا عين ماخوذ عنه
وعن بعض مشايخنا انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح للتطليق فيصير خبر المبتدأ وان نصبها تطلق
بغير نية لانها لا تصلح نعتا الا للتطليقة وان اسكن الهاء فيحتاج الى النية والصحيح ان في الكل واحدة في الاحتياج الى
النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كان طالقا يعني اذا نوى الطلاق به كان هذا اللفظ دالا على صريح الطلاق
بالطريق الذي ذكرنا فكان معقبا للرجعة لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحد ولا اثر للكناية المعينة وقطع النكاح بخلاف
البائن ونحوه فانه مؤثر بموجبه على ما بينا **قوله** والاصل في الكلام هو الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح
هو التام في هذا المقصود فصار حقيقة الكناية بمنزلة الضرورات يعني لما كان المقصود هو الافهام من الكلام وذلك
يحصل بالصريح لا يلتفت الى غيره لقصوره في هذا المعنى الا عند الضرورة وهو عدم الصريح وكذا اي ولان في الكناية قصورا
من البيان قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح النسبة الى الزنا بان قال زنيت او انت زان وكما في الاقرار
على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او
واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها ولو قال لامرأة جامعك فلان جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة
او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه ما صرح بالقذف بالزنا لم يحد المصدق عندنا وقال زفر يحد لان معنى قوله
صدقت انه زان فيكون قاذفا كما اذا قال هو كما قلت ولكنا نقول انه ما صرح بنسبته الى الزنا فلا يحد وذلك
لانه انما تلفظ بما هو شبيه بالكناية عن القذف لاحتمال التصديق وجوها مختلفة اي كنت صادقا فيما مضى وكيف
تكلمت بهذه الكلمة القبيحة او صدقت في انكاره وعدل ينسبه الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء ولئن كان باعتبار
الظاهر يفهم تصديقه في نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لا يكفي لايجاب الحد بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة الصريح في
النسبة الى الزنا لانه لا يحتمل وجها آخر ولان الكناية في الباب ان تجعل قوله صدقت كصريح القذف بالزنا الا انه لم يتصل
بالمقذوف لانه خطاب للرامي لا للمقذوف واذا لم يتصل به لم يكن قذفا له وانما يتصل به اقتضاء وتصديق الاول فما

رماه واحد يسقط ما الشبهه ولا يثبت بالمعنى لا ضرورى بخلاف قوله كما قلت لانه اتصل لان هو احصار عنه على كل

المعاني لعول كما ست في المخاطبه كذا في الاسرار التعريض نوع من الكنايه يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما في عرض

من يودي المومنين المومن هو الذي يصلي ويزكي ولا يودي مسلما اخاه المسلم ويتوصل بذلك الى نفي الايمان عن المودي

كذا في المفتاح وفي الكشاف الفرق بين الكنايه والتعريض ان الكنايه ان يذكر الشي بغير لفظه الموضوع والتعريض في الفرق بين التعريض والكناية

ان يذكر شيا يدل به على شي لم يذكر كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولا نظر الى وجهك الكريم وكانه امالة الكلام

الى عرض يدل على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه ما يريد كما اذا عرض بالزنا وقال اما انا فلست بزان ولا حد عليه

عندنا وقال مالك رحمه الله يحد وللاختلاف بين الصحابه فعمر رضي الله عنه كان لا يوجب الحد في مثل هذا ونقول المقصود

بهذا اللفظ في حالة المخاصمة مع الغير نسبة صاحبه الى سوء وتزكية نفسه لا ان يكون قرفا للغير واحترز بقوله لانه ان تصور

معنى القرف بهذا اللفظ يكون بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجه **قوله** وكان يصح لي الفرح لما عرف وقال شمس الائمة

ملو كما ملت ان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطوا الكاف التشبيه يوجب العموم عندنا

الذمة وبذلوا الجزية ليكون دماوهم كدمائنا واموالهم كاموالنا انه يجري على العموم فيما يندرئ بالشبهات كالحدود

وما يثبت بالشبهات كالاحوال فههنا الكاف ايضا موجب العموم لانه حصل في محل يحتمله فيكون نسبته الى الزنا قطعا

بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام عندنا وان لم يتعلق العدد في قوله انت كامراة لان العمل بحقيقة الاخبار يمكن

في حرمة الدم ووجوب العبادات وغير ذلك فلا نصير الى المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بالعموم يلزم

منه الجمع بين الحقيقة والمجاز **باب وجوه الوقوف على احكام النظم وهو القسم الرابع**

اما الاول اى العمل الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا له واريد به ما اضيف اليه وهو راجع الى الكلام وهو ما سيق

الكلام له يعرف بتامل اللفظ واريد به قصد الغرض للمعنى والاشارة اى الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اى بتركيبه من

غير زيادة ولا نقصان الا انه الضمير عائد الى ما اى لكن ذلك الثابت غير مقصود من الكلام ولا سيق الكلام له وقيل في

في تفسير الاشارة هي دلالة نظم الكلام لغة على ما ضمر فيه من المعنى غير مقصود ومما اى العبارة والاشارة سواء واى

الحكم اى في اثباته لان الثابت بكل واحد منهما ثابت بنفس النظم وانما يفترق في اى بالحكم الى انه يكون ان يقع بينهما

تفاوت في غيره مثل كون كل واحد منهما قطعيا وغير قطعي لان العبارة قطعية والاشارة قد يكون قطعية وغير قطعية قال القاضي في العبارة قطعية والاشارة قد يكون قطعية وغير قطعية

التقويم الاشارة من النص بمنزلة التعريض والكنايه من الصريح والمشكل من الواضح اذ لا ينال المراد بها الا بفضل تامل وتمييز

ثم قد يوجب العلم بموجبها بعد البيان وقد لا يوجب وذكر في بعض الشروح انهما سواء في اثبات الحكم اى يثبت بهما قطعا الا

لذا الاول اى الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق عند التعارض لكونه مقصودا من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود

مثاله ما قال الشافعي لا يصلى على الشهيد لقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء سيقت الايه

لبيان منزلة الشهداء وعلو درجاتهم عند الله وفيها اشارة الى انه لا يصلى عليهم لانه تعالى سماهم احياء والصلوة على الحي غير

مشروعة على الحي ولكن قوله وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم عبارة في ايجاب الصلوة في حق الاموات على العموم والشهدا

اموات

اموات حقيقة وحكما بدليل جواز قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وغير ذلك فترجح العبارة على الاشارة هكذا

ذكر في بعض الشروح ولقائل ان يقول الاشارة ليست بثابتة لان المراد من الحيوة في قوله احياء الحيوة

التي تمنع جواز الصلوة وهي الحيوة الحاسة بلا شبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من الصلوة في قوله

وصل عليهم الدعاء لا الصلوة الجنازة اى تعطف وترحم بالدعاء عند اخذ الصدقة منهم فانهم يسكنون اليه ويطمئن

قلوبهم بان الله قد تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكر ائمة التفسير فلا يثبت التعارض اذ لا دلالة للاثنين على صلوة

الجنازة نفيا واثباتا والنظير الملائم قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين فقيل ما نقصان دينهن

قال تقعد احداهن شطر دهرها في قعر بيتها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان

دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وفي بعض الروايات اقل الحيض للجارية البكر

والثيب ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجحت على الاشارة وكذلك قوله عليه السلام انما مثلكم ومثل

اليهود والنصارى كرجل استعمل عمالا فقال من يعمل لي الى نصف النهار على قيراط قيراط فعملت اليهود الى نصف

النهار على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط فعملت النصارى من نصف

النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من صلوة العصر الى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين الا فانتم

الذين يعملون من صلوة العصر الى مغرب الشمس الا لكم الاجر مرتين فغضب اليهود والنصارى فقالوا نحن اكثر عملا

واقل عطاء قال تعالى وهل ظلمتكم من حقكم شيا قالوا لا قال فانه فضلي اعطيه من شئت سيق لبيان فضيلة

هذه الامة وفيه اشارة الى ان وقت الظهر اكثر من وقت العصر وذلك بان يبقى وقت الظهر الى ان يصير ظل الشيء مثليه

كما قال ابو حنيفة لانه لو انتهى بصيرورة ظل الشيء مثله لكان وقت العصر اكثر من وقت الظهر وهو معارض بما روى في

حديث امامة جبريل عليه السلام انه صلى الظهر في اليوم الثاني حين كان ظل كل شيء مثل ظله وقال بعد ما صلى الصلوات الوقت ما

بين هذين الوقتين وهو عبارة فترجحت لابي يوسف ومحمد والشافعي وعامة العلماء على الاشارة وجواب ابي حنيفة مذكور في

موضعه **قوله** ثم ذلك اى ما ثبت بالاشارة او مما اجتمع فيه العبارة والاشارة نسبته اليه بلام التمليك فانه يوجب

الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع لا يصير احق به ملكا لانه محال فدل انه صار احق به نسبا فان

قيل الولد ينسب الى الام كما ينسب الى الاب فيرث منها كما يرث من الاب فما فائدة تخصيصه قلنا فائدته تظهر في الامور

تظهر في الامور التي يعتد بها من نسب كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار جهة المثل فيها جانب الاب دون

الام ان للاب ولاية التملك اى له ان يملك مال الابن عند الحاجة ولكن ليس له حق ملك في اى الحين حاز للابن التصرف

في ماله بغير رضاه وحل له وطي جاريته بمنزلة السعي فان له ان يتملك الدار المستعمة ولكن ليس له حق ملك بوجه بخلاف

المكاتب فان له حق الملك في اكسابه باعتبار اليد ولكن ليس له ولاية التملك حتى لم يحل له وطي جاريته فهذا هو الفرق بين حق

الملك وحق الملك وانه لا يعاقب بولده اى بسبب ولده حتى لو قتل ابنه لا يقتص منه ولو قذفه بان قال يا زان لا يجب عليه حد

العرف والجنس في حرمته كالمالك لمملوكه اي كما لا يعاقب المالك بسبب مملوكه لان الولد نسب اليه بلام التمليك
كالعبد وعلكه اي على ثبوت حق التملك للاب مسايل كثيرة منها انه لا يحد بوطي جارية ابنه وان قال علمت انها علي حرام
ومنها انه لا يجب عليه العقر بوطيها لثبوت الملك قبيل الوطي بناء على حق التملك ومنها انه اذا استولد جارية الابن يثبت
النسب ولا يجب عليه قيمة الولد على الابن لما قلت ومنها انه اذا انفق ماله على نفسه عند الفقر لا يواخذ بالضمان وقيل
اي في قوله وعلى المولود له اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء على هذه
النسبة اي كون الولد منسوبا اليه ولا يشاركه احد في هذه النسبة فلا يشاركه في حكمها بمنزلة نفقة العبد فانها تجب على المولى
من غير مشارك احد فيها لاختصاصه بنسبة الملك اليه وقد روى الحسن عن ابي حنيفة في الولد الكبير مثل الانثى والزمن والبالغ
ان النفقة تجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد بخلاف الولد الصغير لانه اجتمعت للاب في الصغر ولاية ومونة
حتى وجبت عليه صدقة الفطر فاختص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فيشاركه الام قوله وفيه اي في هذا النص
فانه جعل مجموع الاية بمنزلة نص واحد قال بعض الائمة وفي قوله وعلى الوارث مثل ذلك دليل على كذا واشارة الى ان
النفقة تستحق بغير الولاد حتى تجب الرجل على النفقة كل ذي رحم محرم منه من الصغار والنساء والاعلاء الزمانة من الرجال اذا كانوا
ذوي حاجة عندنا وقال الشافعي لا تجب النفقة على غير الوالدين والمولودين وقال ابن ابي ليلى تجب النفقة على كل وارث
محرما كان او غير محرم بظاهر قوله وعلى الوارث مثل ذلك ولكنا عرفنا في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وعلى الوارث ذي
الرحم المحرم مثل ذلك والشافعي بنى على اصله فان عنده استحقاق الصلة باعتبار الولاد دون القرابة حتى لا يعتق
احد على احد الا الوالدين والمولودين وجعل قرابة الاخوة في ذلك كقرابة بني الاعمام فلا تكون سببا لاستحقاق النفقة وقد
بين الاباء والاولاد الاستحقاق بعلة الجزئية دون القرابة وحمل قوله وعلى الوارث على نفي المضارة دون النفقة وذلك
مروي عن ابن عباس رضي الله عنه ولكنا نستدل بقول عمر وزيد فانهما قالا وعلى الوارث اي وارث الولد مثل ذلك اي مثل
ذلك الواجب الذي على الاب من النفقة والكسوة ثم نفي المضارة لا يختص به الوارث بل يجب ذلك على غير الوارث كما يجب على
الوارث ولان المراد لو كان نفي المضارة لقيل ولا الوارث واقتصر عليه او قيل والوارث مثل ذلك فلما قال وعلى الوارث
دل انه معطوف على قوله وعلى المولود له وكذا قوله ذلك يدل عليه فانه للاشارة الى الابعد والمعنى فيه ان القرابة القريبة يفترض
وصلها ويحرم قطعها لما ورد في ذلك من النصوص ومنع النفقة مع يسار المنفق وصدق حاجة المنفق عليه يودي الى قطيعة
الرحم ولهذا اختص به ذو الرحم المحرم لان القرابة اذا بعدت لا يفترض وصلها ولهذا لا يثبت المحرمية بها وذكر اسم الوارث
بعمومه يتناول كل الا انه اسم جنس محلى باللام فكان عاما فيتناول الكل من يسمى وارثا ويتناول ما بمعناه وهو الارث لانه
اسم مشتق من الارث فموضع الاشتقاق علة لوجوب الحكم المضاف الى الاسم لان موضع الاشتقاق انما في الاب
في السارق والزاني فيكون الارث علة لوجوب مثل النفقة والدليل على ان الاستحقاق بعلة الارث ان النفقة تجب بقدر الميراث
فان قيل نعم بسوق الكلام وجوب النفقة على الوارث فكان ثابتا بالعبارة فكيف سماه اشارة قلت نحن نسلم ان
سوقه لايجاب النفقة ولكن لا نسلم ان سوقه لبيان ان ماخذ الاشتقاق علة لهذا الحكم فيكون بهذه النسبة اشارة وفيه اي في قوله
وعلى

وعلى الوارث مثل ذلك ايضا اشارة الى ان الحكم على معناه وهو الارث والحكم يثبت بقدر العلة لان الغرم بازاء الغنم قوله وفي قوله
رزقهن وكسوتهن اشارة اي كذا قال المراد من الاية المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة فانهما من مواجب النكاح
الا ترى انه تعالى ذكر الاجر في حق المطلقات فقال فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن والمراد من الرزق والكسوة حصل
طعام وكسوة يحتاج اليه في حال الارضاع لان اصل النفقة واجب بالنكاح وقيل المراد الوالدات المطلقات بدليل
انه اوجب ذلك على الوارث وانما يجب على الوارث اجرة الرضاع لا النفقة فعلى هذا الولد يكون في الاية اشارة الى جواز
استيجار الظير بطعامها وكسوتها من غير وصف كما قال ابو حنيفة وجهه ان الاية سيقت لبيان وجوب اجر
الرضاع على الاب وفيها اشارة الى ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن
لانه تعالى اوجب اجر الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان مجهول الصفة والنوع
كما قال عليه السلام لهند خذي من مال ابي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف وما يكون معلوم القدر والصفة لا يقال له
بالمعروف فدل ان الطعام والكسوة مع الجهالة يصلحان اجرة والمعنى فيه ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون
الظير في العادة كفايتها من الطعام لعود منفعته الى الابن وكذلك لا يمنعونها من كفاية الكسوة لكون ولدهم في حجرها فصار
كبيع قفيز من صبرة وذكر في شرح التاويلات انه لا اعلام جنس الثياب وفي الطعام يكون كيف ما كان لان الظير لا تكتسي
كسوة الاهل وتطعم طعامهم فكانت الكسوة مجهولة جهالة تفضي الى المنازعة بخلاف الطعام عادة قوله ومن ذلك اي
ومن الثابت بالاشارة او ومما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى وكلوا واشربوا الاية الخيط الابيض طرف بياض
النهار والخيط الاسود طرف سواد الليل شبههما بالخيطين ومن الفجر متعلق بالخيط الابيض والمراد حتى يتبين ضوء النهار
من ظلام الليل بطلوع الفجر وهو الضوء المعترض في الافق وتنسخ ما كان قبله اي قبل الاباحة عليه وهو الاحلال من
الحرم فان في ابتداء الاسلام كان الرجل اذا صلى العشاء الاخرة او رقد يحرم عليه الطعام والشراب والجماع الى ان تغرب الشمس من
الغد وكان ذلك صوما فنسخ بهذه الاية وفيه اشارة الى استواء الكل في الحظر قال الشافعي اذا اكل او شرب متعمدا
في نهار رمضان لا يجب عليه الكفارة وانما الوجوب مختص بالجماع عاما لان النص ورد فيه وله مزية على غيره من محظورات
الصوم لوجوه تذكر بعد ولا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة لانهما دونه فبقي وجوب الكفارة مختصا
بالجماع فقال الشيخ في هذه الاية اشارة الى استواء الكل في الحظر لانه تعالى ذكر المباشرة والاكل والشرب ليلا ثم
امر بالكف عنها جملة بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن هذه الاشياء وكان حظر الكل بطريق واحد لثبوته
بخطاب واحد فصار الركن هو الكف عنها جملة وصار حمل بيان حقيقة هذا الكف كذا في الاسرار فلم يكن للجماع مزية
على الاكل والشرب ولا اختصاص بالكفارة فاذا وجبت الكفارة بالجماع وجبت بالاكل والشرب دلالة لاستواء
الكل في الحظر والجناية على الصوم ولا يلزم عليه الصلوة فانها وجبت بخطاب واحد وهو قوله اقيموا الصلوة ثم تفاوت
اركانها في القوة والمزية كان السجود اقوى من الركوع والقيام ولهذا قالوا بسقوط القيام والركوع عن القادر عليهما
العاجز عن السجود لانا نقول ثبت ذلك بقوله عليه السلام اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فاكثروا الدعاء وقوله عليه السلام

لو بات حسن ساله عن عمل يدخله الله به الجنة عليك بكثرة السجود وقال سال من اعتقه في الجنة اعني على نفسك بكثرة السجود
وبان جنس العبادة على التواضع والتذلل والسجود منتهاه في ذلك وعن ذلك قلنا لم يوجد فيما نحن فيه دليل الوجوب
مزية الاجماع على عزيمة فكان مساويا للاكل مع ان اركان الصلوة فيما يرجع الى اكمال الخطاب ومن الوجوب متساوية
ايضا على انا لا نسلم ان ادا كانها يثبت بذلك الخطاب بل بما شكل ولكن بعد وجوب اصل الصلوة مجملا بخطاب على حدة
مثل قوله تعالى قوموا لله قانتين يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واركعوا مع الراكعين ونحوها وفيما نحن
هذا النص اشارة الى ان النية بالنهار وهي التي ثبتت بالنص فانه تعالى اباح الافعال المذكورة الى الانفجار ثم امر بالصيام
بعد الانفجار بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وحرف ثم للتراخي فاذا ابتداء الصيام بعد حصول السحور فينبغي
جزء من النهار ولان الاصل اقتران النية بالعبادة فبالنظر الى موجب هذا النص ينبغي ان لا يجوز النية من الليل لانه
لا معنى لاشتراط النية الاداء قبل وقت الاداء حقيقة والليل ليس بوقت للاداء ولكنا جوزناها بالسنة وهي
قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل وهو خبر الواحد وخبر الواحد وان كان يوجب العمل ولكن لا يجوز نسخ
الكتاب فلو قلنا بانه لا يجوز الا من الليل ادى الى نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز فيهما عملا بالكتاب والسنة
جميعا فان قيل كيف يستقيم هذا والنية من الليل افضل بالاتفاق قلنا انما صار افضل لما فيها من
المسارعة الى الاداء والتاهب له لا لاكمال الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة للمسارعة لا لتعلق كمال الصلوة بنفسها به
وكذا المبادرة الى سائر الصلوات او للاخذ بالاحتياط للخروج عن الخلاف قال الشيخ ابو المعين ان جعل
الحنث والسم ... هو الذي استدل بالاية على الوجه الذي ذكرنا ولكن للخصوم ان يقولوا انه تعالى امر بالصيام
بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وما امر الله تعالى بتحصيل الشرط بعد الانفجار فلا دلالة في الاية على ما قلتم
على ان الاية دليل على ما قلنا لانه تعالى لما امر بالصوم بعد انفجار الصبح ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم
الشرعي عقيب اخر جزء من اجزاء الليل متصلا به بلا فصل ليصير الى موجب ... وان يكون الامساك صوما شرعيا
بدون النية فينبغي ان يكون النية مقارنة للامساك الموجود في اول اجزاء اليوم ليكون صوما ولكن يكون ذلك الا بانه
طريقين احدهما وجودها حال المقارنة له والاخر وجودها في الليل لتجعل باقية حكما الى وقت انفجار الصبح فيصير
مقارنة في اول اجزاء النهار فاذا كان بالاية دليلا لنا هكذا في طريقته وفي كذا اشارة الى ان الجنابة لا تنافي الصوم
لان المباشرة لما كانت مباحة الى اخر جزء من الليل فلا اغتسال يكون بعد الفجر ضرورة والا وجب ان يحرم المباشرة
قبل اخر الليل بمقدار ما يسع للغسل فيكون ردا لما ذهب اليه بعض اصحاب الحديث ان الجنابة تمنع صحة الصوم
معتمدين على حديث ابي هريرة رضي الله عنه من اصبح جنبا فلا صوم له قال محيي ... مع ان هذا الحديث معارض
بحديث عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك في رمضان وما ورد انه
المراد من اصبح مصرا ... قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين
الضمير يرجع الى ما في بما عقدتم اي فكفارة نكث ما عقدتم والكفارة الفعالة التي من شانها ان تكفر الخطيئة ثم انها تتادى

بطعام

بطعام الاباحة غداء وعشاء من غير تمليك عندنا وهو مذهب علي رضي الله عنه فانه قال في تفسير الاية لكل مسكين
غداء وعشاء واليه ذهب محمد بن كعب والقاسم وسالم والشعبي وقتادة ومالك والثوري والاوزاعي وقال
الشافعي لا يتادى الا بالتمليك وهو مذهب سعيد بن جبير والشافعي يقول الاطعام يذكر للتمليك عرفا فان من قال لاخر
اطعمتك هذا الطعام كان بمنزلة قوله وهبته لك حتى اذا سلمه اليه صار ملكا له وانما يكون اباحة اذا قال اطعمتك
هذا الارز لان عينها لا يطعم فيصرف الى ما فيها التي تطعم من الزراعة مجازا ولان المقصود سد خلة المسكين
واغناؤه وذلك يحصل بالتمليك دون التمكين فلا يتادى الواجب به كما في الزكوة وصدقة الفطر الا ترى ان في الكسوة
التي هي احد انواع التكفير لا يتادى بالتمكين والاباحة حتى لو اعار المساكين ثيابا بنية الكفارة فلبسوا لا يجوز فكذا
وعلماؤنا تمسكوا بهذه الاية وقالوا انها تشير الى ان الاصل في الاطعام الاباحة لان حقيقته للتمكين لا للتمليك
فان الاطعام فعل متعد الى مفعولين مطاوعه اي لازمه طعم يطعم لانه متعد الى مفعول واحد فكان بمنزلة اللازم
بالنسبة اليه وقد بينا هذا في باب موجب الامر والطعم الاكل فبادخال الهمزة فيه يصير متعديا الى مفعول اخر
ولكنه لا يصير شيئا اخر بمنزلة الاجلاس من الجلوس والادخال من الدخول فكان معنى الاطعام جعل الغير طاعما
اي اكلا فعرفنا ان صحة التكفير متعلق بفعل يصير هو به مطعما ويصير الغير به طاعما وذلك يحصل بالاباحة والتسليط
على الطعام ولكن يشترط ان يطعم المسكين ليتم فعل الاطعام ويحصل به اتلاف الطعام عينه ويتم زواله عن ملكه وان
التمليك امر زائد على الكتاب فلا يصار اليه من غير حاجة وضرورة الا ترى من قدم الطعام الى غيره واستوفى الغير منه
صح ان يقال اطعمه ولا يشترط الزيادة والدليل عليه انه تعالى قال من اوسط ما تطعمون اهليكم والمتعارف في اطعام
الاهل طعام الاباحة دون التمليك وانه جل ذكره اضاف الاطعام الى المساكين والمسكنة هي الحاجة وحاجة المسكين
الى الطعام في اكله دون تملكه فكان اضافة الاطعام الى المساكين دليلا على ان المراد هو الفعل الذي يصير المسكين به طاعما
دون التمليك وكذا التمكين اقرب الى دفع الجوع وسد المسكنة من تمليك حنطة لا يصل اليها الا بعد طول المدة وتحمل
المؤنة وكان ينبغي ان لا يجوز التمليك كما ذهب اليه ابو سهل وداود الاصفهاني لما ذكرنا ان الاطعام لازمه الطعم
وهو الاكل دون الملك وفي التمليك لا يوجد حقيقة الاطعام لجواز ان لا يطعمه المسكين وانما يوجد ذلك في التمكين
لانه لا يتم الا بان يطعم المسكين والكلام محمول على حقيقته الا انا جوزنا التمليك لما قلنا ان المقصود سد خلة
المسكين والاطعام قضاء حاجة واحدة وهي حاجة الاكل وله حوائج كثيرة والملك سبب لقضاء الحوائج وهي اعم
بالطريق ... الملك ... قضاء الحوائج فكان التمليك بمنزلة قضاء الحوائج كلها الا ترى ان التمليك الى الفقير
في باب الزكوة قام مقام دفع حوائجه لما عرف فيه ... دفع القيم فثبت ان الاباحة بمنزلة الجزء من التمليك فكان الجزء
ثابتا بالطريق الاولى ولقائل ان يقول التمليك سبب لقضاء الحوائج حكما على سبيل البدل فان اريد به الاول فلا نسلم
ان التمليك ... سبب لقضاء جميع الحوائج وان اريد الثاني فلا نسلم ان الاباحة جزء منه لانه على تقدير ان يصرف الى
ما هو الاكل ... صرف الى غيرها فكيف يكون شاملا لدفع حاجة الاكل وذكر في شرح التاويلات ان التمليك انما جاز لانه طريق

يتوسل به الى الطعم والاكل ويمكن لذلك فاقيم مقامه بطريق التيسير والضمير فى مقامها وعنها راجع الى قضاء الحوائج
والتانيث لتانيث المضاف اليه فاستقام تعديته اى تعدية حكم النص بطريق الدلالة وهو مشتمل على هذا المنصوص عليه
وهو الاطعام الذى يدل على الاباحة وغير المنصوص عليه مثل قضاء حاجة اللبس واجر المسكن وغيرها النوع وغيرها فان
قيل التمليك مراد بالاتفاق وهو مجاز فينبغى ان ينتفى الحقيقة قلنا انما جوزنا التمليك بدليل النص لا بعينه لان
المقصود من الاطعام دفع الجوع وهو بالتمليك اتم لانه يدفعها حتى شاء والعمل بدليل النص لا يمنع حقيقته لحرمة الشتم
الثابتة بدليل النص لا يمنع التافيف **قوله** الكسوة كذا ذكر فى المغرب الكسوة اللباس وفى الصحاح الكسوة واحد
الكسى واذا كانت الكسوة اسما للثوب وهو نفس الثوب لا يكون كفارة لانها اسم لنوع عبادة وهى اسم لفعل العبد احتجنا
الى زيادة فعل يصير الثوب به كفارة كما فى الزكوة فان المال لا يكون عبادة بنفسها فزدنا فعلا صار الشاة به عبادة وهو فى
وهو الايتاء ثم الفعل قد يكون تمليكا وقد يكون اتلافا بلا تمليك كالتحرير والكسوة لا يصير كفارة بالاتلاف لانها لا يبقى بعد
والله تعالى سمى الكسوة وهى ثياب تكتسى فلم يبق الا التمليك واذا اعار منه الثوب ثم اعطاه تمليك ثوب ولا اتلاف فلا يصير
الحكم كفارة بل فيها تمليك المنفعة والله تعالى لم يجعل المنافع كفارة وانما جعل الثوب كفارة فاما الاطعام فانه اتلاف
فى اتلاف للطعام بالاكل فيصير الطعام بالاطعام خارجا على ملكه على سبيل التلف بالفقير وذلك القدر من الفعل صالح
فعل تكفير كالتحرير فلم تفتقر الى الزيادة عليه كما فى الاسوار واما اذا قال اطعمك هذا الطعام فانما تحول الهبة
مجازا بدلالة الحال لانا متى حولناه حقيقة كان كاذبا لانه لا يسمى معطى الا بان يصير الطعام ماكولا وانه جعل الطعام
مفعول الطعام فمتى كان الطعام قائما لا يكون الاكل ويصلح مفعول التمليك مع قيامه فيجعل كناية عنه فان قيل الكسوة
بالكسر مصدر ايضا تعالى كساه كسوة بالفتح والكسر كذا ذكره جار الله وفى تاج المصادر الكسوة پوشانيدن وذكر فى
التيسير فى قوله تعالى او كسوتهم ان معناه الالباس وهى مصدر واذا كان كذلك كان الفعل ههنا منصوصا عليه فينادى
ذلك بتادى بالاعارة فكذا فى الطعام لا يتادى بالاباحة قلنا ان ثبت هذا كان هذا اللفظ مشتركا بين الالباس واللباس
وعلى تقدير كون اللباس مرادا منه لا يجوز فيه الا التمليك وعلى تقدير كونه مصدرا فكذلك لان المقصود وهو دفع الحاجة
وزوال حاجة المكفر لا يحصل بالاعارة بخلاف الاطعام على ما بينا وسنذا اى الاطعام يخالف الكسوة وهو مع ذلك الضمير
عايد الى جامع ذلك اى مع كونه جزءا من الجامع قاصر عن دفع حاجة المسكين لان الاعارة منتقضة اى منتهية نافعة قبل الكمال
اى قبل كمال دفع الحاجة وحصول المقصود من دفع الحر والبرد ونحوهم لانه لو استرده بعد ما لبسه المسكين يوما مثلا كانت
الاعارة منتهية مع بقاء الحاجة فلا يجوز لعدم الجواز من التمليك الذى فانها لو كانت كاملة فى دفع الحاجة لا يجوز لتعديه لكونها
جزءا من الكل فكيف اذا كانت قاصرة بخلاف الاباحة فى الطعام لانها لا يتم الا بالاكل الذى به يتم دفع الحاجة ولا يمكن رده
بوجه فهما فى طرفى نقيض اى الاعارة فى الثوب والاباحة فى الطعام لو كانتا متساويين لكانتا متناقضين اى متخالفين حيث
ان الاباحة فى الطعام كل المنصوص عليه والاعارة فى الثوب جزء المنصوص عليه ولم يلزم من عدم الجواز فى احدهما عدمه فى
الاخرى فكيف اذا كانتا متغايرين باعتبار كمال حصول المقصود فى الاباحة وقصوره فى الاعارة ويجوز ان يكون الضمير

راجعا

اذا اخرج العين عن ملك المكفر وحصل دفع حاجة الفقير ...

راجعا الى الطعام والكسوة اى الكسوة تخالف الاطعام من حيث ان المنصوص عليه فى الكسوة العين وفى الاطعام
الفعل او من حيث انه يمكن الحاق التمليك بالاباحة فى الاطعام ولا يمكن عكسه فى الكسوة مع التفاوت التى بينت
ان الاباحة لا تؤدى معنى التمليك ههنا والتمليك يؤدى معنى الاباحة ههنا ويجوز ان يكون راجعا الى الاباحة
والتمليك فى الكسوة اى كل واحد منهما مخالف للاخر لا موافق لان المنصوص عليه كل فى الاخر جزء مع التفاوت التى بينا
من حصول المقصود بالتمليك دون الاعارة بخلاف الطعام لانهما فيه متوافقان على ما بينا فى الفرع والاصل معا
غلط اما فى الفرع فلانه قياس فى المحل المنصوص عليه على خلاف ما اقتضاه النص ومن شرط صحة القياس ان لا يكون
الفرع منصوصا عليه واما فى الاصل وهو الكسوة فلان المنصوص عليه فيها العين دون الفعل الذى هو تمليك وانما ثبت
التمليك ضرورة صيرورة العين كفارة وتعدية ما ليس بمنصوص فى الاصل وهو التمليك الى الفرع لا سيما اذا كان منصوصا
عليه غير مستقيم وكان غلطا ثم المعتبر فى الاباحة اكلتان مشبعتان مما يكون معتادا فى كل موضع الغداء والعشاء او الغداءان
او العشاءان لان المعتبر حاجة اليوم وذلك بالغداء والعشاء عادة ولانه تعالى قال من اوسط ما تطعمون اهليكم والغداء والعشاء
هو الوسط من حيث الطرفين لان الاقل هو الطعم الى ما يسمى وجبة وهى وقتا الزوال الى اليوم الثانى والاكثر ثلاث مرات غداء
وعشاء ونصف النهار وكان الوسط ما ذكرنا الا ترى انه تعالى وصف طعام اهل الجنة بذلك فقال ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا
**قوله** ومنه اى ومن هذا النص اشارة الى انه اذا ادى فى الكفارة الى مسكين واحد فى عشرة ايام جاز عندنا وقال
الشافعى لا يجوز لان الواجب عليه بالنص اطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد بتجدد الايام والحاجة لا يصير عشرة
مساكين كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الاداء وقلنا تخريج هذه الاية اشارة الى الجواز كما قرر الشيخ فى الكتاب
صاروا مصارف لحوائجهم لان الكفارة حق خالص لله وجبت بهتك حرمة خالصة لله فلم يكن الفقير مستحقا لها حال وانما ياخذها
عن الله برزقه لحاجته كما فى الزكوة فعرفنا انهم صاروا مصارف صالحة لاداء الكفارة باعتبار الحاجة كما فى الزكوة ثبت
من الاشارة بالفعل اى بايجاب الفعل وهو الاطعام لان الاطعام الطعام العين اى اطعام من جوع واستغنى عن الاكل
لا يتحقق اذ لا بد للاطعام من الحاجة الى الاكل فثبت ان الواجب اطعام الجائع لما كان اطعام الشبعان متعذرا
دل صرف الطعام اليهم باعتبار الحاجة لا لاعيانهم وان ذكر العدد لبيان عدد الحوائج فعرفنا ان الواجب فى الحقيقة
قضاء عشر حاجات وثبت اقتضاء او ثبت انهم صاروا مصارف لحوائجهم بالنسبة الى المسكين اى باضافة الواجب وهو الاطعام
الى المساكين لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة فى المصروف اليه وهى المسكنة فدل ذلك اى دل ما ذكرنا من ان المقصود قضاء
الحوائج لا اعيان المساكين على كذا ذكره فى شرح التاويلات ان التنصيص بالدفع الى عشرة مساكين ليتمكن من الخروج
عن الذى ارتكب ما سرع الاوقات فانه لو لم يجز التفريق على المساكين فى يوم ربما عجلته منيته فيبقى دينه عليه مكفر لان ذلك
ليس المعنى الذى يقع به التكفير او يوجد خلاصه فلا يمنع الجواز الى مسكين عشرة ايام على ان هذا دفع الى عشرة مساكين
لان المسكين فى كل يوم لتجدد الحاجة كالراس الواحد والنصاب الواحد يصير متعددا بتجدد المؤنة والنماء وثبت بما ذكرنا
انه مفارق للشهادة لان المعنى الذى به العدد وهو طمانينة القلب وتقليل تهمة الكذب لا يحصل بتكرار الواحد شهادته

يحصل

ولا يحصل المقصود يوضح ما ذكرنا ان اربعة امنا من سعم لما صلحت ان يصير الى العزمنا تقدير اما ان يودها الى
العسر ثم يستردها منه بشرا او هبة ثم يودها الى فقير اخر ثم هكذا الى ان يتم الكفارة جاز ايضا ان يصير المسكين الواحد
الثاني مسكينا اخر حكما لما عرف ان لتجدد الوصف تاثيرا في تبدل العين فان حصل هذا اي عدد الحوائج كامله
في عشرة ايام لا يوجد في كسوة مسكين عشر نوايب الى احد اجاب شيخ الاسلام خواهرزاده عن هذا السوال
بان حقيقة الحاجة امر لا يوقف عليها فسقط اعتبارها ووجب اقامة سبب ظاهر مقامها وقد وجدنا في الطعام سببا
ظاهرا لتحقق الحاجة وهو تجدد اليوم فانه سبب لتجدد الحاجة الى الطعام غالبا فاقمنا مقامه ولم في الكسوة
لا يتجدد الحاجة بمضي يوم ونحوه الا ان يجد ما يتجدد اي مدة الى عمر معلوم لانها تتفاوت في الناس فلا بد من سبب
ظاهر يقام مقام تجدد الحاجة فاقمنا تجدد اليوم مقامه لانه اقيم في نظيره وهو الاطعام مقام تجدد الحاجة
فقام مقامه في الكسوة وان لم يوجد في الكسوة ما هو حد في الطعام قال القاضي ابو زيد ولما لم يكن مدة تجدد
الحاجة الى الكسوة معلومة شرط نفس التفريق بان قل ما ينشر العبد عنه وذلك بالايام لانه ما دونها ساعات عمر
معلوم حتى يعلق بمضي ساعة ما لكا وكذا قوله ما قلنا واجع اليه ايضا للتفريق اي لا يؤدى العين الا انه
اي بالزمان الذي اعتبروه في بعض النسخ انها اي الساعات عمر معلوم اي غير مضبوط وكذلك الطعام في حكم
مثل النوب فيجوز التفريق في يوم واحد في عشر ساعات تعدد لك البعض قال شمس الائمة في المبسوط ولم يذكر
اي محمد ما لو فرق الفعل اي الاطعام في يوم واحد ولا اشكال في طعام الاباحة انه لا يجوز الا بتجدد الايام لان
الواحد لا يستوفي في اليوم الواحد طعام عشرة فاما في التمليك فعدم قال بعض مشايخنا يجوز لان التمليك اقيم مقام
حقيقة الاطعام واي حاجة تطرق التمليك ليس لها نهاية فاذا فرق الدفعات جاز ذلك في يوم واحد كما يجوز في الايام
اسند لوا على هذا بما ذكره في كتاب الايمان انه لو كسا مسكينا واحدا في عشرة ايام كسوة عشرة مساكين اجزاه
لتفرق الفعل وان انعدم تجدد الحاجة في كل يوم والاكثر منهم قالوا لا يجوز لان المعتبر سد الخلة ولهذا لا يجوز صرفه
الى الغني لانه طاعم علكه والطعام الطاعم لا يتحقق بعد ما استوفى وظيفته في هذا اليوم لا يحصل سد خلته
بعرفه وظيفة اخرى في هذا اليوم بخلاف الكفارة اخرى لما سنذكر بخلاف الثوب لما ذكرنا ان تجدد الايام
قد اقيم مقام تجدد الحاجة تيسيرا ولا يلزم الى اخره تقرير السوال انه اذا قضى كسوتين واحد في ساعة
واحدة لا يجوز عن الكسوتين لان يملك احدهما حصل قضاء حوائجه فلم يجز الاخر وهذا المعنى موجود فيما اذا فرق
كسوتين في ساعتين في ساعة واحدة ومع ذلك يجوز فقال اذا اتى كل واحد من صاحبه في حكم العدم لانه فقير
حقه فلم يوجد في حق المودي الا كسوة واحدة لان كلا مكلف بفعل الا بفعل غيره فلم يوجد التفريق فلم يكلف
المودي بالتفريق في الفعل بان يعطيه في حال لا يعطيه غيره بخلاف الواحد لانه فعله فيكلف بالتفريق قوله
واما دلالة النص اي الثابت بدلالة النص هو لفظ قوله ما ثبت بمعنى النص لغة قال السيد في نسخة اخرى والمعنى
هو المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما يعني به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من
الضرب

وفي عشرة ايام وقد جوزتم ذلك
دفعا لحاجة الا انه شنعة المسكنة
اشهر او نحو ذلك
مرررس

من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة وذكر ايضا
في بعض مصنفاته دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتامل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها وقد ذكرنا لو
دلالة النص فلا نعيده وانما نعني بهذا اي بمعنى النظم ما ظهر من معنى الكلام كله من الابتداء الغاية لا اللبيب في
اي معنى وهو ذلك المعنى من المعنى اللغوي للكلام لا من اللفظ نفسه وهو راجع الى ما ولهم متعلق بالمقصود
لا بظاهره اي ذلك المعنى المفهوم من المعنى اللغوي يكون مقصودا بظاهر الكلام وان لم يوضع له الكلام
مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة اي معلومة وهو استعمال الة التاديب في محل صالح للتاديب ومعنى مقصود
وهو الايلام فان المقصود من هذا الفعل ليس الا الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث
لفوات معنى الايلام الذي هو المقصود ثم استعمال الة التاديب هو المعنى اللغوي الذي دل عليه اللفظ
بالوضع ومعنى الايلام هو المفهوم لغة من ذلك المعنى اللغوي لا من اللفظ فانه لم يوضع للايلام والتاديب بمعنى
الايلام ثابت بدلالة النص وكذا التافيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو التلفظ بالتبرم والسامة يتلفظ
بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء فالتلفظ بالتبرم هو المعنى الذي وضع له اللفظ والايذاء هو المعنى المفهوم من
ذلك المعنى الموضوع له فالثابت به هو الثابت بدلالة النص ثم من المعلوم ان الحكم متعلق بالايذاء لا بصورة
التافيف لانه هو المقصود والايذاء في الضرب والشتم والقتل فوق الايذاء في التافيف فيثبت الحرمة فيها بمعنى
النص لغة وكان النص بمعناه دالا على تحريمها ولذلك سمي دلالة النص لا عين النص لان النص لم يتناولها لفظا
لكن لما كان المعنى الذي يتعلق الحكم به ثابتا بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا الى النص فكان النص يتناولها الا انه
اي هذا القسم وهو الدلالة عند التعارض دون الاشارة لان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة
لم يوجد الا المعنى اللغوي فيتقابل المعنيان ويبقى النظم سالما عن المعارضة من الاشارة فترجحت بذلك وهو مثال
تعارض الدلالة والاشارة ما قال الشافعي الكفارة تجب بالقتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطأ للجناية
مع قيام العذر فلان تجب بالعمد ولا عذر فيه كان اولى وتعارضها قوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه جعل كل جزائه جهنم
اذ الجزاء اسم للكامل التام على ما قررنا بانه فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما الا
ترى ان في جانب الخطأ لما وجبت الدية مع الكفارة جمع بينهما فقال فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فعرفنا
بلفظ الجزاء لذا موجب النص انتفاء الكفارة فترجحت الاشارة على الدلالة حتى صح متعلقو بقوله مثل الثابت بالاشارة
والعبارة والاستثنا معترض ومثال الثابت بالدلالة ايجاب حد قطاع الطريق على الردء لان عبارة النص
المحاربة وصورة ذلك مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى
معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة فقام الحد على الردء بدلالة النص
واثبات الرجم على غير ماعز فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابي بل لانه زنى

لا تعارض بين ان تجب القصاص ايضا
لهذا لانا نقول لم يبق نفي ان يجب
لكن عبارة النص الا في تعارض هذه
الاشارة وقد ثبت بالاجماع ان
العبارة على الاشارة فترجح
العبارة على الاشارة

اثبات الحدود والكفارات بالقياس

في حال الاحصان فيثبت هذا الحكم في غيره بدلالة النص **قوله** ولم نجز القياس لاثبات الحدود والكفارات
بالقياس لا يجوز عندنا وعند الشافعي يجوز لان القياس حجة من ادلة الشرع فيجوز ان يثبت به الحدود والكفارات
كما يثبت بالكتاب والسنة ولان الدلائل التي قامت على صحة القياس لا تفصل بين موضع وموضع فيجب استعماله في
كل موضع الا ان يمنع مانع ولم يوجد ولنا ان الكفارات شرعت ماحية للآثام التي حصلت بارتكاب اسبابها ففيها
معنى العقوبة والزجر لما عرف وكذا الحدود شرعت عقوبة وزجرا على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهارة
بشهادة صاحب الشرع ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاحكام وآثامها ومعرفة ما يحصل به زوال آثامها ومعرفة
ما يصلح جزاء على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع ولان الحدود مما يندرئ بالشبهات ولا يجوز اثباتها
بالقياس الذي فيه شبهة بخلاف الاستدلال لان المعنى الذي يتعلق الحكم به لما صار معلوما الى الشرع انتفت عنه الشبهة
فيجوز اثباتها به وانما نعني بالشبهة المانعة اضلال المعنى الذي يتعلق بالحدود والكفارات في نفسه لا الشبهة الواقعة
في طريق دليل الثبوت لانها لا تمنع بالاتفاق لاجماع الناس على التعلق باخبار الآحاد في الحدود والكفارات
وعلى صحة اثبات اسبابها بالحدود في مجالس الحكام بالبينات وان صدرت عمن ليس بمعصوم عن الكذب والغلط
والخطأ والنسيان **قوله** مثاله اي مثال الثابت بالدلالة وهو دون القياس هذا ادعى اصحاب الشافعي علينا
وقالوا انكم ابيتم صحة المقايسة في الكفارات ثم اثبتم الكفارة في الاكل والشرب بالقياس على الوقاع فكان ذلك
منكم مناقضة فقال ما اثبتناه بالقياس بل بدلالة النص وهي حديث الاعرابي ما روي ان اعرابيا جاء الى النبي
صلى الله عليه وسلم وهو ينتف شعره ويقول هلكت واهلكت فقال له ماذا صنعت فقال واقعت امرأتي في نهار رمضان
متعمدا فقال اعتق رقبة فضرب بيده على صفحة عنقه وقال لا املك الا رقبتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين
قال هل اتيت ما اتيت الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فقال اجلس فجلس فاتي بصدقات بني زريق
فقال خذها وفرقها صاعا صاعا فتصدق بها على المساكين فقال أعلى اهل بيت احوج الي مني ومن عيالي والله ما بين لابتي
المدينة احوج الي مني ومن عيالي فقال عليه السلام كلها انت وعيالك وزيد في بعض الروايات تجزئك ولا تجزئ احدا
بعدك **بيانه** اي بيان انها ثابتة بالدلالة لا بالقياس ان سؤال الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتي في نهار رمضان
وقع عن الجناية على الصوم بدليل قوله هلكت واهلكت ومعلوم ان المواقعة عينها لم يكن جناية لانها وقعت على
محل مملوك فانه قد نص على مواقعة امرأته لكنها في ذلك الوقت يؤدي الى معنى آخر وهو الجناية على الصوم ويفهم هذا
من ذلك الكلام لغة لانه اشتهر فرضية الصوم في رمضان واشتهر ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوتين
عند كل واحد من اهل اللسان ان المواقعة في ذلك الوقت جناية على الصوم وان المقصود من السؤال حكم الجناية
فكان المفهوم من قوله واقعت في نهار رمضان لغة الافطار كما ان المفهوم من قوله تعالى ولا تقل لهما اف المنع عن الايذاء
ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب عن السؤال فكان جوابه بيانا لحكم الجناية الذي هو الغرض من السؤال لان الجواب يكون
مبنيا على السؤال خصوصا من افصح العرب والعجم لا بيانا لنفس الوقاع فانه ليس بمقصود بل هو آلة للجناية بمعنى

الجناية

الجناية على الصوم في الاكل والشرب اكثر منه في الوقاع فيثبت الحكم فيهما بذلك المعنى بعينه وبيان ذلك ان الصوم
اسم لفعل له صورة ومعنى اما الصورة فهو الامساك عن اقتضاء الشهوتين واما المعنى فهو قهر عدو الله بمنعه عن
الشهوات ومنعه عن شهوة البطن اشد قهرا له من منعه عن شهوة الفرج لان دعاءه اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها
ولهذا شرع الصوم في النهار التي هي وقت اقتضاء هذه الشهوة غالبا فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل
في الصوم والامتناع عن الاخرى بمنزلة التبع وكانت الجناية على الصوم بالاكل والشرب لخصوص ورودها على معنى
هو المقصود الاصلي في الباب من الجناية بالوقاع لورودها على معنى هو جار مجرى التبع ولما كانت الجناية على
التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ما هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة الضرب والشتم من التأفيف فتبين انا
انما اثبتنا الكفارة في الاكل والشرب بالدلالة لا بالقياس **فان قيل** الثابت بالدلالة هو الذي يصير معلوما بمعنى
اللغة بمجرد السماع فيكون الفقيه في اصابته وغيره سواء **ثم** ههنا وجوب الكفارة بالاكل مما يشتبه على الفقيه المبرز
العالم بطرق الفقه بعد ان يبلغه حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة **قلت** الشرط في الدلالة ان
يكون المعنى الذي يتعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير
موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجناية في سؤال الاعرابي ثابت لغة مفهوم لاهل
اللسان بلا شك فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك المعنى في غير موضع النص وهو الكفارة في المتنازع
فيه قد اشتبه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجناية ام بالجناية المقيدة بالآلة المعينة وهي الوقاع
لا بنفس معنى الجناية فلا يقدح ذلك في كونه من باب الدلالة قضاء اي حاصل ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا كحرمة
الضرب الثابتة بنص التأفيف وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة في المتنازع فيه بل الثابت بالاشارة قد يكون ظاهرا
وخفيا فاما المعنى الذي يتعلق به الحكم فلا بد من ان يكون ظاهرا يعرفه اهل اللسان والا كان قياسا لا دلالة فان
**قيل** لا يمكن الحاق الاكل والشرب بالجماع بالدلالة الا باثبات المساواة بين الجنايتين اذ لا بد فيها من ان يكون
المعنى الموجب في غير المنصوص مثله في المنصوص او فوقه وليس كذلك ههنا لان الوقاع فوقهما في معنى الجناية على
الاكل والشرب من وجوه احدها ان حرمة الفعل تتفاوت بتفاوت احترام المحل فان اتلاف النفس المعصومة
اشد حرمة من اتلاف المال المعصوم لكون الآدمي اشد احتراما من المال ومنافع البضع حرمة الآدمي لكونه
سببا لحصوله ولهذا كانت الجناية عليها موجبة قتل النفس كزنى المحصن والالم الشديد عند عدمه وكانت الجناية
بالوقاع اشد حرمة من الاكل فلا يمكن الحاقه به وثانيها ان الجناية بالجماع واردة على الصوم والجناية بالاكل
غير واردة عليه لان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه لان معنى الصوم هو الامتناع عن مقتضى الاكل والشرب
اما الامتناع عن الجماع فتابع على ما مر فصار الركن في الباب هو الامساك عنه فيكون الاكل في الخروج نقيضه
لا منافيا بخلاف الجماع ثم ان الصوم ينقلب بالمحظور كما ينقلب بالمنافي ثم الجناية على العبادة بالمحظور فوق
الجناية عليها بالنقيض لان الجناية بالمحظور ترد على العبادة فاما النقيض فلا يرد عليها لعدم المضادة

غير دعليها الجناية لم يبطل بعد ذلك فاما ورود الجناية عليها بالنقيض فغير متصور لان النقيض لا يرد على العبادة
حال ورود احد النقيضين يمنع تحقق الاخر ولا يتصور بقاؤها عند ورود النقيض فتنعدم العبادة سابقا على وجود
النقيض ثم يوجد النقيض ولهذا قلت ان من اصبح مجامعا لا اهله يلزمه الكفارة لان الجماع لا يمنع انعقاد الصوم
لكونه محظورا فيه لا انعقادا فينعقد ثم يعدم بعد وجوده فصار في التحقيق طاريا عليه وان كان مقارنا له في
الصورة ولا شك ان الجناية الواردة على العبادة الموجبة لابطالها فوق الجناية التي تصادف العبادة وثانيها
ان الجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم المراة لو كانت صائمة ولهذا قال الاعرابي اي هلكت واهلكت
والاكل والشرب لا يوجب الا فساد صوم واحد فكان الجماع اقوى وثالثها ان في الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المراة
وفي الاكل داع واحد وهو طبع الآكل فشرع الزاجر فيما له داعيان لا يكون شرعا فيما له داع واحد كما قال ابو حنيفة
في اللواطة مع الزنا وخامسها ان غلبة الجوع متى تناهت اباحت الافطار فيوجد بعضها وجد بعض المبيح فيورث
شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفي الجماع لو تناهى الشبق لا يوجب الاباحة فوجود بعضه لا يورث شبهة
فيصلح موجبا للكفارة احيب عن الاول بانا نسلم ان منافع البضع اشد احتراما من الطعام ولكن الحرمة التي
شرعت الكفارة لها هي حرمة افساد الصوم لا حرمة اتلاف منافع البضع لان اتلاف منافع البضع المملوك للرجل
ليس بمحرم وانما المحرم هو افساد الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة بان زنى لا ينتهي حرمة اتلافها بالكفارة ولو
زنى ناسيا للصوم لا كفارة عليه لان اتلاف المنافع وان وجد فافساد الصوم لا يوجد وفي الطعام اي اما هنا
لهذه الجناية ليست لاحرمة اتلاف الطعام فانه لو اكل طعام نفسه يجب الكفارة مع انه لم يوجد حرمة التناول ولو اكل
طعام غيره ناسيا للصوم لا يجب الكفارة مع حرمة التناول فعرفنا انهما مستويان في معنى الجناية وعن الثاني بان
ذلك الدعوى ممنوع بل الجماع نقيض الصوم لما بينا ان الصوم هو الامساك عن اقتضاء الشهوتين جميعا لاباحة
الله تعالى الاكل بالليل وامره بالامتناع عن الاكل في النهار فيفوت الصوم بوجود كل واحد منهما على الكمال لان كون
الامتناع عن قضاء شهوة البطن اصلا لا يمنع استوائهما في تفويت الصوم وافساده لما بينا والمانع مانع افساد
الصوم وهما استويا في الافساد فيستويان في المانع وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله دفعله لا
يوجب عليه الا افساد صوم واحد وانما فسد صومها بفعلها وهو قضاء شهوتها ولهذا وجبت الكفارة ايضا كما وجب عليها
الحد بالتمكين في باب الزنا الا ترى انها لو لم تكن صائمة او كانت ناسية للصوم فجامعها يلزمه الكفارة والجماع هنا لم
يوجب الا فساد صوم واحد فعلمنا ان الكفارة وجبت عليه بافساد صوم واحد لا بافساد صومين وعن الرابع بان الترجيح
بالقلة والكثرة يكون عند اتحاد الجنس كما فعل ابو حنيفة في جعل اللواطة مع الزنا فاما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه
وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه للقلة والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة والقوة وهما جميعا لقضاء شهوة البطن
دون قضاء شهوة الفرج فانها يتجدد في كل يوم مرتين عادة ولا تسكن ما دام الروح في البدن وشهوة الفرج لا يتجدد في مثل
هذه المدة وتنقطع باستيلاء الكبر ولهذا الانسان يصبر عن الوقاع دهرا طويلا ولا يصبر عن الاكل الا قليلا فكانت
شهوة

شهوة البطن اغلب واقوى فكانت اولى بشرع الزاجر على ان الفعل اذا كان قيامه باثنين كان حصوله اقل مما اذا
كان قيامه بواحد خصوصا اذا كان الفعل معصية فان احدهما ان قصد العصيان فالاخر لا يساعد على ذلك
والداعي ان الشهوة الذي لا يقع الجماع الا به من الشخصين فيمتنع وجوده كرهه شرعا فيقل وقوعه وعن الخامس
بانا لا نسلم ان تناهي الجوع مبيح بل المبيح خوف التلف وكيف يكون الجوع مبيحا للافطار والصوم ما شرع
الا لحكمة الجوع بل ان خوف التلف شرط تناهي الجوع ولكن بعض العلة لا عبرة به اصلا فبعض الشرط مع عدم
العلة اولى ان لا يكون له عبرة والله اعلم كذا في طريقة ابي المعين رحمه الله وغيرها **قوله** وهو ذلك اي هو من الثابت
بالدلالة ان النص ورد في كذا يعني بما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني اكلت وشربت في
نهار رمضان ناسيا وانا صائم فقال ان الله اطعمك وسقاك تم على صومك لان النسيان فعل وان لم يكن اختياريا
كالسقوط ونحوه ولهذا قال لمعنى هو معلوم بصورته وهي الغفلة عن الشيء بعدما كان حاضرا في الذهن وهو عدم
كل شيء يناسبه ومعناه وهو انه اي الناسي مدفوع اليه خلقة اي واقع فيه من غير اختيار ولم يذكر معنى الاسم لغة
الصورة حال اللسان يعني معلوم لغة وهو انه مجبول عليه طبعا على وجه لا صنع له فيه ولا الاصلح للعباد وكان
ذلك اي عذر النسيان فاصفا اي العقل وهو الاكل والشرب بسبب هذا العذر الى صاحب الحق فصار عفوا هذا معنى
النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه يعني كون الناسي مطبوعا على النسيان يفهم لغة حال اللسان وان لم يكن
موضوعا له كالايلام من الضرب فيعرف اذ لا حاجة في فهمه الى اجتهاد واستنباط بل يعرفه كل واحد فعلمنا بهذا المعنى
وهو انه مدفوع اليه طبعا في نظيره اي في نظير المنصوص عليه وهو الجماع فكان الحكم ثابتا فيه بالدلالة لا بالقياس
لما عرفنا ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه غيره قال القاضي الجماع بمنزلة الاكل هنا فانه ركن الصوم او
دونه فلا يبقى هنا فيمنع النسيان استدلالا بالاكل **قوله** فان قيل ليس هما سواء اي المنصوص والجماع
لان الصوم بخصوصه الى كل الى الاكل والشرب لان الصوم شرع في وقت الاكل والشرب ووقت الاسباب المفضية
الى الاكل والصوم يولد بشهوة فيبتلى الانسان فيه بالنسيان غالبا ولا كذلك الجماع لان النهار ليس
بوقت للجماع عادة وللصوم اثر في اذا امر الشهوة فان الصوم وجاء على ما نطق به النص وهو قوله عليه السلام
يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فان له وجاء فكان النسيان
فيه من النوادر فلا يمكن ان يلحق بالمنصوص لانه دونه وصار اي الجماع ناسيا في الصوم كالنسيان في الصلاة اي
مثل الاكل ناسيا في الصلاة حيث لم يجعل عفوا لانه نادر فكان هذا وما ذكرنا تمسك سفيان الثوري في جعل النسيان
عذرا في الاكل والشرب بالنص ولم يجعله عذرا في الجماع والجواب ما ذكرنا في الكتاب واجاب الشيخ في بعض مصنفاته
بهذه العبارة وهو ان للاكل غلبة الوجود من حيث عموم السبب وللجماع غلبة الوجود من حيث ان الفعل الى الشهوة
اذا غلبت لا تقعد الانسان ان يمنع نفسه عن الجماع لوجود الداعي في الفاعل والمحل فثبت ان للجماع غلبة الوجود
من حيث ذاته وللاكل من حيث اسبابه فلا يكون عين الاكل غالبا في ذاته فالغلبة التي تنشأ من الذات فوق ما تنشأ
من السبب

والعوارض المفضية

فلما عفي عنه فلان يعفى عن الجماع كان اولى وذكر في المبسوط قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والجماع في حكم الصوم
عادا او ردّ نفي في احدهما كان واردا في الاخر كمن يقول لغيره اجعل زيدا وعمرا في العطية سواء ثم يقول اعط زيدا درهما
كان ذلك تنصيصا على انه يعطي عمرا ايضا درهما **قوله** لا قود الا بالسيف يحتمل وجهين احدهما لا قود يستوفى الا بالسيف
والثاني لا قود يجب الا بالقتل بالسيف لان للقصاص طرفين طرف الاستيفاء وطرف الوجوب فان لم يرد نفي الاستيفاء
يكون حجة لنا على الشافعي في انه لا يفعل بالقاتل مثل ما فعل بالمقتول من الحرق والغرق والرضخ بالحجارة ونحوها
وان لم يرد نفي الوجوب يكون حجة عليه ايضا في مسئلة الموالاة وقد رجح القاضي الوجه الاول فقال القود اسم للقتل جزاء
القتل كالقصاص الا ان القود خاص في النفس جزاء والقصاص عام فصار وكانه قال لا قتل قصاصا الا بالسيف فان
قيل يحتمل انه اراد لا قود يجب الا بالسيف قلنا القود عبارة عن فعل القتل على سبيل المجازاة دون ما يجب شرعا
ولئن حمل عليه كان مجازا كنفس القتل عبارة عن الفعل حقيقة لا عن الواجب ولان القود قد يجب بغير السيف وانما السيف
مخصوص بالاستيفاء كذا في الاسرار وعلى الوجه الاخير جرى الشيخ حيث حمله على القولين فقال المراد من قوله
لا قود الا بالسيف هو الضرب بالسيف لان الباء اذا دخلت في الالة اقتضت فعلا ومعلوم ان القود لا يجب باخذ
السيف وقبضه فكان الضرب هو المراد ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود يفهم منه لغة وهو الجناية
بالجرح وما يشبهه كالتافيف لمعنى مقصود وهو الايذاء باطنها والنقض وما يشبهه من الضرب والشتم ثم ما يشبه الجرح
عند ابي حنيفة استعمال الة الجرح مثل سنج الميزان على احد الطريقين له في مسئلة المثقل وعندهما استعمال ما لا تلبث
البنية احتماله مثل الحجر العظيم والعصا الكبيرة والحكم وهو القود جزاء يبتنى على المماثلة في الجناية يعني شرع الحكم على
وجه يكون مماثلا للجناية فان القصاص ينبئ عن المساواة وكذا قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد الاية وقوله تعالى
وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الاية يشيران الى المساواة ايضا والغرض من هذا الكلام تحصيل الجواب
عن كلامهما كما سنبينه فكان اي الحكم وهو وجوب القود ثابتا بهذا المعنى اي متعلقا به دون صورة الضرب بالسيف كتعلق
حرمة التافيف بمعناه لا بصورته واختلف في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة ذلك المعنى المفهوم بذكر السيف لغة هو الجرح الذي
ينقض البنية ظاهرا او باطنا وقال ابو يوسف ومحمد معناه اي المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لغة ما لا يطيق البنية
احتماله فثبت الحكم بهذا المعنى في العمل بالمثقل فيكون ثابتا بدلالة النص فان **قيل** الثابت بدلالة النص ما
يعرفه كل احد من اهل اللسان على ما تقدم تفسيره واذا كان الحكم ثابتا بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف يعد هذا
من باب الدلالة **قلنا** لا خلاف لاحد في ان القود في قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف ثابت بمعنى الجناية على النفس ولكن
هذا المعنى يفهم منه لغة انما الخلاف فيما وراء ذلك وهو ان المعتبر مجرد معنى الجناية او الجناية المتناهية في الكمال
وهذا وان كان من باب الفقه لكنه لا يقدح في كون الحكم ثابتا بالدلالة لان اصل المعنى الذي تعلق به الحكم وهو معنى
المسئلة اذا قتل انسانا معصوما بالحجر العظيم او الخشبة الكبيرة التي لا يطيق البنية احتمالها لا يجب القصاص عند ابي حنيفة رحمه الله
وهو قول زفر وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجب القصاص وهذا اذا لم يجرح فان جرح الحجر او الخشب فان
القصاص

البا اذا دخلت في الالة اقتضت فعلا

سنبينه

القصاص يجب بالاتفاق وفي الحديد يجب القود جرح او لم يجرح في ظاهر الرواية وروى الطحاوي عن ابي حنيفة اذا قتله
جرحا يجب القود باي الة كانت وان لم يجرح لا يجب القود باي الة كانت قالوا انا نعلم ان القصاص وجب عقوبة يعني
بعدما ارتكب الجناية وزجرا عن ارتكابها لكون حرمة النفس وصيانة حياتها يعني قبل ارتكاب الجناية فانه شرع زاجرا عن
مباشرة القتل على ما قال تعالى ولكم في القصاص حياة وانما تكمل حرمتها بالا يحل كذا في الصحاح وانما تكمل حرمتها
انما يحصل بما لا يطيق النفس احتماله ولا تبقى معه لانها اذا بلغت بذلك فقد انتهكت حرمتها فاما الجرح على البدن فلا عبرة
به في تعلق العقوبة به لان الشرع لم يجعل على البدن وسيلة الى الجناية على النفس وانما تكمل حرمتها باعتبار السراية
الا ترى انه لو لم يسر الى النفس لا يجب القصاص فيما يكون بغير وسيلة كان الكامل انما يكون جناية على النفس بغير وسيلة وهو
القتل بحجر الرحى والاسطوانة العظيمة مثلا كان اكمل في الجناية من الجرح لان ما يلبث ولا يطيق النفس احتماله مزهق للروح
بنفسه والفعل الجارح مزهق له بواسطة الجراحة والجرح وسيلة يتوصل بها الى ازهاق الروح وما يكون عاملا بنفسه
ابلغ مما يكون عاملا بواسطة السراية فلما كان هذا اتم في المعنى المعتبر وهو عدم احتمال البنية يثبت الحكم فيه بالدلالة
كما في الضرب مع التافيف وكما يثبت في القتل بالرمح والسكين والنشابة بالدلالة فيتضح ما ذكرنا انه هنا كيف يجب
القصاص بفعل لا يكون قتلا لا محالة كقطع الاصبع والغرز بالابرة والضرب بسنجة الميزان على ما ذكر في كتاب الديات
فلان يجب القصاص بهذا الفعل وانه قد يحصل به القتل وقد لا يحصل فلان يجب بالقاء حجر الرحى لانه لا يرجى معه الحياة
اصلا والدليل عليه ان قاطع الطريق ان قتلوا بالحديد وبالحجر يجب عليهم القتل ولا شك ان وجوب القتل على قاطع
الطريق يتعلق بالقتل كالقصاص ثم لم يقع الفرق فيه بين الحد وغيره وبين الجروح والدق فكذلك هنا كذا في طريقة البرغري
والجواب لابي حنيفة عن هذا المعنى الذي ذكرناه انا قد سلمنا ان معنى الجناية فيما لا يطيق النفس احتماله
لكن الاصل في كل فعل الكمال يعني اذا صار الحكم مرتبا على شيء وجب اعتبار في الكامل منه لان الناقص شبهة العدم ثم
ان كان ذلك الحكم من جنس ما يثبت بالشبهات يلحق الناقص بالكامل ويثبت الحكم فيه كما يثبت في الكامل وان لم
يكن كذلك لا يلحق الناقص بالكامل لما ذكرنا ان له شبهة العدم فلا يثبت به ما لا يثبت مع الشبهة فالاصل في الزنا
وقوعه في محل محرم خال عن الملك وعن شبهة الملك لانه هو الكامل في الجناية على ذلك المحل ثم تعدى الى شبهة حكمه وهو
الحرمة الى ما هو ناقص في معنى الجناية وهو مواضع الشبهة لان الحرمة يثبت مع الشبهة ولم يتعد الحكم الاخر وهو وجوب
الحد لانه لا يثبت مع الشبهة وكذا الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة معنى الجزئية والبعضية لانه هو الكامل في الباب
ثم تعدى الى الناقص وهو التقبيل والمس لما ذكرنا وكذا وجوب الكفارة والدية في القتل ثبت في الكامل منه وهو
ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا بدليل سبب نزول الاية وهي قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ على ما عرف في التفسير
فجعل هذا هو الاصل فيه ثم تعدى الى الناقص منه وهو سائر انواع الخطأ لان الكفارة والدية مما يثبت بالشبهات
وههنا الكامل فيما قلنا اي في معنى الجناية ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا ظاهرا بتخريب الجثة وباطنا باراقة الدم وافساد
طبايع الاربع وهذا هو الكامل في النقض لان حيوة الادمي باعتدال البنية ظاهرا وباطنا فكان القتل بالكامل بافساد
البنية ظاهرا

لحرمة شبهة

الكفارة والدية مما يثبت بالشبهة

وباطنا فيجعل هذا الكلام اصلا في قوله علم لا قود الا بالسيف لان القود مما يندرئ بالشبهات وتعتريه المماثلة الاستيفاء بالنص فلا بد من اعتبار صفة الكمال فيه فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه مع سلامة البنية ظاهرا فجعله اصلا غير مستقيم فيما يندرئ بالشبهات لانه ناقص لكونه قتلا من وجه دون وجه ودليل النقصان حكم الزكاة فانه يختص بما ينقض البنية ظاهرا وباطنا ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية حتى لو قتل الصيد بالمثقل لا يحل ولو جرحه يحل وان كان في غير المذبح وقولهما البدن وسيلة ومتمم وغلط لانا لا نعني بهذا اي بقول القتل وباشتراط الجرح اجناية على الجسم اي على البدن ليندفع بقولكم الجرح وسيلة ومتمم والمقصود هو الجناية على النفس فلا يلتفت الى الوسيلة بعد حصول المقصود بغيرها بل نعني به الجناية على النفس التي هي معنى الانسان وهي دمه وطبائعه عند اهل الاسلام والقصاص يعتمد ما هو الكامل في الجناية على النفس بالنفس وهو قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها الاية اما الجسم فيخرج يعني بالنسبة الى المعنى لانه هو المقصود ولا يراد به لان البدن غير داخل في معنى الانسان كما هو مذهب البعض واما الروح فلا يتصل الجناية به تعني من العباد ولكن الجناية على المعنى وهو الطبائع الاربع لا يتكامل الا بجرح يخرب البنية وبريق الدم لانه اذا اراق الدم فقد اتصل اثر فعله به قصدا والمجموع يبطل ببطلان بعضه فيكون مبطلا لمعنى الانسان بالاراقة قصدا فيتكامل الجناية ولهذا كان الغرز بالابرة في المقتل موجبا للقصاص لانه يسيل الدم مؤثر في الظاهر والباطن الا انه لا يكون موجبا للحل في الزكاة لان المعتبر هناك تسييل جميع الدم ليتميز به الطاهر من النجس ولهذا اختص بقطع الاوداج والحلقوم عند التيسر فصار هذا اي اعتبار الكامل في معنى الجناية اولى احتياطا خصوصا في العقوبات لانه يندرئ بالشبهات ولا يلزم علينا ما ذكروا من مسئلة قطاع الطريق لان الغرض في ذلك الباب ما وجب قصاصا وانما وجب جزاء على قطع الطريق وذلك يحصل بأي فعل كان ولهذا لو قتلوا بالسوط انفا فاما القتل قصاصا فيعتمد فعلا كاملا بصفة العمدية وفي العمدية خلل وقصور قال القاضي الامام حمل ابو حنيفة سلامة الظاهر شبهة فلم يوجب معها القصاص وهذا منه استقصاء في الاحتياط للقدرة وقال ابو يوسف ومحمد هو الطريق الواضح في تفرع على القتل عند الناس والله اعلم

قوله ومن ذلك اي ومن جملة ما يثبت بالدلالة وجوب حد الزنا في اللواطة على قولهما والباء الاولى للسببية والثانية للاستعانة يعني اوجبوا بدلالة النص حد الزنا بسبب اللواطة فقالوا اللواطة واتيان المراة الاجنبية في الموضع المكروه منها يوجب حد الزنا على الفاعل والمفعول فيرجمان ان كانا محصنين ويجلدان ان كانا بكرين وهو قول جمهور العلماء وقال ابو حنيفة لا يجب فيهما الحد ولكن يجب فيهما اشد التعزير وللامام ان يقتلهما اعتبارا لذلك كذا في عامة الكتب وذكر الامام ظهير الدين في فتاواه نقلا عن الروضة ان الخلاف في الغلام اما وطي المراة في الموضع المكروه فيوجب الحد بلا خلاف ولو فعل ذلك بعبده او امته او منكوحته لا يجب الحد بلا خلاف لان الملك يقتضي الاطلاق للانتفاع فاورث شبهة في الفعل تمسك الجمهور بان الزنا شرعا واللغة اسم لفعل معلوم وهو ايلاج الفرج في محل مشتهى مسمى قبلا على سبيل الحرمة ومعناه اي المقصود منه اقتضاء شهوة الفرج

الفرج بسفح الماء في محل لا يقصد الولد ولذلك سمي سفاحا وهذا المعنى اي معنى الزنا بعينه موجود في اللواطة وزيادة لانه اي لان فعل اللواطة في الحرمة فوق الزنا لانها لا تنكشف بحال فصار نظير الزنا بالام وانه افحش من الزنا بالاجنبية لان حرمتها لا تنكشف بوجه وفي سفح الماء فوقه لان معنى النسل في الزنا معدوم قصدا وفي اللواطة معدوم قصدا ووجودا لان المحل لا يصلح للنسل فيكون اشد تضييعا للماء فانه يبذر في القاء البذر في محل لا ينبت يكون اشد تضييعا لجزاء القائه في محل ينبت على قصد ان لا ينبت لمانع من الوقت وغيره وفي الشهوة مثله لان معاني الاشتهاء من الحرارة واللين وغيرهما محسوسة في هذا المحل كما هو محسوسة في محل الحرث الا ترى ان الذين قالوا بالطبع دون الشرع لم يفصلوا بين المحلين وان كفارة الفطر تجب فيها بنفس الايلاج كما في الجماع لان الكفارة تبتني على الفطر باقتضاء الشهوة وهما سواء فيه وفيما دون الفرج لا يجب الفطر حتى ينزل لانه دون ذلك وكذلك وجوب الاغتسال في اللواطة يثبت بنفس الايلاج كما في الجماع لانهما سواء في استجلاب المعنى الذي هو سبب الغسل وفي جماع البهيمة لا يجب الا بالانزال فثبت انهما سواء في اقتضاء الشهوة الا انه تبدل الاسم من الزنا الى اللواطة باعتبار تبدل المحل وذلك لا يضر كتبدل اسم الطرار لا يمنع ثبوت حكم السارق في حقه لوجود معناه الا ترى ان حكم الرجم يتعدى من ماعز الى غيره وان كان يفارقه في اسمه لاستوائهما في المعنى الذي تعلق الحكم به فكذا فيما نحن فيه فهذا معنى الزنا لغة اي ما ذكرنا من معنى الزنا ثابت لغة لا اجتهادا وقد عرفه كل واحد من اهل اللسان فكان الحكم الثابت به ثابتا بالدلالة لا بالقياس والجواب اي جواب ابي حنيفة عن هذا اي عما ذكرنا في جانبهما انا لا نسلم صحة الاستدلال فان من شرط المساواة بين المحلين في المعنى الموجب للحكم وهي معدومة هاهنا لان المتنازع فيه قاصر عن المنصوص عليه في المعنى الذي يتعلق الحكم به وبيان قصوره ان الحكم في الزنا انما تعلق بسفح الماء على وجه يؤدي الى فساد الفراش واهلاك البشر حكما لا بمجرد السفح لان الولد يتخلق من ماء الزنا ولا يمكن ايجاب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب ولا على الام لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا سمي تربيته احياء قال الله تعالى ومن احياها لان اللقيط يكون منبوذا فيموت فيحييه الملتقط فقد احياه ولهذا لو اكره الرجل بالقتل على الزنا لا تترخص له الاقدام حتى لو اقدم يأثم كما لو اكره على قتل انسان وفي اللواطة لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد تضييع الماء وانه قد يحل بالعزل في الامة بغير اذنها وفي المنكوحة الحرة باذنها والمنكوحة اللامة باذنها او باذن مولاها وليس فيه فساد الفراش ايضا لان ذلك في اشتباه النسب ولا يتصور ذلك في المحل اذ الرجل لا يتصور ان يكون فراشا فكان قاصرا ولا يمكن ان يجبر هذا النقصان بزيادة الحرمة من الوجه الذي قالا لان ذلك يكون مقايسة ولا مدخل لها في الحدود فان قيل لا نسلم ان الحكم يتعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او بعقيم لا زوج لها يجب الحد وان لم يوجد افساد الفراش ولا اهلاك الولد وكذا زنا الخصي يوجب الحد ولا ماء له ليؤدي الى افساد الفراش واهلاك الولد قلنا المعتبر والمنظور اليه في احكام الشرع الجنس لا الافراد وجنس الزنا لا يخلو عن افساد الفراش واهلاك الولد بل هو الغالب فيه على ان محلية الماء لا ينعدم اصلا في العجوز والعقيم فان حرمة المصاهرة تثبت بوطئها وكذا الخصي لا ينعدم فيه اصل الماء ولهذا يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا

كان الحكم في العجوز والعقيم لا يوجد منهما التعليق تم

تحت النسخ للعلى

لما ثبت النسب منه كما في الصبح الثاني ان الزنا كامل الى اخر ما ذكره الشيخ رحمه الله في الكتاب وتقرير لعبارة
الامام البرغري ان الحدود شرعت زواجر عن الاقدام على الجنايات وانما يحتاج الى الزاجر الشرعي فيما يميل الطبع
اليه فاما فيما ينزجر الانسان عنه بطبعه فلا يحتاج فيه الى الزاجر الشرعي كشرب البول لا يوجب الحد لما ذكرنا والحاجة
الى الزاجر في اللواطة ليست كالحاجة الى الزاجر في الزنا اما من جانب المفعول فلان الحد لو وجب عليه انما يجب بسبب الا
ان الزنا والزانية انما يحملها الشهوة على الزنا فاما المفعول به ههنا فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل اشد الامتناع على ما عليه
اصل الجبلة السليمة فلا يحتاج الى الزاجر الشرعي فشرع الحد على الزانية لا يدل على شرع الحد على هذا وكذلك الكلام
في جانب الفاعل فانه طبعه وان كان يميل الى هذا الفعل ولكن الفعل لا يقوم به وحده وانما يقوم به وبآخر لا يميل طبعه اليه
فهي الزنا يقوم باثنين طبع كل واحد منهما مائل اليه فكان اغلب وجودا واسرع حصولا فكان احوج في شرع الزاجر
لا ابدل على شرعه في المتنازع فيه لان الحرمة المجردة تعتبر في الزنا مع هذه المعاني وهي ان يكون غالب الوجود وان يكون
فيه اهلاك البشر حكما وان يكون فيه افساد الفراش غير معتبر لان حد الزنا تعني هي ليست بموجبة للحد حتى ترجحوا
اللواط عليه بالحرمة فتوجبوا فيه الحد بالطريق الاولى بل المعتبر ما ذكرنا من المعاني وهي في اللواطة غير موجودة والدليل
على ان الحرمة المجردة غير معتبرة ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة اي مع كونه الذي في الحرمة من الخمر فان
حرمته لا تنكشف بحال وشرب الخمر يوجبه مع ان حرمتها يزول بالتحليل وانه لم يكن بحرمة في الليل المتقدمة لوجود
دعاء الطبع في الخمر وعدمه في البول قوله ومن ذلك اي من القسم الثابت بالدلالة ان الشافعي اوجب الكفارة في القتل
العمد واليمين الغموس استدلالا بالقتل الخطأ واليمين المنعقدة فقال الكفارة انما تجب في الخطأ لارتكاب الجناية
ولهذا سميت كفارة اي ستارة للذنب لا للخطأ فانه عذر مسقط للحقوق فلا يجوز ان يكون علة للوجوب ولما وجبت
الكفارة في الخطأ مع قيام العذر المسقط لمعنى الجناية وهو قتل النفس المعصومة فلان تجب في العمد وهو في معنى
الجناية اقوى كان اولى لان ازدياد وصف العصيان لا يسقط الواجب بل يوكد الامر لان فعل العمد اعظم في
الاجرام لما اوجب الكفارة اوجبها العمد لازدياد معنى الجناية فيه وكذلك اي كما اوجب الكفارة في الخطأ بالجناية
اوجبت في اليمين المعقودة وهي التي على امر في المستقبل بمعنى الجناية وهي صيرورتها كاذبة باعتبار الحنث واذا وجبت
باعتبار صيرورتها كاذبة مع انها لم تكن في الاصل كذلك فلان تجب في الغموس وهي كاذبة في الاصل كان اولى لان حظر
الغموس وهي ضد المعقودة اذا حنث فيها لا يحط من حيث الاستشهاد بالله كاذبا الا انه في الغموس اكد فوجب
لذلك الحنث يوما ان يحلف بالله تعالى ويمينه بالطلاق وحكمه اي اليمين بالطلاق شرطها على الكذب يوجب ما يوجبه
اليمين بالطلاق بشرط في المستقبل بان يقول ان كنت دخلت الدار امس فانت طالق وقد كان دخل الدار يطلق
وقت الشرط فكذا اليمين بالله يوجب ما يوجب في المستقبل اذا تحقق الكذب فيهما وما ذكرنا من المعنى ابلغ لان كل
احد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة باعتبار معنى الجناية فانها شرعت لدفع الاثم وهو يحصل بالجناية وعندنا لا
تجب الكفارة في العمد سواء وجب القود به او لم يجب كقتل الاب ولده وقتل المولى عبده عمدا او قتل المسلم مسلما لم يهاجر الينا

وجه تسمية الكفارة

متن

في دار

في دار الحرب عمدا وكذا في الغموس لان العمد كبيرة وكذا الغموس محظور لا يصلح سببا للكفارة كالزنا والسرقة وشرب
الخمر وتحقيقه ان حقوق الله تعالى ثلاثة اقسام عبادات محضة وانها لا تتعلق باسباب محظورة لان العبادات حكمها
الثواب ونيل الدرجات ويستحيل ان يصير الجناية سببا لذلك وانما تتعلق باسباب مباحة كالنصاب للزكوة والوقت
للصوم والصلوة وعقوبات محضة وانما يتعلق بمحظورات محضة لان العقوبة شرعت زاجرة محضة وانما يجب الزجر عن
المعاصي لا عن المباح وكفارات وهي مترددة بين عبادة وعقوبة اما معنى العقوبة فيها فلانها تجب اجزية كالحدود
ولهذا لا يجب ابتداء بتعظيم الله تعالى اما معنى العبادة فيها فلانها تتأدى بالصوم وما يقوم مقامه وما شرع الصوم
خاليا عن معنى العبادة ولانها يكفر الذنب فيمحوه ولن يمح التكفير الا ما هو طاعة وقربة ولهذا كان سبيلها النية وفيها شرط
وفوض اداؤها الى من عليه ليؤديها باختياره والعقوبات تقام كرها وجبرا واذا ثبت انها مترددة بين العبادة
والعقوبة وجب ان يكون سببها مشتملا على صفة الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى الاباحة ومعنى العقوبة
مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر والقتل العمد محظور محض وكذا الغموس لان الكذب بقصد
الاستشهاد بالله حرام ليس فيها اباحة مع الاستشهاد بالله اولى فكان القتل العمد والغموس بمنزلة السرقة والزنا
والردة فلا يصلح ان يصير سببا للكفارة الا ترى ان المباح المحض لا يصلح سببا للكفارة مثل القتل بحق واليمين المعقودة
قبل الحنث مع ان معنى العبادة فيها راجح سوى كفارة الفطر فلان لا يصلح المحظور المحض كان اولى فاما الخطأ فلانه
متردد بين الوصفين اي الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة رمي الى الصيد او الى الكافر وهو مباح وباعتبار ترك
التثبت وباعتبار المحل هو محظور لانه اصاب ادميا محترما معصوما فيصلح سببا لها وكذا اجتمع في المعقودة صفتا
الحظر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه شرعا ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق
فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي صلى الله عليه وسلم على انهم لا يشركون ولا يولون الدبر انفسهم على نصرة الدين وعلى
رضي الله عنه كان يحلف في المبايعة للبعض وهي منهي عنها بقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي يدلله في كل حق
وباطل وقوله واحفظوا ايمانكم اي امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم عنها والثاني ان اليمين الصادقة عقد
مشروع يحلف بها في الخصومات ويلزمها شرعا فكانت مباحة الا انها تتضمن معنى الحظر باعتبار الحنث وهو معنى
قوله والكذب غير مشروع اي الحنث غير مشروع فكانت دائرة بين الحظر والاباحة فتصلح سببا للكفارة وهذا
الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب وفي الوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب
فريق من العلماء فتبين بما ذكرنا ان تعليق الكفارة بوصف الجناية منفردا غلط ولذا الاستدلال المذكور غير صحيح
ولا يلزم على ما ذكرنا الافطار في رمضان بشرب الخمر او بالزنا لان شرب الخمر والزنا ليسا بسببين للكفارة بدليل انه
لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وانه جناية من وجه دون وجه فانه من حيث انه تناول
شئ يحصل به قضاء الشهوة مشروع ومن حيث ان الصوم حق الله تعالى وانه يبطل بالفطر محظور فيصلح سببا للكفارة
على ان في كفارة الفطر شبه العقوبة راجح على ما عرف فجاز ايجابها بما يترجح معنى الحظر فيه كذا في طريقة البرغري وذكر في

الامام

ورايت في بعض النسخ اما الفطر فانه داير بينهما اما الاباحة فمن حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له واما الحظر
فمن حيث انه جناية على العبادة وبه يرتفع النقوض بما انه اذا افطر بالخمر والزنا عمدا فانه يجب الكفارة وفي
الاسرار بهذه العبارة ولا يلزم كفارة الافطار فانها لا تجب مع شبهة الاباحة لان كفارة الفطر انما تجب بفعل مباح في
نفسه محظور بصومه كجماع الاهل واكل خبزه وانما يشترط بمحض الحظر لحق الفطر ان لا يكون فيه شبهة الاباحة الفطر لا
شبهة اباحة ذلك الفعل في نفسه حتى اذا زنى في رمضان وذلك الزنا حرام في نفسه لا لحق الصوم وحرام لغيره وهو الصوم
وحده يكون حراما في نفسه اي الذي هو عقوبة وبالسبب المعنى الاخر كفارة فلا بد من الغاء حرمة الفعل في نفسه
لايجاب الكفارة واي قربة كان بنفسه لولا الصوم فتحقق ان الكفارة تجب بالافطار لا بالجماع نفسه والافطار
باقتضاء شهوة بطنه وفرجه والاقتضاء في نفسه حرام وانما حرم لغيره وهو الصوم في مسئلتنا فلم يصر حراما محضا لما حرم في
نفسه لوجوده في محله ولا يلزم على ما ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بالكبيرة
كما كان طاعة من وجه اولى لانا لا نسلم انها وجبت بالجناية لانها رجوع عن الجناية ونقض لها ونقض الشيء لا يصلح ان يكون
من حكمه ولا اتصاف له وانما اضيف وجوبها الى ما سبق واعتبار حرمة ما ارتكبه قوله ولا يلزم اذا قتل بالحجر
العظيم يعني ولا يلزم على ما قلنا القتل بالمثقل فانه يوجب الكفارة عند ابي حنيفة وان كان محظورا محضا لان فيها
القتل بالحجر العظيم شبه الخطأ فانه من خطأ العمد عنده وقد دخل تحت قوله عليه السلام الا ان قتيل خطأ العمد قتيل
السوط والعصا على ما عرف وذلك لان المثقل ليس بآلة القتل باصل الخلقة وانما هو آلة التاديب الا ترى ان اجراء قال في المبسوط
للتاديب بها والمحارق بل الة التاديب مباحا فتمكنت فيه شبهة باعتبار الآلة ولما كان هذا خطأ العمد اي شبه العمد كان
محظورا من حيث العمد ومن حيث الخطأ لا يخلو عن شبهة اباحة ولهذا اسقط القصاص والكفارة مما يحتاط في ايجابها
لوجوب العبادة فيها فثبتت بشبهة الخطأ كما يثبت بحقيقته وقد جعل اي جعل محمد القتل بالمثقل على اصل
ابي حنيفة من الكبائر في المبسوط شبه العمد حيث اوجب الدية فيه على العاقلة وكان هذا تنصيصا على ايجاب الكفارة
لان شبه العمد يوجب الكفارة فاما الكرخي وجوب الكفارة بالرواية عن الطحاوي وابي بكر الجصاص وبدلائل رواية
المبسوط لانه قد روي عن ابي حنيفة ان الكفارة فيه لا تجب وقد قال الشيخ ابو الفضل الكرماني في الايضاح وجدت
في كتب اصحابنا ان لا كفارة في شبه العمد على قول ابي حنيفة فان الاثم كامل متناه وسائر ما يمنع شرع الكفارة لان ذلك
من باب التخفيف قوله واذا قتل مسلم حربيا مستامنا عمدا لم يلزمه الكفارة يعني اذا قتله بالسيف حتى يكون عمدا
بالاجماع فانه لو قتله بالمثقل لا يجب الكفارة عند ابي حنيفة وهذه المسئلة ترد اشكالا على الجواب الذي ذكره عن القتل
بالمثقل وبيانه ان المسلم اذا قتل مستامنا عمدا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفي القياس يلزمه وهو رواية
احمد عمران استاذ الطحاوي عن اصحابنا ورواية سماعة عن ابي يوسف لان الشبهة المبيحة سقطت عن الدم بعقد الامان
فلا جرم يجب القصاص بقتله على المستامن والمسلم جميعا ووجه الاستحسان ان الشبهة المبيحة بقيت في دمه فانه حربي
متمكن من الرجوع الى دار الحرب فجعل في الحكم كانه في دار الحرب وهذا لان الحربي والذمي وان كانا في دار الاسلام
فلا نحن

ملا يتحقق المساواة بينه وبين من هو من اهل دارنا في العصمة والقصاص يعتمد المساواة فلا يجب القصاص على المسلم
بقتله ولكن يجب عليه الدية احترام المسلم لان اصل العصمة يثبت التقوم في نفسه حتى ساغ من كان سبب التقوم في ماله حتى يضمن
بالاتلاف فصار صالحا في قيمة نفسه كمال الذمي ولما سوى بين دية المسلم والذمي عندنا فكذلك يسوي بين دية المسلم والمستامن
ثم الشبهة في المسئلة الاولى اعني مسئلة المثقل اثرت في ايجاب الكفارة كما اثرت في اسقاط القصاص والشبهة في هذه المسئلة
اثرت في اسقاط القصاص ولم يؤثر في ايجاب الكفارة فاجاب وقال الشبهة ههنا في محل الفعل لا في الفعل
فان دم المستامن لا يماثل دم المسلم في العصمة حتى لو ثبت المماثلة بان قتل المستامن من هو من دارنا مستامنا اخر او قطع
طرفه وجب القصاص كذا في السير الكبير فاعتبرت في القود اي اثرت في اسقاطه لان القود مقابل بالمحل من وجه حتى
منع امتنع وجوب الدية التي هي بدل المحل مع وجوب القصاص لان تفويت المحل الواحد لا يوجب بدلين ولو لم يكن القصاص
في مقابلة المحل لما امتنع وجوب الدية معه كما لم يمتنع مع وجوب الكفارة الا ترى ان المحرم لو قتل صيدا مملوكا لانسان
يجب عليه الجزاء وقيمة المقتول لمالكه ايضا لانه لا تنافي بينهما اذ الكفارة جزاء الفعل والقيمة بدل المحل فلو لم يكن القصاص
مقابلا بالمحل من وجه لامكن الجمع بينه وبين الدية ايضا وانما قال من وجه لان القود عندنا جزاء الفعل حتى يثبت
للمقتول حكم الشهادة ويقتل جماعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل المحل لما ذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لاسقاط
القصاص فاما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه اي لا تردد بين الحظر والاباحة وليس فيه شبهة الاباحة بوجه فلا
يصلح سببا للكفارة اذ الكفارة جزاء الفعل المحض ليس فيها شبهة البدلية عن المحل بوجه حتى يؤثر فيها الشبهة الواقعة
في المحل وفي مسئلة الحجر اي القتل بالمثقل الشبهة في نفس الفعل باعتبار ان الآلة ليست بآلة القتل خلقة على ما بينا ووضع
الآلة لتتميم القدرة الناقصة وكانت داخلة في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل فمنعت القود والكفارة اي
اثرت في اسقاط القود وايجاب الكفارة جميعا قوله ولهذا قلنا اي ولما ذكرنا ان الكفارة المشروعة في الخطأ
والمعقودة لا تجب في العمد والغموس قلنا السجود المشروع بالسهو لا يجب بالعمد اي بترك الواجب عمدا والعمد لغة
ما حصل فيه الفعل عن قصد صحيح من الفاعل اليه بعد علمه به وقال الشافعي تجب بالعمد لانه انما وجب في السهو
لمكان النقصان في صلوته وذلك موجود في العمد وزيادة فيتعدى الحكم بالدلالة ولكنا نقول السبب الموجب للنقض شرعا
هو السهو على ما قال عليه السلام لكل سهو سجدتان بعد السلام والسهو ينعدم اذا كان عامدا وهو معنى قوله
ولا يصلح ان يكون السهو دليل العمد اي الوصف في السهو دليل الوجوب في العمد لما قلنا في وجوب الكفارة ان وجوبها
في الخطأ والمعقودة لا يدل على وجوبها في العمد والغموس وذلك لان السجود عبادة شرعت لله تعالى جبرا للفايت
فلا يصلح المحظور سببا له وهو تاخير واجب او تركه عمدا قوله وقلنا اشارة الى خلاف الشافعي فان عنده لا
يجب الكفارة في قول لان النبي صلى الله عليه وسلم علق حكم الكفارة في جانبه لا في جانبها فلو لزمها لبين كما بين الحد في جانبها
في حديث العسيف ولان سبب الكفارة المواقعة المفسدة للصوم والرجل هو المباشر لذلك وهي محل المواقعة
وليست بمباشرة لها فكان فعلها دون فعل الرجل فيما دون الفرج بخلاف الحد فان سببه الزنا وهي مباشرة له فان الله تعالى

سميناه ثانية وفي قولنا لا يجب عليها الكفارة ويتحمل الزوج عنها اذا كانت مطاوعة لان ما يتعلق بالموافقة اذا كان بدنيا
اشتركا فيه كالاغتسال وان كان ماليا تحمل الزوج عنها كثمن ماء الاغتسال قال الشيخ رحمه الله انما وجبت
الكفارة على الرجل بالمواقعة ومعنى الفطر الذي هو موجبها كامل مفهوم منه اي من الوقاع لغة كالايذاء من التأفيف
وهذا المعنى متحقق في جانبها كما هو متحقق في جانبه فيلزمها الكفارة بطريق الدلالة كما يلزمها الحد بسبب الزنا ونحوه
فعلى هذا فان قيل مع النقصان لا يجب الحد وبيان النبي عليه السلام في جانبه بيان في جانبها لان كفارتهما واحدة بخلاف
العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم ولا معنى للتحمل لان الكفارة اما ان تكون عقوبة او عبادة
وسبب النكاح لا يجري التحمل في العبادات والعقوبات تماما ذكره من قول الزوجية كذا في المبسوط **قوله**
واما المقتضى فزيادة على النص ثبت اي المقتضى او الزيادة على ما ويدل المزيد وكذا ساقط صوابها واستقصى شرطا على
انه مفعول له اي ثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله لما لم يستغن اي المنصوص
عليه عنه متعلق بثبت شرطا وقوله وجب تقديمه مستأنف وقوله فقد اقتضاه النص بمعنى التعليل اي وجب
تقديم المقتضى او تقديم تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص اقتضاه اي طلبه ولما لم يستغن
ووجب تقديمه جواب وقوله فقد اقتضاه النص بيان تسميته بهذا الاسم يعني لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة
وجب تقديمها لتصحيحه فكان النص مقتضيا اياها فسميت بهذا الاسم وهو المقتضى وقد صرح الشيخ في بعض مصنفاته
فقال الاقتضاء الطلب يقول اقتضى الدين اي طلبته ويسمى المقتضى مقتضى لان النص طلبه فصار المقتضى بحكمه
اي مع حكمه حكما للنص لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا الى النص وحكمه بواسطته كما
اذا وقع خبر المبتدأ جملة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتدأ الثاني مع خبره خبرا للاول فيكون الكل مبتدأ مع منطلق
والاعالى قوله هذا يقتضي ان يكون المقتضى هو الاصل لتوقفه على المقتضي وافتقاره اليه بمعنى ان يكون تبعا للمقتضى
والشيء الواحد لا يكون اصلا للشيء وتبعا له لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت في ضمن المقتضى
وانما يثبت ابتداء وقصدا ومن تبعية المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعا له ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلاة تتوقف
على الوضوء وهي اصل له وليست بتبع فصار الثابت به اي بالمقتضى بمنزلة الثابت بها اي بالصيغة او بالعبارة
بنفس النظم بدل بتكرار العامل ولم يذكر كلمة بها في بعض النسخ وهو الاصح اي الثابت به بمنزلة الثابت بنفس النظم
دون معناه المستنبط حتى ان القياس لا يعارضه وهذا بالاتفاق والثابت بهذا اي بالمقتضى يعدل الى بادي
الثابت بالنص الا عند المعارضة فان الثابت بالنص او اشارته او دلالته يكون اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت
بالنظم او بالمعنى اللغوي وكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة وانما يثبت شرعا للحاجة
الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه او هو غير ثابت فيما وراء الضرورة تصحيح الكلام فيكون
الاول اقوى وما وجدت لمعارضة المقتضى مع الاقسام التي تقدمت نظرا وقد تمحل بعض الشارحين في ايراد
المثال فقال اذا باع من آخر عبدا بالف درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك عني هذا بالف درهم

فاعتق

فاعتق لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد لما رقم بيعا دون ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن
توجب ان لا يجوز والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء وانا قلت انه دلالة لان ثبوت
الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم كثبوت الرجم في حق غير ماعز ولكن لقائل ان يقول لا نسلم
المعارضة لان من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي لان المقتضى الذي قام به كلام الآمر والدلالة
ثابتة بالسنة فاني يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجح الدلالة على المقتضى
فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز ايضا بل لان موجب
دلالة النص عدم الجواز وغير معارضة نص آخر اياه فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة المقتضى **قوله**
واختلفوا في هذا القسم يعني في عمومه فقال اصحابنا لا عموم له اي لا يجوز ان يثبت له صفة العموم وقال الشافعي
له عموم اي يجوز ان يثبت فيه العموم لان المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص الا عند التعارض
فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص وقلنا العموم من عوارض الالفاظ وهو غير منطوق حقيقة فلا يجوز فيه العموم
وذلك لان ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدونه لا يثبت المقتضى لغة ولا شرعا
والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها والحاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فبقي فيما
وراء موضع الضرورة وهو صحة الكلام على اصله وهو العدم فلا يثبت فيه العموم وهو مثل تناول الميتة لما ابيح
للحاجة تقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتمول والتناول الى الشبع لا يثبت حكم الاباحة
بخلاف النص فانه عامل بنفسه فيكون عمله كالاصل الذي يظهر حكم التناول وتعيين مطلق كذا ذكره شمس الائمة وذكر
الغزالي في المستصفى لا عموم للمقتضى وانما العموم للالفاظ لا للمعاني التي تضمنها ضرورة الالفاظ **بيانه**
ان قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ظاهره لنفي صورة الصوم حسا لكن وجب رده الى الحكم وهو
نفي الاجزاء والكمال وقد قيل انه متردد بينهما وهو مجمل فقيل انه عام لنفي الاجزاء والكمال وهو غلط بل لو قال
لا حكم للصوم بغير تبييت لكان الحكم لفظا عاما في الاجزاء والكمال اما اذا قال لا صيام فالحكم غير منطوق به
وانما يثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان معناه حكم الخطأ والعموم له ولو قال
لا حكم للخطأ لامكن حمله على نفي الاثم والعقوم وعنه على العموم وواحد يعني كتب الشافعي انه متى حمل العقل والشرع
على اضمار شيء في الكلام صيانة له عن التكذيب ونحوها وثمة تقديرات يستقيم الكلام باحدها كان لا يجوز اضمار الكل
وهو المراد من قولنا المقتضى لا عموم له اذ لا يمكن اضمار التقديرات اما اذا تعين احد تلك التقديرات بالدليل كان
كالظاهر في العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقتضيه كذلك وكذلك لو كان خاصا **قوله** ومثال
الاصل اي نظير هذا الاصل وهو المقتضى وكأنه ذكر لفظ الاصل لئلا يتوهم انه مثال العموم او معناه مثال المقتضى
اذ هو الاصل للمقتضى قول الرجل لغيره كذا انه اي هذا الكلام الذي هو طلب الاعتاق بنفسه يقتضي العتق
الى غير صحة الاعتاق لانه متوقف على الملك والملك على البيع في هذه الصورة لتعينه سببا له بدلالة قوله على الف درهم

يعني بيع العبد متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه قال شمس الائمة وهذا المقتضى
شرط مقدم فيكون بمنزلة الشرط لانه وصف في المحل والمحل للفعل كالشرط فكذا ما يكون وصفا للمحل ولما كان
شرطا كان تبعا اذ الشروط اتباع فيثبت بشروط العتق لا بشروط نفسه لان الشيء اذا ثبت تبعا يعتبر فيه شرائط الاعتاق لا غير
المتبوع لا شرائطه التبعية كالعبد يصير مقيما بنية مولاه وان كان في غير موضع نية الاقامة من المولى وكذا الجندي بنية السلطان
والمراة بنية الزوج فيعتبر الامر اهلية الاعتاق حتى لو لم يكن اهلا له بان كان صبيا او ماذونا له لم يصح هذا
التصرف ثم ثبت البيع بهذا الكلام ولا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية ولو جعل كالملفوظ
بمنزلة المذكور صريحا كما قال الشافعي لثبت بشروط نفسه اي اعتبر فيه اهلية البيع لا غير وشرط فيه القبول وثبت
فيه الخيارات الا ترى انه لو صرح المامور بالبيع في هذه الصورة بان قال بعته منك بالف واعتقته عن الآمر
لانه ما امر ببيعه مقصودا وانما امر ببيع ما يتضمن العتق فاذا اتى به مقصودا لم يات بالذي امر به فتوقف على
القبول ووقع عن نفسه ولم يقع عن الامر فتبين بما ذكرنا ليس كالمنصوص فيما ورا موضع الحاجة وفي هذا المثال
خلاف زفر فانه يقول يقع العتق عن مولى اعتق عبدك عني بالف عن المامور ويكون الولاء له وهو القياس لان امره
بالاعتاق عنه فاسد لانه اضاف الى العبد غيره وعبد غيره لا يحتمل ان يعتق عنه كالمقول عليه لا عتق فيما لا يملكه
ادم ولا يجوز اضمار التمليك هاهنا لان الاضمار لتصحيح المصرح به لا لابطاله فاذا اضمر التمليك صار معتقا عن الامر
لا العبد بعينه ولانه لو اعتق عن نفسه نفسه لم يعد ولان لا يعتق بامره اولى وكان هذا كما لو قال لاخر بع عبدك
عني من فلان بالف درهم او احرم عني من فلان بكذا او كاتب عني بكذا فعل لا يقع ولا يقع عن الامر فكذا هاهنا وفي الاستحسان
صح هذا الامر لا يحصل من اهل الاعتاق الى من هو اهل ايضا وامكن اثبات المطلق باثبات شرطه فوجب اثباته تصحيحا
للكلام كما اذا باع المكاتب برضاه او باع شيئا بالف ثم باعه بالفين فذلك المشتري لاحتماله ينفسخ الكتابة والبيع الاول
تصحيحا للتصرف الثاني وهذا لان العبد محل لحلول العتق والملك الذي هو شرط النفاذ وصف له والحال ايضا
شروط والشروط اتباع وكل متبوع يقتضي تبعه الا ترى ان الامر بالصلوة والنذر بها امر بالطهارة ونذر بها لانها
شرط وكذا النذر بالاعتكاف نذر بالصوم وكذا استيجار الارض للزراعة يقتضي شربها لانه شرط امكان الزراعة
فكان طلب الاعتاق عنه طلب للتمليك اولا بالالف ثم الاعتاق عنه وكانت الاجابة من المامور تمليكا منه اولا ثم
اعتاقا منه فيثبت تمليك بالالف في ضمن الاعتاق كانهما عقدا البيع ثم حصل الاعتاق وبعد لمن يقول اطعم اعني زكوة
مالي وكفر عني ففعل اجزاه وان لم يصح اداء الزكوة والكفارة الا بمال نفسه لانه يثبت تمليك او اقرض منه اولا اقتضاء
ثم توكل عنه بالتسليم الى الفقير فكذا هذا وتبين بما ذكرنا انه امر باعتاق ملك نفسه لا ملك غيره وان معنى قوله اعتق عبدك الذي
هو ملك لي الا عبد يصادف العتق اياه فمقصود من هذا تعريف العبد لا اضافته اليه بالملك والخلاف ثابت فيما لو قال
اعتق هذا العبد عني وقوله لو اعتقه بنفسه لا يصح قلنا على الوجه الذي ذكرنا لو باشر بنفسه يصح بان يشتريه اولا ثم
يعتقه وليس هذا كالامر بالبيع والاجارة والكتابة لانه لا يمكن تصحيح ما امر به بتقديم الملك لانا اذا قلنا ذلك وجعلنا

العبد

العبد مملوكا له صار هذا بيع العبد واجارته وكتابته قبل القبض وكل ذلك فاسد فاما الاعتاق قبل القبض فجائز
فامكن التصحيح ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قال لامراته تزوجي فانه لا يقع طلاق الا بالنية لانا انما اثبتنا
المقتضى لتصحيح الملفوظ ولا يحصل ذلك هاهنا لانا اذا حكمنا بوقوع الطلاق لا يصح الامر بالتزوج فانها تتزوج بما
لكنها امرتها بنفسها لا بامر الزوج فانه لا ولاية عليها واذا لم يصح الامر عليها لا يمكن اثباته اقتضاء ولان من شرط
تزوجها الفراغ من الاول الا بالطلاق فلم يصر مقتضيا له لانه لا يثبت الا اقتضاء الا فرقة **قوله** والبيع اي
البيع يثبت بشروط العتق في المثال المذكور لا بشروط نفسه قال ابو يوسف والشافعي اذا قال اعتق عبدك عني
بغير شيء فاعتق انه يقع عن الامر ويثبت الهبة اقتضاء كما يثبت البيع في المثال المذكور ولا يشترط فيها القبض لانه اي لان
عقد الهبة او الملك بطريق الهبة ما ثبت بطريق الاقتضاء ما لاعتاق ويثبت بشروط الاعتاق ويسقط اعتبار شرط وهو
القبض مقصودا كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فلما
سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتا اقتضاء العتق فلان يسقط اعتبار ما هو شرط اولى كذا ذكر شمس
الائمة وهو الاوضح من تركيب الكتاب ولما ثبت بشروط العتق والعتق يثبت بلا قبض فكذا الهبة التي في ضمنه
وهذا اي ثبوت الهبة بلا اشتراط قبض مقتضى مثل ثبوت البيع الفاسد بلا اشتراط قبض معتق فيما اذا قال
اعتق عبدك عني بالف درهم ورطل خمر وهو في الحقيقة جواب عما يقال القبض فعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره
بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول وهو دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه بخلاف القبول
فانه قول اعتبر شرعا فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا للكلام اخر فقال قد سقط اعتباره ايضا اقتضاء كما في هذه
الصورة والبيع الفاسد مثل الهبة اي في توقف ثبوت الملك على القبض في كل واحد منهما لما قلنا ان ما ثبت مقتضى
يثبت بشروط المقتضي لا بشروط نفسه وقال ابو حنيفة ومحمد يقع العتق عن المامور وهو القياس لانه لما طلب
العتق بغير بدل ولا صحة للعتق الا بالملك صار طالبا للهبة والهبة لا يوجب الملك الا بالقبض ولم يوجد اما
ظاهرا واما تقديرا فلان رقبة العبد اي ماليته بحكم الاعتاق يتلف على ملك المولى لانه في حالة الاعتاق ابطال الملك
والمالية في يد نفسه اي يد المولى لانه في يده او يد العبد لان مالكيته في دار حقيقة وله يد معتبرة شرعا حتى يصح اشتراط
العمل على عبده في المضاربة ولم يكن للمولى ولانه استردادها ووجه العبد عن المودع وذلك اي المتلف
وهو المالية لا يصلح ان يكون مقبوضا للطالب ولا للعبد لانه لم يحصل في يده شيء ولا هو محل للقبض لانه هالك واذا
لم يوجد ما هو شرط ثبوت الملك للامر لم يثبت العتق عنه لانه لا عتق في غير الملك فوقع عن المامور لانه لا مرد
له وادرج في كلام الشيخ الجواب عما يقال **القبض** قد وجد تقديرا لان العبد هو الذي يعرف المالية
والمبيع على ملك المالية والعبد في يد نفسه فيقع الملك حيلا اليه لقيام يده فصار كهبة الشيء ممن هو في يده حيث
يكتفي بذلك القبض ولا يجب قبض جديد ولقوله لاخر اطعم عن كفارتي عشرة مساكين حيث يجوز ويجعل الفقير قابضا
نائبا عن الامر والدليل عليه ان البايع لا يملك جنس المبيع بالثمن فيما اذا **قال** لعبد اشتر لي نفسك من مولاك ففعل

لان العبد من يد نفسه فلما باع صار مسلما بنفس البيع لان يد العبد يد الطالب بطريق النيابة فكذا هنا فقال المالك
لم يصل الى العبد بل سلف على ملك المولى فلا يمكن ان يجعل اصغر قابضا له بخلاف مسألة الطعام فان المسلم يسلم
عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر اولا ثم لنفسه وكذا في مسألة السلم يتلف الملك والمالية بل ينتقل الى
المشتري فيمكن ان يجعل العبد نائبا عنه في القبض وقوله ان القبض يسقط بالاقتضاء باطل لان سقوط المعتق
بهذا الطريق وهو ان يسقط شروط المعتق ويسقط اعتبار شروط امر شرعي ويؤثر في اسقاطه ما يحتمل السقوط
دون ما لا يحتمل والقبض والتسليم شرط لا يحتمل السقوط في الهبة بحال اذ لم يوجد صوت او جنس الهبة الملك
بدون القبض ودليل السقوط هو الاقتضاء يعمل في محل يحتمل السقوط دون ما لا يحتمل واما القبول في البيع
فيحتمل السقوط لما ذكر فيجوز ان يسقط بالاقتضاء على انا لا نجعل بتقدير الكلام لغة بعه مني ثم اعتقه لانه على هذا
الوجه يحتاج الى القبول بل يجعل تقديره كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني وكيلا فان المأمور اذا اعتقه
قال بعته منك ثم اعتقته عنك كذا في طريقة الامام البرغري ولذلك اي وكما البيع الصحيح البيع الفاسد مشروع باصله
فيعتبر به في الحكم لان الفاسد لا يمكن ان يجعل اصلا بنفسه في حكمه من نفسه فاحتمل اي الفاسد سقوط القبض عنه
نظرا الى اصله وان لم يحتمل بالنظر الى وصفه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء لانه دليل السقوط فيعمل فيما يحتمله قال
شمس الائمة واذا كان ما يثبت به الملك وهو القبول في البيع الصحيح يحتمل السقوط ضمنا بطريق الاقتضاء فكذلك ما يثبت به
الملك وهو القبض في البيع الفاسد بطريق الاقتضاء لان دليل السقوط لانه دليل فيما يحتمله قال شمس الائمة
وهو مع احد اللفظين وبما ذكرنا من مثال البيع الصحيح زايد ١٤ وذكر البرغري واما البيع الفاسد فليس
القبض فيه بشرط اصلي فان الحكم يثبت بدون القبض والفاسد ليس بباطل بنفسه بل هو ملحق بالحل بل لكنه لضعفه
احتاج الى عضد يقويه واذا ثبت في ضمن العتق يتقوى به فصار مثل الحاكم ... اي لم فاستغنى عن القبض فيحمل على
على ان القبض ساقط لا على انه حاصل فاما الهبة فلا يمكن اسقاط القبض فيها لانه شرط اصلي فيها الا ترى ان الهبة
الحاكم لا يعمل الا به وذكر في المبسوط ان مالية العبد وان تلفت بالاعتاق ولم يحصل في يد العبد شيء منها ولكن ورا اسرار خ
من حيث ان العبد ينتفع بهذا الاعتاق ينزل منزلة قبض وذلك يكفي في البيع الفاسد دون الهبة كالعوض ح
الشيوع فيما يحتمل القسمة ومع الاتصال بالثمار على رؤوس الاشجار لوقوع الملك في البيع الفاسد دون الهبة على
ان عند الشيخ ابي الحسن يقع العتق عن المأمور في البيع الفاسد ايضا لان الملك لا يقع الا بالقبض ولم يوجد كما في الهبة
قوله ومثاله اي مثال الاخر قوله لامرأته التي دخل بها اعتدي ثلثا ونوى الطلاق فان الطلاق يقع بمعنى الامر
بالاعتداد لان من ضرورة الاعتداد عن النكاح تقدم الطلاق فيصير كانه قال قد وقع عليك الطلاق فاعتدي
ولا يلزم عليه قوله لها في العدة اعتدي ونوى الطلاق حيث يقع مع انه لا ضرورة لان الامر صح بدون تقدم الطلاق عليه
لقيام وجوب العدة لانا نقول لا اثر لقيام العدة في تصحيحه لان معناه ان يجب عليها اعتداد لهذا الكلام اثر
في ايجابه ووجوب هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه فيصح هذا الكلام وجهان احدهما ان يقدم
الطلاق

الطلاق عليه والامر ان يجعل مستعارا للطلاق ولا يمكن تصحيحه بتقديم الطلاق عليه لو قدم لا يجب عليها شيء سوى
تتمة تلك العدة كما لو طلقها صريحا فيجعل مستعارا للطلاق تصحيحا له واحترازا عن الالغاء ولهذا اي ولكون الطلاق
ثابتا اقتضاء لم يصح نية الثلث فيه ولم يكن بائنا لان المقدر يثبت بقدر ما تندفع به الضرورة فلا يصار الى الثلث والبائن
من غير ضرورة قوله ومثال الخلاف الشافعي اي مثال المقتضى الذي يجري فيه العموم عنده ولا يجري عندنا قوله
ان اكلت فعبدي حر او ان شربت ونوى خصوص الطعام والشراب اي نوى طعاما دون طعام او شرابا دون شراب
لم يصدق اصلا عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والمأكول محل الفعل واسم الفعل لا يكون اسما للمحل
ولا دليلا عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فيثبت المحل مقتضى فكان ثابتا في حق ما يتلفظ به من الاكل
دون صحة النية اذ هو قبلها اولا الملفوظ عدم ثابت وكانت النية واقعة في غير الملفوظ فيلغو وكذلك في مسألة الخروج
اذا نوى مكانا دون مكان بان نوى الخروج الى بغداد وغيره لم يصدق قضاء ولا ديانة لان قوله ان خرجت وان دل
على المصدر لغة لا يدل على مكان من حيث اللغة وانما ثبت ذلك مقتضى لان الخروج مكانا لا محالة فلا يصح تخصيصه
بالنية وكذا في مسألة الاغتسال اذا نوى تخصيص الاسباب بان قال عنيت الاغتسال عن الجنابة لم يصدق
قضاء ولا ديانة وعن ابي يوسف يصدق ديانة لانه نوى التخصيص في المصدر ولنا ان ذكر الفعل ولم يذكر السبب
وانما يثبت السبب مقتضى لان الاغتسال يقتضي سببا والعموم له فبطل قوله ان نية المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة
فكان بمنزلة ما لو صرح به وهو يكرر في موضع النفي فيصير عاما فيصح الخصوص كما لو قال ان خرجت خروجا ونوى
خروجا دون خروج انه يصدق ديانة وكما لو قال ان اغتسلت غسلا الليلة فعبدي حر ثم قال عنيت به الجنابة
خاصة يصدق فيما بينه وبين الله قلنا نعم المصدر وهو الاغتسال مذكور لغة لا اقتضاء ولكنه اسم يرجع الى صيغ
الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والاسم الموضوع هو الفعل فاوجب العموم في الاسباب فيصح الخصوص
بذلك وفي مسألة الخروج نوى خصوص صيغة الفعل وحاله فلذلك صح كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع فعلى هذا لو قال
ان اغتسلت اغتسالا ونوى الاغتسال عن جنابة بحال ان لا يصدق ايضا ولو نوى اغتسالا فرضا او نفلا يجب ان يصدق
الا انه ذكر في بعض شروح الجامع ما يدل على جواز تقبل ولا يقال انه لم يصح نية ما نوى من حيث انه تخصيص بل
انه يصح من حيث انه متنوع الى فعل فرض وتبرد لانا نقول انه غير متنوع في نفسه لانه غسل جميع البدن
لغة وتلك اوصاف زائدة لا يتناولها اللفظ والنية تعمل فيما يحتمله اللفظ لغة لا في غيره وذكر في الجامع البرهاني اذا
قال ان اغتسلت اغتسالا لا يصح نية التخصيص لان المصدر يقوم مقام الاسم وللاسم عموم فقد نوى الخصوص من
العموم فيصح نيته فيما بينه وبين الله تعالى بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر فيه غير مذكور فلا يقام مقام الاسم
ولا يقال انه مذكور مقتضى ان لم يذكر صريحا لانه مذكور في حق صحة الفعل لا في اقامته مقام الاسم فصار اقامته
مقام الاسم كانه غير ثابت ولو قال ان اغتسلت الليلة في هذه الدار وكذا او نوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا
دون غيره لم يصدق اصلا لان الفاعل مذكور بطريق الاقتضاء لا من حيث اللغة لان الصيغة مبنية للمفعول

لا دلالة لها على الفاعل من حيث اللغة اصلا فبطلت نية التخصيص وفي هذه المسايل كلها خلاف الشافعي لان للمقتضى
عموما عنده فيقبل التخصيص بخلاف قوله ان اغتسلت الليلة فانه لو نوى به تخصيص الفاعل يصدق ديانة لا قضاء اذا حمد
لان الفاعل مدلول وهو نكرة وقعت في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فعمت فيقبل التخصيص فكذا اذا قال
ان اغتسلت غسلا ونوى غسل الجنابة يصدق ديانة لان الغسل اسم للفعل وضع له من قبل اسبابه وليس
بمصدر وقد وقع في موضع النفي منكرا فصح القول بتخصيصه لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر للعموم فلا يصدق قضاء
وهذا اصل هذا الفصل ما اشير اليه في المبسوط وغيره ان نية التخصيص في غير الملفوظ لغو فاذا ذكر الفعل
ونوى التخصيص في المفعول به كما ذكرنا او الوقت كما اذا قال لا انطلق واراد يوم الجمعة او الحال كما اذا قال
لرجل قايم لا اكلم هذا الرجل واراد حال قيامه والصفة كما اذا قال لا اتزوج امراة واراد امراة كوفية او بصرية
كانت نيته لغوا والا ---- في هذه المسايل يحنث بكل طعام وشراب وكل مكان ولو كان اليمين بالطلاق والعتاق
حصل الطلاق والعتاق بالجميع وهذا اية العموم لانا نقول ليس ذلك لاجل العموم بل لحصول المحلوف عليه تحصل خ
فانه لو تصور هذه الافعال بدون الطعام والشراب والمكان لحصل الحنث ايضا وصور كما لو وقع الحال فانه لو
اكل وهو خارج الدار او داخلها او راكب او راجل يحنث لا العموم اللفظ لكن لحصول الملفوظ به في الاحوال كلها
فكذا هذا واعلم ان كون هذه الاكل والشرب والخروج من قبيل المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون
امرا شرعيا كما اشار اليه في الفرق بينه وبين المحذوف مشكل فاما المقتضى فامر شرعي ضروري كما
قال شمس الايمة وثبوت المقتضى شرعا لا لغة مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج
الى المكان لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من لا يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت ضرورة تصحيح
الكلام شرعا او عقلا لا لغة كما ذكر بعض المحققين في مصنفه في اصول الفقه ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه
اللفظ ولا يكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق
عبدك عني او يمتنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضي اضمار الفعل وهو الوطي او الاكل
لان الاحكام لا يتعلق بالاعيان بل لا يعقل تعلقها الا بافعال المكلفين او يمتنع كون المتكلم صادقا الا به مثل
قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا انما الاعمال بالنيات لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل فح يمكن ان يجعل هذه
المسايل من باب الاقتضاء لكن لا يتحقق الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذاك لان المقدر فيما ذكر من نظاير
المحذوف ثابت بدلالة العقل فيصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف ما اختاره الشيخ على انه لا يكون مثل
المسايل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير ايضا فانه ذكر في تلك النسخة ان هذه المسايل ليست من قبيل المقتضى
لان اللفظ المتعدي الى المفعول يدل على المفعول بصيغته ووضعه لغة فاما المقتضى فانما يثبت ضرورة صدق
الكلام او صحته ووجود المذكور قوله وقد يشكل على السامع اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا
المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما وقالوا هو جعل غير

المنطوق

المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع وانما اختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء
العموم عنه وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول بالعموم والقاضي ابو زيد تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا
قال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلغو فيدخل في
هذا دخل المحذوف فانه قال ومثاله قوله تعالى واسأل القرية اي اهلها اقتضاء لان السؤال للتبيين
فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون المسؤول من اهل البيان ليفيد فيثبت الاهل اقتضاء قال وقال عليه السلام
رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وعينها غير مرفوع فاقتضى ضرورة زيادة وهو الحكم ليصير
مفيدا وصار المرفوع حكمها ويثبت رفع الحكم عاما عند الشافعي في المواخذة في الاخرة والصحة في الدنيا وعندنا
انما يرتفع حكم الاخرة لا غير لان بدا العقد يصير مفيدا بزوال الفروع قال وقال عليه السلام الاعمال بالنيات
والمراد حكم الاعمال فان عينها يثبت بلا نية وعند الشافعي يتعلق كل حكم بالنية على سبيل العموم وعندنا لا يتعلق الا
حكم الاخرة من الثواب فانه مراد بالاجماع فلا يثبت غيره لانه صار الكلام مفيدا لم يتعد الى غيره وراى انه قال
ثواب الاعمال بالنيات ثم الشيخ لما راى ان العموم متحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان اخرجت
نفسك حر على ما ذكر بعد هذا سلك طريقة اخرى وفصل بين ما يقبل العموم وبين ما لا يقبله وجعل ما يقبل العموم قسما
من غير المقتضى وسماه محذوفا ووضع علامة يميز بها المحذوف عن المقتضى فقال وقد يشكل على السامع الفصل اي
يقع الاشتباه عليه في الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على وجه الاختصار اي الشيء حذف لاجل الاختصار ولكنه
ثابت لغة وآية ذلك اي علامة الفصل والفرق بينهما ان الذي اقتضى غيره وهو الذي تسميه مقتضيا ثبت عند
صحة الاقتضاء اي يتقرر عند التصريح بالمقتضى واذا كان محذوفا اي اذا كان الشيء محذوفا فقدر مذكورا انقطع
عن المذكور الاول اي لعطف ما اضيف الى المذكور وتعلق بغيره وانتقل الى المقدر لعدم الشبهة اي لعدم الاشتباه
والالتباس يعني الحذف انما يكون اذا كان في الباقي دليل عليه ولم يكن ملتبسا وليس ههنا التباس فجاز الحذف
ثم استوضح انه من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى وادرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال الا يرى انه لما صرح الشان
متى ذكر الاهل اي صرح به انتقل الاضافة اي اضافة السؤال الى القرية عنها الى الاهل فكان حرف سل المحذوف دون المقتضى
لتحقق المعنى وتقويه لا النقل اي لنقل المعنى عن المذكور الى المحذوف فانه قد تقرر الكلام بعد
اظهار المحذوف ايضا مثل ما تقرر في الاقتضاء كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر
فانفجرت وقوله تعالى فادلى دلوه قال يا بشراي فنزع فراى غلاما متعلقا بالحبل فقال يا بشراي وفي نظاير
كثيرة ولا يمكن ان يجعل هذا من باب الاقتضاء على ما ذكرهم لانه ليس بامر شرعي واذا كان كذلك لا يتحقق الفرق بينهما
بهذه العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقتضى وهو التقرير عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف
غير لازم فان الكلام عند التصريح به قد يتقرر وقد لا يتقرر كما في قوله واسأل القرية فيلزم في المقتضى وعدم لزومه
في المحذوف يتحقق الفرق بينهما وقد ضعف شيء وحقيقته الفرق ان المحذوف امر لغوي والمقتضى امر شرعي قوله

وسلم اي من قبيل المحذوف يعني من نظائره او من قبيل قوله واسأل القرية قوله عليه رفع عن امتي الحديث لما استحال ظاهره
اي العمل بظاهره واجراؤه على ظاهره لان ظاهره يقتضي رفعهما بالكلية عن جميع الامة لكون الامة عبارة عن جميع من بالنبي
الى يوم القيمة وكون الالف واللام في الخطأ والنسيان للجنس والاستغراق اذ لا عهد بالاجماع والعمل به غير
ممكن لافضائه الى الكذب في كلام صاحب الشرع ضرورة تحققهما في حق الامة فلا بد من تقدير شيء يمكن اضافة الرفع
اليه تصحيحاً للكلام وهو الحكم لانه هو الذي يقتضيه هذا الكلام لان تصرف صاحب الشرع في الاحكام فلما ثبت
ان الحكم هو المقدر كان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضي لتغير ظاهر الكلام على تقدير التصريح من انتقال (لتغير خ)
الفعل وهو الرفع عن الظاهر وهو الخطأ واضافته اليه ومعنى جمع الشيخ بين المضمر والمحذوف في قوله كان الحكم مضمراً
محذوفاً مع تحقق الفرق بينهما وهو ان المضمر ما له اثر في الكلام مثل قوله والقمر قدرناه والمحذوف لا اثر له مثل
قوله تعالى واسأل القرية هو ان بعض الاصوليين سموا هذا النوع مضمراً وقد سماه الشيخ محذوفاً فجمع بينهما
اشارة الى ان المراد به ذلك النوع لا غير والى انه لا فرق بينهما فيما نحن بصدده وكذلك قوله عليه اي مثل قوله
واسأل القرية اي ومثل الحديث المذكور قوله عليه السلام الاعمال بالنيات في ان المقدر فيه من قبيل المحذوف
لا من قبيل المقتضي وذلك لان العمل بظاهره لما اقتضى ان لا يوجد عمل بلا نية لدخول اللام المستغرق للجنس في الاعمال
ثم الحكم بانها يفتقر الى النية وقد تعذر العمل لتأديته الى الكذب الذي هو مستحيل في كلام الرسول عليه لتحقق
كثير من الاعمال بلا نية لم يمكن بد من ادراج شيء يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم او الاعتبار وعلى ذلك التقدير
يتغير الكلام لان الكلام حينئذ يصير هو المسند المحكوم عليه ويرتفع بالابتداء ويكون لفظ الاعمال الذي كان
مرفوعاً بالابتداء ومحكوماً عليه مجروراً بالاضافة فكان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضي ولما سلك الشيخ هذه الطريقة
لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو الحكم في الحديثين المذكورين كما قال الشافعي لانه ثابت لغة لا اقتضاء
فكان مثل المصرح به ولو صرح به لوجب القول بعمومه او باطلاقه فكذا هنا ثم مع ذلك لم يقل به وقد اتفق مشايخنا
ان القول بعمومه لا يجوز عند من جعله من باب الاقتضاء اذ ليس ثم نوع من العموم عنده فاجاب عن ذلك وقال
عمومه ليس من قبيل الاقتضاء ولكنه من قبيل الاشتراك فان المشترك لا يعمل العموم ايضاً كالمقتضي عندنا
فلا يلزم من عدم جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء وقد مر بيان الاشتراك في هذا الحكم فيما مر كما ذكرنا فثبت
الفرق بين المقتضي وبين المحذوف وان ما حذف اختصاراً كان عاماً اي يقبل العموم لان الاختصار اصطلاحي
اللغة فكان المختصر ثابتاً لغة والعموم من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضي فانه امر شرعي ثبت ضرورة فانها تندفع
بالخاص فلا يصار الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشيء بلا دليل هذا بيان الطريقة التي اختارها الشيخ ههنا وهي
لامة عامة المتأخرين ومن اختار الشيخ في شرح التقويم طريقة المتقدمين كما هو اختيار القاضي ومن سلك تلك الطريقة
يمكنه ان يجيب عن كلام المتأخرين بان قول العلامة التي ذكروها لا يصلح فارقاً بينهما لان في المقتضي قد يتغير الكلام
ايضاً فان قوله اعتق عبدك عني يتغير بالتصريح بالمقتضي وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكاً للمأمور بل يصير ملكاً
للآمر



وصار الآمر معتقاً على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدي عني وهذا تغيير وكذا في قوله ان اغتسلت الليلة في الدار فكذا يتغير
الفعل والمسند اليه بتصريح المقتضي وهو الفعل على ما بيناه على ما نص عليه الشيخ وفي المحذوف قد
لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما ثبت في قوله اضرب بعصاك الحجر فانفجرت واسأل وما ذكروه من الجواب لا يغني شيئاً
لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى الاضمار ولا يتغير الكلام بتصريحه لا يعرف بلزومه بتقرير الكلام في المقتضي وعدم لزومه
في المحذوف انه من اي الصورتين لاشتراكهما في التقرير وان امتاز احدهما عن الاخر في التغيير واذا كان كذلك
يجعل الكل باباً واحداً وكذا المقدر في الحديثين المذكورين ليس من باب الحذف فان الذين قالوا بعمومه لان الكلام بدونه مفيد
للمعنى لغة ولهذا لو صدر مثله عن غير الرسول لما قدر فيه شيء بل يحمل على حقيقته ان امكن والا على الكذب وانما
قدر فيهما ما ذكرنا ضرورة صدق الرسول عليه فكيف يكون هذا من باب اللغة بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك التغير وقولكم
المقتضى لتصحيح المقتضي وتقريره فلا يصح مغيراً له مسلم ولكن المقتضى لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه لا لا
افراد كلماته وذلك حاصل مع التغيير الذي ذكرتم فلا يكون مبطلاً له بل يكون مقرراً او مصححاً واما المسائل التي صحت
فيها نية العموم ومنها التي جعلتم علامة على نفي المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضاً لان المصدر في قوله
طلقي نفسك مثلاً ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلي فعل التطليق والكلامان بمنزلة معنى واحد الا ان احدهما
اوجز مثل الاسد والغضنفر فكان المصدر مذكوراً فيصح فيه التعميم واعلم ان عند القاضي ابي زيد لما كان المحذوف
من قبيل المقتضي عرف المقتضي بتعريف دخل فيه المحذوف ايضاً على ما ذكرنا ووافقه الشيخ في التعريف لكن لما خالفه
في المحذوف لابد له من ان يزيد في التعريف قيداً ينفصل المقتضي عن المحذوف ليصير مانعاً بان يقول واما المقتضي فزيادة
على النص ثبت شرطاً لصحة المنصوص عليه شرعاً او نحوه والا فلم يستقم اي وقد ذكر الشيخ في بعض مصنفاته المقتضى عبارة (ان خ)
عن زيادة ثبتت شرطاً لصحة حكم شرعي قوله وانما قلنا اي ولان المقتضي امر شرعي ضروري قلنا اذا قال لامرأته
انت طالق او طلقتك ونوى به الثلث بطلت نيته حتى لم يقع الا واحدة كما لو لم ينو شيئاً وقال الشافعي يعمل نيته ويقع
ما نوى لان قوله طالق يقتضي طلاقاً والمقتضي بمنزلة المنصوص عليه فيعمل فيه نية الثلث كما صرح به ولو قال انت طالق
طلاقاً او قال لها طلقي نفسك او انت باين ونوى الثلث والدليل على انه يحتمل التعميم انه لو الحق الثلاث به فقال انت
طالق ثلاثاً يصح ذلك وكان ثلاثاً منتصباً على التفسير انما يصح بيان محتمل اللفظ لا بغيره وكذا اذا قيل فلان طلق امرأته
صح الاستفسار عن العدد فيقال كم طلقها ولو لم يحتمل العدد لما استقام الاستفسار وقلنا انه نوى ما لا يحتمل لفظه
فلغت نيته كما لو قال اذهبي او اخرجي ونوى به الطلاق وهذا لان المذكور وهو طالق نعت المرأة لا اسم الطلاق
وهو نعت فرد لا يحتمل العدد ولا التعميم لانه نعت فرد والفرد لا يحتمل العدد بوجه لا يقال للمثنى والثلاث طالق بل
يقال طالقان وطوالق وهذا الطلاق فيه فان نعت الخصم عمل النية في الطلاق الذي يدل عليه طالق لا في طالق ولكن
ذلك الطلاق ثبت مقتضى لانه لا يكون صادقاً في هذا الوصف الا بوقوع طلاق عليها سابق ليصح الوصف بناء عليه
وذلك يعني ايقاعاً من قبل الزوج وقد نقرر فيه ذلك فاثبتناه ليتحقق هذا الوصف صدقاً واذا كان ثابتاً اقتضاء

كانهما وراء تصحيح الكلام في حكم غير الملفوظ فلا يعمل نية التعميم فيه لانها لا تعمل الا في الملفوظ وقوله لا المذكور
نعت المراة اي المذكور وصفها الذي هو ليس بمحل للنية لا الطلاق الذي هو محل النية والطلاق الواقع بهذا الكلام
ثابت شرعا مقدما على المذكور اقتضاء لا لغة لان المذكور هي المراة باوصافها اي بوصفها لا الطلاق لان قوله انت
عبارة عن المراة وطالق عبارة عن الوصف والمراة تجمع اوصافها ليست باسم للطلاق ولا الفعل الايقاع الذي يصدر من
الزوج ولا الاثر للفعل وهو الوقوع فلم يكن شيء منها ثابتا لغة ولكنه اي لكن الا اقتضاء بحسب المعنى او لكن الطلاق
الواقع ضروري لا عموم له لما مر فلم يكن الطلاق ثابتا في حق نية الثلاث وكان نيا وبا عموم ما لم يتكلم به فلم يصح وقد ذكر
هنا ان في كلام الشيخ تقديما وتاخيرا وترتيبه والطلاق الواقع مقدما عليه اقتضاء لان المذكور هي المراة باوصافها
لا الطلاق لكن الاقتضاء ضروري لا عموم له وانه قد نوى عموم ما لم يتكلم به فلم يصح وقوله ولم يكن المصدر هنا اي
في قوله انت طالق ثابتا لغة جواب عما يقال لا نسلم ان الطلاق ثابت اقتضاء بل هو ثابت لغة كما في قوله طلقي
نفسك لان كل مشتق اسما كان او فعلا دال على المصدر لغة فكان ثبوت الطلاق في قوله انت طالق من حيث اللغة
فيصح نية التعميم فيه فاجاب وقال نعم الامر كما قلت لا ان دلالته لغة على مصدر قائم بالموصوف فيصح بناء
الوصف عليه كضارب وقائم وجالس يدل على الضرب والقيام والجلوس في الذوات الموصوفة بها لا على
مصدر قائم بالواصف وههنا وصف المراة بالطالقية فيدل لغة على طلاق قائم بها هو مصدر قولك طلقت المراة طلاقا
لا على طلاق قائم بالزوج هو معنى التطليق وانما يثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المراة وكان امرا شرعيا
لا لغويا ولان النعت لغة يدل على وجود الوصف ولكن لا اثر له في ايجاده فان قولك ضارب او جالس مثلا يدل
على قيام الضرب والجلوس بالموصوف ولكن لا اثر له في اثبات الضرب والجلوس اصلا بل ان كان ثابتا كان الكلام
صدقا والا وقع كذبا ولغوا وههنا ثبت بهذا الكلام الطلاق الذي لم يكن موجودا اصلا فتحقق انه وكان شرعيا
لا لغويا ولانا لما جعلنا انت طالق انشاء في الشرع وخرج عن كونه اخبارا قضاء معناه انشئ الطلاق فلم يكن ثبوت
الطلاق به مدلولا للاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار لانا نقول معنى صيرورته انشاء هو الذي ذكرنا من
ثبوت الطلاق اقتضاء لا غير من حيث ان الطلاق لم يكن ثابتا وثبت به فسمي انشاء ولكن طريق ثبوته ما ذكرنا
فلم يخرج عن معنى الاخبار بالكلية ولهذا انما نجعله انشاء ضرورة حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم نجعله انشاء قال
المطلع والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق فعرفت ان كونه انشاء مبني على الاقتضاء ولذلك ضربت بناء على مصدر
ماض بمعنى وكما ان النعت يدل على مصدر قائم بالموصوف لا بالواصف كذا قولك ضربت يدل على مصدر ماض لا على مصدر
ثابت في الحال وقوله طلقتك موضوع على هذا فتدل على مصدر ماض لغة لا على مصدر في الحال فمعنى انه يلغو لان
التطليق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح بناؤه عليه لكنه جعل انشاء شرعا لتصحيحه فاوجب مصدرا من
قبل المتكلم في الحال وكان المصدر الثابت به شرعيا لا لغويا فلم يصح فيه نية التعميم لثبوته اقتضاء قوله
واما البائن جواب عما يقال ان البائن في قوله انت بائن نعت مثل طالق في قوله انت طالق فيدل لغة على قيام البينونة
بالموصوف

بالموصوف فيصح بناؤه عليه وهي لم يكن موجودة قبل التكلم وانما ثبت شرعا بطريق الاقتضاء تصحيحا لما صحت نية التعميم
فيها عندكم حتى لو نوى الثلاث يقع فليكن كذلك في طالق ايضا لان الصريح اقوى من الكناية فقال قد سلمنا ان البائن
وما يشبهه من الكنايات كالخلية والبرية مثل طالق من حيث انه نعت فرد لا دلالة له على العدد وان ثبوت البينونة
بطريق الاقتضاء مثل ثبوت الطلاق في طالق وهو معنى قوله معنى للواقع الا انهما افترقا من حيث ان البينونة
الثابتة به وان كانت ثابتة بطريق الاقتضاء تتصل بالمراة لكن لا اي بظهر اثرها في الحال حتى حرم الوطي والدواعي على الزوج
ولا اصل لها وجهان اي لثبوت البينونة في المحل اقتضاء طريقان ثبوت بينونة بقطع الملك اي الحل الثابت للرجعة في
الحال وثبوت بينونة بقطع الحل اي حل المحلية بان لا تبقى المراة محلا للنكاح في حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء
متنوعا في نفسه فتعدد المقتضى حكما وهو قوله انت بائن بواسطة تعدد المقتضى وهو البينونة بمعنى صار قوله انت
بائن محتملا للبينونتين بسبب انقسام البينونة الى كامل وناقص فان اريد به الكامل كانت هي الثابتة اقتضاء
دون الناقصة ومن شرطها وقوع الثلاث في الحرة اثنتين فتضمنت شرطها فوقع الثلاث وان اريد به الناقصة كانت هي الثابتة
اقتضاء دون الاولى وهو معنى قوله على الاحتمال فثبت ان كل واحد منهما يصلح مقتضى اللفظ ومحتملا له فاذا نوى الثلاث
فقد عين احد محتمليه فيصح تعيينه واذا نوى مطلق البينونة تعين الادنى لانه متيقن به واما طالق فلا يتصل بالمراة في الحال
اي في الحال واللام للوقت اي لا يثبت حكمه واثره في الحال لبقاء جميع احكام النكاح من حل الوطي ووجوب النفقة والسكنى
لان حكمه في الملك اي في ازالته معلق بالشرط وهو انقضاء العدة او جعله بائنا عندنا لئلا ينافيه وحكمه في الحل اي في ازالة
حل المحلية متعلق بكمال العدد وهو ايقاع الطلقتين الاخريين واما حكمه لكن الاثر الثابت في الحال ولفظ الحكم يوهم
انعقاد العلة اي انعقاده علة يوجب الحكم في اوله ويحتمل ان يكون اثرها زوال الملك بانقضاء العدة ويحتمل ان يكون
زوال الحل بانضمام مثليها اليها وهذا الانعقاد في ذاته غير متنوع فلا يعمل فيه النية ولو تنوع انما تنوع بواسطة العدد
اي فان اردت ان تقسمه على نوعين لا تمكنك ذلك الا بالتي في العدد فيصير حينئذ نفي الطلاق ومؤثرا في ازالة
الملك والطلاق الثلاث ومؤثرا في ازالة الحل مثل البينونة الخفيفة والغليظة واذا لم ينقسم الا بواسطة العدد اصلا
في التنويع واذا الحل لم يثبت معنى بقوله انت طالق اذ لا دلالة له على العدد بخلاف البينونة لانها متنوعة بنفسها
فيصح كل نوع مقتضى لقوله انت بائن وذكر في الطريقة البرغرية بهذه العبارة ولا يلزم اذا قال انت بائن او انت
حرام لانه وان كان نعتا ولكن لما كانت البينونة متنوعة الى خفيفة وغليظة وهذا النعت يحتمل كل واحد من البينونتين
كان له ان يعين احديهما فيما عين فكان الوصف اقتضاء وصار كالمنصوص عليه ومعلوم ان البينونة الغليظة لا
لا يثبت الا بسببها وهو التطليقات الثلاث فيثبت الثلاث اقتضاء ايضا فاما النعت في قوله انت طالق فلا يثبت
الا بالطلاق والطلاق الواحد يثبت هذا الوصف والثاني والثالث ضم عدد اخر اليه فيكون تعميم المقتضى وفي
التعميم البائن ما اثبتنا عموم البينونة لانا جمع من الخفيفة والغليظة بل اثبتنا احديهما الا ان البعض اقتضاء الا ان
ذلك المعنى لا يثبت الا بسببه فيثبت سببه اقتضاء قوله واذا قال لها طلقي نفسك يحتمل ان يكون ابتداء كلام

مثلا للعموم المحذوف ويجوز ان يكون من تتمة المسألة الاولى بيانا للفرق بينه وبين قوله طلقتك والمسائل المذكورة
يعني قوله طلقي نفسك الى اخر ما ذكرنا من المسائل حيث صحت نية الثلاث فيه دونها لان المصدر ههنا ثابت لغة لا
اقتضاء لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل اي المصدر الذي دل عليه في المستقبل ولا يتوقف ذلك على
وجود الفعل في المستقبل بل يتوقف على تصور وجوده منه وهو ثابت فصح الامر لغة واذا صح كان المصدر ثابتا
لغة لانه مختصر من قوله افعل الطلب على مثال سائر الافعال اي الامر بها فان قوله اكتب واضرب ونحوهما مختصر
من قوله افعل الكتابة افعل الضرب وكذا ضرب ويضرب مختصر من قوله فعل الضرب في الزمان الماضي ويفعل الضرب
في الزمان المستقبل واذا كان المصدر ثابتا لغة احتمل الكل والاقل كما لو قال لها طلقي نفسك طلاقا وكسائر
اسماء الاجناس فانها تحتمل العموم والخصوص على ما مر بيانه واما طلقتك فيقتضي الفعل اي اخبار عن تحقق الفعل
ووجوده في الزمان الماضي ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة او معناه طلقتك هذا نفس الفعل فاجعل انشاء
وتطليقا في الشرع لانه اخبار عن طلاق موجود قبل قضاء قوله طلقتك كسائر افعال الجوارح والفعل حال وجوده
مستحيل ان يتعدد بالعزيمة كالخطوة لا يصير خطوتين بالعزيمة فلهذا لا يعمل نية الثلاث فيه وذلك اي قوله طلقي نفسك في دلالته
على المصدر لغة مثل قوله ان خرجت فعبدي حر في دلالته عليه فانه اذا قال ان خرجت فعبدي حر وعنى به السفر
خاصة صدق فيما بينه وبين الله ولم يصدق في الحكم قال ابو هاشم من القضاة لا يصدق ديانة ايضا لانه ابو هيثم خ
ذكر الفعل وانه لا عموم له فلا يحتمل التخصيص كما في الاغتسال قال وجواب الكتاب اي الجامع محمول على ما اذا
قال ان خرجت خروجا وهكذا كان في بعض النسخ ولكن جواب الظاهر ما ذكرنا لانه ذكر الفعل وذكر المصدر لغة
والمصدر نكرة في موضع النفي قضاء وعلما بصفاته وصفاته انه قد يكون ممتدا مثل الخروج الى السفر وقد يكون قصيرا
مثل الخروج الى السوق والمسجد ويعرف اختلافهما باختلاف احكامهما فانه يتعلق بالسفر احكام لا يتعلق بغيره فصح
التخصيص فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدقه القاضي لانه تخفيف عليه وهذا بخلاف قوله طلقتك لانه صيغة بدل
على مصدر ماض ولا مصدر في الماضي الى اخر ما ذكرنا وهذا استقبال لدخول حرف الشرط فيه وكان مثل قوله طلقي نفسك
فيحتمل العموم فيصح تخصيصه **قوله** ولا يلزم اي على ما ذكرنا اذا حلف لا يساكن فلانا ولا نية له فالتمر واقع على التميم خ
الدار والبيت لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي اللبث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام ويكون المساكنة بوجود
هذا الفعل منهما على سبيل المخالطة والمقارنة وذلك اذا سكنا بيتا او سكنا في دار كل واحد منهما في بيت منها لان جميع
الدار مسكن واحد فان نوى حين حلف ان لا يساكنه في بيت واحد صحت نيته ولم يحنث بالمساكنة في الدار وكان ينبغي ان لا يعمل نيته
لان المسكن غير ملفوظ وانما ثبت اقتضاء ونية التخصيص فيما لا لفظ له باطل الا انها انما صحت من حيث انه نوى محتمل كلامه لان
المساكنة فعل يقوم بهما وذلك في ان يتصل فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه وانما يكمل ذلك في بيت واحد على الكمال واما في الدار
فيحصل الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى واذا لم ينو شيئا يحنث بمجاز السكنى لان
السكنى في دار واحد يسمى مساكنة عرفا وان كان كل واحد ساكنا في بيت ونوى البيت الواحد يحنث حينئذ بعموم المجاز واذا نوى

البيت

البيت الواحد فقد نوى نوعا من المساكنة فيصح لكن يرد عليه ان البيوت يصح معنى به حمل البيوت اي مطلق البيوت من غير
ان يعين واحدا منها يصح من اجمل مجمل الكلام اذا المراد عادة متصلا بالدار وقوله وهو ما لم يتعرض لبعض البيت واقع على
المساكنة في الدار وان كان معنى المساكنة فيها قاصرا باعتبار العرف فان المساكنة فيها يسمى مساكنة في العرف
**قوله** ولا يلزم عليه اي على ما ذكرنا ان المقتضى لا يقبل العموم وانه فيما وراء تصحيح الكلام في حكم العدم المسألة
المذكورة فان الفراش فيها يثبت مقتضى للنسب وقد ظهر ثبوته فيما وراءه وهو الارث فقال قد سلمنا انه يثبت مقتضى الا
ان النكاح غير مشروع للعالم لكن نكاح بوجه الارث ونكاح الا بوجه الارث من لوازم النكاح واحكامه كالملك في البيع
ما دام النكاح مقتضى يثبت بحكمه وهو الارث مثل النكاح المعقود عليه قصدا الا ترى ان بطلان النكاح لما كان من لوازم
الملك يثبت بالبيع الثابت مقتضى ايضا كالملك مثل ما اذا قالت امراة لمولى زوجها اعتق عبدك هذا عني بالف ففعل او قال
بطل المولى منكوحته اعتق امتك هذه عني بالف ففعل يثبت البيع ويبطل النكاح ايضا لانه من لوازمه فكذا ههنا ولا يقال
لا نسلم ان الارث من لوازم النكاح واحكامه فانه قد يوجد بدونه كنكاح الكافرة والامة لانا نقول انما امتنع الارث
هناك بعارض الكفر والرق كما يمنع الحل بعارض الظهار والاعتكاف والحيض الا ترى انه لولا المانع بان اسلمت المرأة
او اعتقت الامة كان الارث ثابتا بذلك النكاح مثل ثبوت الحل بزوال تلك العوارض ولو لم يكن موجبا للارث في الاصل
لم يثبت الارث به عند زوال المانع وذكر شمس الائمة ان ثبوت النكاح ههنا بدلالة النص لا بالمقتضى اذ لا يتصور
ولد في الابوالد والدة فكان التنصيص على الولد تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة كالتنصيص على الاخ يكون
تنصيصا على اخ افراد الاخوة لا تتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة لا ان يكون ثابتا
بطريق الاقتضاء مع ان اقتضاء النكاح ههنا كاقتضاء الملك في قوله اعتق عبدك عني على الف وبعد ما ثبت العقد بطريق
الاقتضاء يكون باقيا لا باعتبار دليل مبقي بل لانعدام مزيل فعرفنا انه منتهى بينهما بالوفاة وانتهاء النكاح بالموت
سبب لاستحقاق الميراث وهو معنى قول الشيخ فيصير كالعامة مثل النكاح المعقود قصدا **قوله** والثابت
بدلالة النص لا يحتمل التخصيص ايضا لما بينا ان المقتضى لا يحتمل التخصيص لانه لا يقبل العموم فكذا الثابت بالدلالة ثابت
لا يحتمل التخصيص ايضا لان التخصيص بيان ان اصل الكلام غير متناول له وقد بينا العموم فكذا الثابت بالدلالة ثابت
بمعنى النص لغة وبعد ما كان معنى النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون
موجبا للحكم فيه بدليل يعارض عليه وذلك يكون نسخا لا تخصيصا واما الثابت بالاشارة فقد قال بعض مشايخنا انه
الثابت لا يحتمل الخصوص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله واما فيما يقع الاشارة اليه من غير
ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يجري فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص
قال القاضي الاشارة زيادة على معنى النص وانما يثبت بايجاب النص اياه لا محالة فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير
ثابت قال شمس الائمة والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة
الكلام وكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته وذكر بعض الشارحين وصورته ما قال

الشافعي لا يصلي على الشهيد لانه حي حكما يثبت ذلك بالنسان قوله تعالى بل احياء عند ربهم والاية مسوقة لبيان علو درجاتهم
فاورد عليه ما روي انه صلى الله عليه وسلم صلى على حمزة سبعين صلوة فاجاب بان تلك الاساءة حصر في حمزة وهو
حصر بعموم تلك الاسانه فبقيت في حق غيره على العموم وقد بينا ضعف هذا فيما تقدم **قوله** ومن الناس من قال ان — في مفهوم المخالفة
النصوص من استدل بها بوجوه اخر غير ما ذكرنا وهي فاسدة عندنا واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي قسموا
دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم قالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة
واقتضاء من هذا القسم وقالوا دلالة المفهوم ما دل اللفظ عليه لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق به ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي سميناه
دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر
عندنا بتخصيص الشيء بالذكر ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على ثمانية اقسام فمنها ما بدأ الشيخ بذكره في التمسكات
الفاسدة وهو ان النص على الشيء باسمه العلم اي بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل والاشياء
الستة في حديث الربوا او اسما علما كقولك زيد قائم او قام يدل على الخصوص اي على تخصيص الحكم بالمنصوص عليه
وقطع المشاركة بينه وبين غيره من جنسه عند قوم منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المروزي والزوزني وبعض الحنابلة والاشعرية — المبرد والتوريخ
ويسمى هذا مفهوم اللقب وعند جمهور العلماء لا يدل على التخصيص ونفي الحكم عما عداه تمسك الفريق الاول في ذلك بان
مفهوم اللقب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون صاحب الشرع
عن مغفل ولان قول من يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي زانية يتبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته
ولهذا قال مالك واحمد بن حنبل يجب حد القذف على القائل بعد استجماع شرائطه ولو لم يكن دليلا لما تبادر الى
الفهم ذلك اذ لا موجب للتبادر الا الفهم ويؤيده قوله عليه السلام الماء من الماء فان الانصار فهموا التخصيص منه حتى استدلوا
على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب ومن اوجب الغسل
بالاكسال لم يمنعوا الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم قالوا انتسخ مفهومه بقوله عليه السلام اذا
التقى الختانان وجب الغسل وكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على القول بالمفهوم والمراد بالماء الاول هو الحدث
الماء الطهور وبالثاني المني وكلمة من للسببية اي استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المني والاكسال ان يجامع
الرجل ثم يفتر ذكره بعد الايلاج فلا ينزل يقال اكسل الفحل اي صار ذا كسل وتمسك الجمهور في ذلك بالكتاب والسنة
فانه تعالى قال فلا تظلموا فيهن انفسكم اي في الاشهر الحرم وهي رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم ولم يدل — الاربعة
ذلك على اباحة الظلم في غيرها وقال ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ثم لم يدل ذلك على
تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات في المستقبل ومثل قوله وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وقال
عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة لم يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب
الاغتسال وقوله ولا يغتسلن عطف على ما تقدم من حيث المعنى بتقدير الكلام وقلنا نحن هذا اي ما قالوا ان التنصيص بالاسم
العلم

العلم يدل على التخصيص باطل لان ذلك اي التنصيص بالاسم العلم بدون الدلالة على الخصوص كفر والعياذ بالله لان
النص لم يتناوله قال الشيخ في شرح التقويم النص متى اوجب حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى
ولا يتناول غيره فلا يصير النص بذلك الاسم مانعا ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناوله والاثر اي انه لم يتناول سائر
المحال [illegible] اي بل لذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يثبت دليل سائر المحال النفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي اولى فكيف يوجب
النفي وهو ضده ذكر في بعض الشروح لان الثبوت مع الانتفاء ضدان ولهذا يستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمن واحد
كالحركة مع السكون والسواد والبياض فما يوجب السواد لا يوجب البياض وان كانا في محلين وكذلك الثبوت والانتفاء
لا يصلح ان يكونا موجبين لعلة واحدة وان اختلف المحل كالسواد والبياض واعترض عليه بان ما ذكرتم عند اختلاف المحل
غير مسلم لان شرط التضاد اتحاد المحل الا ترى ان النكاح يوجب الحل في حق الزوج والحرمة في حق غيره وكذا الاستيلاء على
المباح يوجب الحل في حق المستولي والحرمة في حق غيره وكذا الامر بالشيء ايجاب في حقه ونهي عن ضده فكذا النص يجوز ان
يكون مثبتا للحكم في المنصوص عليه ونافيا عن غيره واجيب بانا لم ندع استحالة اجتماعهما بشيئين مختلفين
وانما قلنا انهما لا يكونان موجبين في اثبات شيء لا يجوز ان يكون موجبا في اثبات ضده والحرمة على الغير فيما ذكرتم لم يثبت
بالنكاح نفسه ولا بالاستيلاء ولكن لان المحل لا يقبل الا حلا واحدا [illegible] ثبت في حق الزوج والمستولي انتفى عن غيرهما
ضرورة وكانت الحرمة على الغير ثابتة بالحل وكذا الامر انما اوجب المأمور به ومن ضرورة الاتيان به ترك ضده لان
الاشتغال بضده يؤدي الى تفويته فثبتت حرمة الضد وكراهيته بوجوب المأمور به لا بالامر نفسه ولكن الحرمة على الغير
وحرمة الضد اضيفت الى النكاح والامر لافضائهما اليها فاما ثبوت الحكم في محل فقد يستغني عن النفي عن غيره فلا يجوز
ان يضاف النفي بلا ضرورة الى المثبت وهو النص وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل وفيه دليل على ان القول
بالتخصيص باطل اذ لو كان تخصيص الاسم اثرا في نفي الحكم عن غيره لامتنع القياس لان الحكم بالعلة لا يتعدى مع
قيام المانع ولا مانع اقوى من النص اذ التعليل في مقابلته يؤدي الى ابطاله وهو باطل لكنهم قالوا النص الوارد في الاصل
وان دل على نفي الحكم في الفروع وهو المسكوت لكنه يدل عليه بمفهوم اللقب والمفهوم لا يمنع من القياس فلا يفضي
القول به الى ابطال القياس بل الى التعارض ولان من شرط القياس مساواة الفرع الاصل في المصلحة المناسبة للحكم ومن شرط
مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت للمنطوق في تلك المصلحة اذ لو كان مساويا لكان مفهوم موافقة فاذا امكن قياس
المسكوت على المنطوق تبين ان لا مفهوم لانتفاء شرطه وهو عدم المساواة وتخصيص الشيخ الفقهاء بالذكر في قوله
وقد اجمع الفقهاء لا يوهمنك ان القول بعدم جواز القياس كما ذهب اليه بعضهم يدل على ثبوت التخصيص بالتنصيص
على الشيء بالاسم العلم وان عدم جواز القياس بناء عليه فانهم اعلم بحجة [illegible] ان يكون صوابا وحط الاثر
يمنع منه بمنزلة العمل بخبر الفاسق فانه لا يعمل بخبره لضعف في سنده لا لنص مانع عن العمل به وانما خصهم لان الاحتجاج
على خصمه بين بقولهم لا بقول نفاة القياس ورأيت في بعض النسخ لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القائل زيد
موجود ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يؤدي بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع وان غير

محمد ليس برسول الله وهم اركا الابنيا المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما نحن فيه ثم اجاب الشيخ عما استدل به من
قوله عليه السلام الما من الما بان الاستدلال من الانصار على انحصار الحكم لم يكن لما توهم الخصم من دلالة التنصيص على التخصيص
بل بلام المعرفة المستغرقة للمعرفة عند عدم المعهود الموجب للانحصار او بما روي في بعض الروايات لا ما الا من الما
وفي بعضها انما الما من الما فان ذلك يوجب الحصر والتخصيص بالاتفاق وعندنا هو كذلك اي هذا الوصف موجب
للاستغراق والانحصار كما قالت الانصار ومعناه وجوب جميع الاغتسالات من المني اي بسببه لكن لما دل الدليل
على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس ايضا ترك الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني فصار معناه وجوب جميع
الاغتسالات التي يتعلق بالمني منحصر فيه لا يثبت بغيره وهو معنى قوله فيما يتعلق بالما فعلى هذا ينبغي ان لا يجب
الاغتسال بالاكسال لعدم الما ثم رفعه ثابت لعذر الان الما يثبت عيانا مرة ومعنى ظاهر مرة دلالة فان التقاء
الختانين وتواري الحشفة لما كان سببا لنزول الما كان دليلا فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام
الحدث والسفر مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل في الاكسال مضاف الى الما ايضا فكان هذا ما هو الا بموجب العلة
واما فايدة التخصيص عندنا فهي ان يتامل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص من المواضع لينالوا
درجة المستنبطين وثوابهم وهذا الانحصار اذا ورد عاما عندنا ولا ينحصر كذا ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله عليه

قوله ومن ذلك اي ومن العمل بالوجوه الفاسدة في الاستدلال ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص تعلق او تعلق الحكم
باسم عام مقيد بوصف خاص كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعض الافراد
بخلاف قوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا فانه وصف في جميع النبيين وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان
وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات كان ذلك دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم ذلك كالنص عليه ويسمى هذا مفهوم
الصفة وحقيقته ان يكون للمنصوص عليه صفتان فيتعلق الحكم باحدى الصفتين يدل على نفيه عما في الاخرى الصفة كقوله تعالى ومن
قتله منكم متعمدا وقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة ومن باع نخلا مؤبرة فثمرتها للبائع فتخصيص العمد والسوم والتابير
بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداها عند مالك والشافعي وجمهور اصحابهما وهو قول داود واصحاب الظواهر وجماعة
من المتكلمين وابي عبيد معمر بن المثنى وجماعة من اهل العربية وعندنا لا يدل واليه ذهب ابو العباس بن سريج وابو بكر
القفال والغزالي من اصحاب الشافعي وجمهور المتكلمين واحتج الفريق الاول بما روي ان ابا عبيد القاسم بن سلام وهو من
ائمة اللغة حكى عن العرب استعمال هذا وقال في قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي من
ليس بواجد اي متمكن ليس يحل للاحد عقوبته اي حبسه وعرضه اي مطالبته وبان من قال لغيره اشتر لي عبدا اسود
يفهم منه نفي الابيض واذا قال اضربه اذا قام فهم منه المنع اذا لم يقم وبان تخصيص الوصف لو لم يدل على نفي الحكم
عما عداه لم يكن لذلك فايدة فانه لو استوى العلوفة والسائمة في وجوب الزكوة لم يكن لذكر السائمة فايدة وتخصيص احاد
الفقهاء والبلغاء بغير فايدة ممتنع فتخصيص الشارع اولى واحتج الفريق الثاني بان نفي الحكم عن غير المنصوص لا يفهم
من مجرد الاثبات الا بنقل متواتر عن اهل اللغة او جار مجرى التواتر لعلمنا بان قولهم ضروب وقتول وامثالهما للتكثير

وان قولهم

وان قولهم عليم واعلم وقدير واقدر للمبالغة ونفي الاحاد والذي لا يكون حجة لا يكفي اذ الحكم على اللغة بنزل عليها كلام
الله تعالى بقول الاحاد مع جواز الغلط لا سبيل اليه ولم يوجد ويحسن الاستفهام فانه اذا قال ان ضربك زيد عامدا
فاضربه حسن ان يقول فان ضربني خاطيا هل اضربه واذا قال اخرج الزكوة من ماشيتك السائمة حسن ان يقال هل اخرجها
من غير السائمة وتحسن الاستفهام دل على انه غير مفهوم فانه لا يحسن ذلك في المنطوق وكما اذا قال انما حسن
لانه قد يراد به النفي مجازا لانا نقول الاصل انه اذا احتمل ذلك كان حقيقة وانما يراد الى المجاز لقرينة دليل
ولا دليل وبان الخبر عن ذي الصفة لا ينفي غير الموصوف فان الرجل اذا قال قام اسود او خرج لم يدل على نفيه
عن الابيض بل هو مسكوت عن الابيض فكذلك الامر وبمفهوم الاسم واللقب فان الاسماء موضوعة لتمييز الاجناس
والاشخاص كالانسان وزيد والصفات موضوعة لتمييز النعوت والاحوال كالطويل والقصير وقايم وقاعد واذا كان تقييد
الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه فانه اذا قيل في الابل الزكوة لا يدل ذلك على نفيها عن البقر وجب ان لا يكون التقييد
بالصفات بمثابته وبان اهل اللغة فرقوا بين العطف وبين النقض وقد قالوا اضرب الرجال الطوال والقصار
عطف وليس بنقض ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل على نفي القصار لكان قوله والقصار نقضا لا عطفا وقولكم
لو لم يدل تخصيص الوصف على نفي الحكم عما عداه لم يبق له فايدة غير مسلم اذ الباعث على التخصيص يجوز ان يكون غير
لان في البواعث عليه كثرة فان قيل لو كان عليه باعث سوى اختصاص الحكم لعرفناه مع كثرة خوضنا في طلبه وتوفر
دواعينا على طلبه الحق قلنا ولم قلتم ان كل فايدة ينبغي ان يكون معلومة لكم فلعلها حاصل ولم يعثروا عليها فكانكم
جعلتم عدم العلم بالفايدة علما بعدم الفايدة وهو خطا والدليل عليه ان التخصيص في الاسم لم يدل على النفي حتى عم الحكم
في المكيلات والمطعومات في حديث الربوا وقد اختص في الاسماء الستة مع ان كلام الشارع لا يخلو عن الفايدة واذا طلبت
الفايدة فيه قيل لعل الداعي سوال او حاجة او سبب لم نعرفه فليكن في التخصيص بالوصف كذلك ثم نقول للتخصيص فوايد
الاولى ما هي انه لو استوعب جميع محال الحكم لم يبق للاجتهاد مجال ففي التخصيص ببعض الالقاب والاوصاف بالذكر
تعريض للمجتهدين لنيل فضل الاجتهاد وليتوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظا باقبالهم ونشاطهم
في الفكر والاستنباط ولولا هذا الذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجاري الحكم حتى لا يبقى للقياس مجال الثانية انه لو قال
في الغنم زكوة ولم يخص السائمة لجاز للمجتهد اخراج السائمة عن العموم بالاجتهاد وتخص السائمة لمعاني العلوفة عليها ان راى
انها في معناها او لا يلحق بها فيبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد الثالثة يجوز ان يكون الباعث على التخصيص عموم وقوع
او اتفاق معاملة خاصة او غير ذلك من اسباب لا يطلع عليها فعدم علمنا بذلك لا ينزل منزلة علمنا بعدم ذلك بل يسهل لعل
السر داعيا لم يعرفه وما يستدلون به من تخصيصات في الكتاب والسنة تخالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات
فالجواب عنها ان ذلك اما لبقائها على الاصل ومعرفتها بدليل اخر او بقرينة مع انها معارضة بتخصيصات لا اثر لها
في نفيها كقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الصيد اذ يجب الجزاء على الخاطئ وقوله وربائبكم اللاتي في حجوركم
والحكم ثابت في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق وقوله ولا تاكلوها اسرافا وبدارا انما انتهى عن اكلها اما سندها صريح
الذكر

وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وان خفتم شقاق بينهما الى امثالها لا يحصى وهذه المسئلة
عظيم في الفقه وللفريقين كلام طويل يؤدي ذكره الى الاطناب فلنقتصر على هذا القدر والله اعلم **قوله** وذلك
مثل قوله تعالى اي نظير ما ذكرنا من الاصل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن علق حرمة
الربيبة بامراة موصوفة بان يكون مضافا الينا فوجب ان لا يثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف قوله وذلك في الزنا بالدخول
اي عدم الوصف يتحقق في الزنا فلا يثبت حرمة المصاهرة به قوله وذلك دليل على المدعي اي تعلق الحكم بالوصف
فيما ذكرنا مثل تعلق الحكم بالوصف في هذا الحديث وقد دل عدم الوصف وهو السوم فيه على عدم الحكم اذ لو لم يدل
على النفي لوجب الزكوة على العوامل بالخبر المطلق وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة فكذا فيما نحن فيه ثم الحق
الشيخ هذه المسئلة بمفهوم الشرط وجعلها مبنية عليه وبين وجه البناء فقال الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان
الشرط اعتبر داخلا على ما هو موجب للحكم في الحال لولا دخوله عليه فكان الشرط مؤخرا حكم الايجاب الى زمان وجود
الشرط او نافيا له في الحال فكذا النص موجب بنفسه لولا الوصف فاذا قيد به تاخر الحكم ذلك المسمى الى زمان وجوده
فكانا بمنزلة واحدة يوضحه ان قوله انت طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبا وقوع الطلاق ما لم يوجد الشرط
وبدونه كان موجبا في الحال فكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة لا يكون موجبا ما لم يوجد الركوب مع الدخول
وقد تقرر من اصلنا ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه لما ذكرنا انه مؤخر فكذا التقييد بالوصف وهذا
بخلاف العلة اي الشرط والوصف بخلاف العلة انها لا توجب العدم عند العدم لانها توجب الحكم ابتداء لا انه
وجد موجبه قبلها ثم صارت هي مؤخرة حكم ذلك الموجب الى حين وجودها فيوجب الوجود عند الوجود والعدم
عند العدم بل هي بمنزلة التخصيص بالاسم العلم فانه لم يوجب النفي لانه اوجب الحكم ابتداء اذ لم يسبقه موجب قبله
حتى صار التنصيص عليه مؤخرا حكمه الى حين وجوده فلذلك لا يوجب العدم عند العدم **يوضحه** ان التخصيص انما
يوجب النفي اذا تم الكلام بدونه كما في قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة اذ لو سقطت السائمة لصح اصل الكلام بخلاف
قوله في الغنم زكوة فانه لو اسقط الغنم لاختل الكلام ولا ينعقد ولم يبق فيه ما يوجب الحكم بدونه فلا يكون التخصيص
مؤخرا ما فيه **ولنا** ان ما تقضي درجات الوصف اي اعلاها اذا كان مؤثرا احترازا عن مثل قول الراوي
نهى النبي عليه السلام عن بيع الحيوان نسية فان وصف الحيوان ليس بمؤثر في حرمة البيع وانما المؤثر وصف النسية ومثال هذا
لنفاق قوله ايضا رفع ايهام وهو ان قوله معناه يحتمل ان يكون راجعا الى ما قبله من قوله ولا اثر للعلة في النفي
فوقع ذلك الايهام بقوله ايضا وبين انه نظير التعليق بالوصف كقوله ثم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ولم يبين انه
اذا كان بمعنى الشرط ما حكمه مع ان النزاع لانه مقتبس حكم الشرط بعد هذا انه لا اثر له في النفي فيفهم منه حكم ما الحق
ايضا لما قلنا متعلق بقوله وهذا باطل **قوله** ولا يلزم على هذا الاصل وهو ان التخصيص بالوصف لا يدل
على النفي ما ذكر في المبسوط امة ولدت ثلاثة اولاد من غير زوج في بطون مختلفة بان كان بين الولادتين ستة اشهر فصاعدا
فقال المولى الاكبر ولدي لم يثبت نسب الاخرين منه لانه لما خص الاكبر بالدعوى صار كانه نفى نسب الاخرين وقال هؤلاء

دونها

دوني ولولا التخصيص لثبت نسبهما ايضا لانهما ولدا ام الولد وكذا **قال** زفر يثبت نسبهما لانه لا اثر للتخصيص
في النفي وقد تبين بثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق انها صارت ام ولد له من ذلك الوقت وانها ولدتهما على
فراشه وفي نسب ولد ام الولد يثبت من المولى من غير دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد **وقال** في الشهادات عطف
على قال الاول اي ولا يلزم ايضا ما قال محمد في كتاب الشهادات في المسئلة الاولى ومن هذه الدعوى فلم يثبت النفي بالخصوص
اي بالتقييد بالوصف فانه لو اشار الى الاكبر او سماه باسمه فقال هذا ولدي او فلان ولدي لم يثبت نسب
الاخرين ايضا مع ان التخصيص بالعين او الاسم العلم لا يوجب نفي الحكم عن غير المذكور والمسمى بالاتفاق بين العامة
ولكن انما لم يثبت نسبهما لان السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه بيان وهذا لان السكوت محتمل لا يجوز
اهداره فلا بد من الترجيح الا انه يرجح بعقد الدليل الا يرى ان سكوت الشفيع والبكر جعل على الرضا فكذا لك هاهنا
وجب الترجيح فترجح ان نسب الاول لا غير لان من علم ان هذا الماء مخلوق من مائه لم يحل له الامتناع عن الاقرار
بنسبه بل يفترض عليه دعوة النسب فلو لم يجعل نفيا لبقي في عهدة الفرض ولو جعلناه نفيا لسكوت يحتمل تقرر
النسب به وضرر المولى فوق ضرر الصبي فرجحنا صيانة له لئلا يبقى تحت عهدة الخطاب وانما لم يبق تحت عهدته بانتفاء
نسب الاخرين وهذا هو المراد من كلامنا انه يحمل على الحاجة الى البيان فان المولى محتاج الى اسقاط الفرض عن ذمته
ويحتاج الى ان لا يلحق به من ليس منه والولد محتاج الى النسب الا ان حاجة المولى فوق حاجة الصبي فترجحنا عليها
واذا تقرر بما ذكرنا تحقق الحاجة الى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الاخرين دليل النفي لا التخصيص الاكبر بالدعوة
دليل النفي كصريح النفي ونسب ام الولد ينتفي بالنفي فكذا بدليل النفي وهذا نظير ما قيل ان سكوت صاحب الشرع عن
البيان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل النفي لان البيان وجب عند السؤال فكان تركه بعد الوجوب دليل
النفي كذا في المبسوط وغيره **ولا يقال** لا حاجة الى الدعوة لانهما ولدا ام ولد لان امومية الولد تثبت بدعوة
الاكبر فيكون ما هو دليل النفي مقارنا لامومية الولد فلم يثبت النسب وذكر في المبسوط ايضا ان الفراش انما يثبت لها من وقت
الدعوة وكان انفصال الولدين الاخرين قبل ظهور الفراش فيها فلا يثبت نسبهما الا بالدعوة واما الشهادة فانما يرد
عندهما لان التخصيص وان لم يوجب الحكم في غير المنصوص فلا اقل من ان يورث تهمة وشبهة وكان في تخصيص الشهود مكانا
ايهام انهم يعلمون له وارثا في غير ذلك المكان ويحترزوا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث تهمة والشهادة ترد بالتهمة
الا ترى انهم لو قالوا لا نعلم له وارثا سواه في هذا المجلس لا يقضى بشهادتهم فكذا هذا فاما الاحكام فلا يصلح
اثباتها ونفيها بالشبهة بل بالحجة المعلومة **وقالا** لو خصوا بتخصيصهم مكانا وسكوتهم عن سائر الاماكن لم يقع في
موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب فانهم لو سكتوا عنه واكتفوا بقولهم لا نعلم له وارثا غيره تقبل شهادتهم
بالاتفاق فلا يصلح دليلا على وجود وارث غير ذلك المكان لان السكوت في غير موضع الحاجة ليس بحجة وكما يحتمل تخصيصهم
المكان نفي علمهم بالوارث يحتمل المبالغة في نفي الوارث ومعناه ان بلدة كذا مولده ومسقط راسه ولا نعلم له وارثا غيره
فيها بعد التفحص والامعان فاحرى ان لا يكون له وارث اخر في مكان اخر ويحتمل التحرز والتورع عن المجازفة اي انا تفحصنا

وانما فح

في ذلك الموضع دون سائر المواضع فنخبر عما علمنا ولا نخبر مجازفة في سائر الاماكن لانا لم نتفحص فيها فعادمن
منزان الاحتمال لان ذلك الاحتمال حلالا يمتنع العمل بشهادتهم بمثل هذه التهمة والاصل فيه ما روي ان ثابت
ابن الدحداح لما مات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قبيلته هل تعرفون له فيكم نسبا قالوا لا الا ابن اخت
له فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه لابن اخته ابي لبابة بن عبد المنذر فقد ذكروا انهم لا يعرفون له وارثا عندهم
نسبا ولم يكلفهم الرسول ذلك وعمل بشهادتهم كذا ذكر في المبسوط **قوله** ومن ذلك اي من العمل بالوجوه الفاسدة
ما قال بعض اهل النظر ان القران في النظم يوجب القران في الحكم وصورته ان حرف الواو متى دخل بين جملتين تامتين فالجملة
المعطوفة تشارك الجملة المعطوف عليها في خبرها وحكمها جميعا ولهذا قالوا ان القران بين الجملتين بواو النظم في قوله تعالى
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يوجب سقوط الزكوة عن الصبي لسقوط الصلوة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم وشبهتهم ان
الواو للعطف في اللغة ولهذا يسمى واو العطف عندهم وموجب العطف هو الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضي التسوية ولهذا
اذا كان المعطوف مفتقرا الى الخبر فانه يشارك الاول في خبره وحكمه فيوصل القول بالشركة اذا كانا كلامين تامين وهو معنى
قوله واعتبروا بالجمل الناقصة والدليل عليه انه في كلام الناس يوجب القران الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وعبدي حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين مستقلا بنفسه فكذا في كلام صاحب
الشرع وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة لان الاصل في كل كلام ان يستقل بنفسه وينفرد
بحكمه لا يشاركه فيه كلام اخر كقولك جاء زيد وذهب عمرو ولان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف
الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة ومتى في الجمل الناقصة فانها لما احتاجت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة
في الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة معدومة في عطف الجملة التامة على مثلها فلم تثبت الشركة ومثال عطف الجملة على
الجملة بدون الشركة كثير في كتاب الله تعالى مثل قوله فان يشاء الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل ولنبين لكم ونقر في الارحام
ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس التقوى وغير ذلك فهذه جمل مستأنفة لم
يشارك ما تقدمها في الاعراب فانى يشاركها في المعنى والحكم ولهذا اي ولان الشركة لا تثبت الا للافتقار قلنا في الجمل المذكورة
ان العتق يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدي حر وان كان تاما ايقاعا لكنه قاصر تعليقا اي ناقص لانا نعرف بدلالة
الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض وقد عطف على المعلق
بالشرط فتثبت الشركة للافتقار ويؤيده ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لا يتعلق طلاق عمرة بالشرط
بل يتنجز لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبرا له فيثبت الشركة بالعطف وحين لم يقتصر دل على
انه اراد التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني ونظيرها لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق
ثلثا وعمرة طالق ان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث في حق زينب وتعليق نفس الطلاق في حق عمرة
ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدي حر فان قيل قد ثبت في فوائد علم المعاني ان رعاية التناسب شرط
في عطف الجمل حتى لو قال زيد منطلق ودرجات الحمل ثلثون وكم الخليفة في غاية الطول وفي غير البيان مخطوط وكان جالينوس

الواو الى الجمع ... في الحكم

ماهرا

ماهرا في الطب والختم في الرواح سنه والقرد شبيه بالادمي يحكم عليه بكمال السخف واوعد مستخرج المساحة
فدل ان القران في النظم يوجب القران في الحكم قلنا نحن لا ننكر ان التناسب من مستحسنات الكلام ولكنا
ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وهذا كالمفهوم فانا لا ننكر انه من محتملات الكلام وعليه بني
علم المعاني ولكنه لا يصح مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال **قوله** وعلى هذا اي على افتقار الثاني الى الاول في
امر يوجب الشركة وان كان الثاني تاما بنفسه قلنا في قوله تعالى الى اخر الحد ودفي القذف لا يقبل شهادته
قبل التوبة بالاتفاق واختلف في طريق الرد فعندنا لا يقبل شهادته تتميما للحد وعند الشافعي لا يقبل للفسق
فانه بالقذف بلا شهود هتك ستر العفة على المسلم فصار به فاسقا ولهذا لزمه الحد وانه لا يجب الا بارتكاب جريمة
موجبة للفسق واذا ثبت فسقه بالقذف لا تقبل شهادته قبل الحد ايضا لوجود الفسق وتقبل اذا تاب قبل
الحد او بعده لزوال الفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا وعندنا يرد شهادته تتميما للحد وسببه القذف مع العجز
عن اتيان اربعة من الشهداء لا نفس القذف لانه خبر متمايل بين الصدق والكذب وربما يكون حسبة عن القاذف اذا
علم اصراره وصار ربيع الشهود فاذا عجز لم يكن قذفه حسبة واقامة لحق الشرع بل كان هتكا للستر لا غرض واحرام
شرعا فصار سببا للحد والدليل عليه انا نسمع بينة القاذف على اثبات زنا المقذوف ولو كان قذفه كبيرة لم يكن مسموعا
ولا معمولا حكمه بالبينة فثبت انه انما صار كبيرة بالعجز واذا عجز وصار القاذف فاسقا لزم القاضي اقامة الحد ولا تقبل
شهادته في تلك الحال لظهور فسقه ولكنها بعد القذف في مدة الامهال مقبولة لانه لم يفسق بعد واذا اقيم عليه الحد لا تقبل
بعد وان تاب لان رد الشهادة من تمام الحد واصل الحد لا يسقط بالتوبة فما كان من تمته لا يسقط ايضا اذا عرفت
هذا فاعلم ان كل واحد من الفريقين تمسكوا في اثبات مذهبه بظاهر الاية فقال الشافعي ان قوله تعالى والذين يرمون
المحصنات متضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزاء له ولهذا دخل فيه الفاء اي من يرمي محصنة فاجلدوه وقوله ولا
تقبلوا لهم شهادة ابدا جملة تامة منقطعة عن الاول لما بينا ان الاصل في كل كلام تام ان يكون مستبدا بنفسه والواو للنظم
فلا يوجب القران في الحكم وقوله واولئك هم الفاسقون جملة تامة ايضا ولكنها في معنى التعليل للجملة التي تقدمتها اي ولا
تقبلوا لهم شهادة لانهم فاسقون بذلك الرمي فكان متصلا بما تقدمها فالاستثناء اللاحق بها يكون منصرفا اليهما
فيصير كانه قال الا الذين تابوا فانهم ليسوا بفاسقين بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم ولان الاستثناء بعد
الجمل المعطوف بعضها على بعض بالواو منصرفا الى الكل على ما عرف فكان ينبغي ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة
لزوال الفسق والجلد لزوال القذف باكذاب النفس الا ان الجلد حق المقذوف فتوبته في ذلك لا تسقطه
فبقي غير ساقط الحد ايضا واصحابنا قالوا ان قوله والذين يرمون المحصنات متضمن معنى الشرط كما قال
ولكن نفس الرمي لا يصلح لايجاب الحد لانه متردد بين الحسبة والجناية ولا يرجح جانب الجناية الا بالعجز عن اثبات
الشهود فعطف عليه ثم لم ياتوا ليرجح جانبها وقد علمت ان المعطوف على الشرط شرط فكان الكل شرطا للجزاء
المذكور كما قال لنسائه اللاتي يدخلن منكن الدار ثم كلمت زيدا فهي طالق كان دخول الدار مع كلام زيد شرطا

الاستثناء اذا دخل على الجمل المعطوف بعضها على بعض ينصرف الى الكل

لوقوع الطلاق وانما عطف بثم لان اقامة الشهود يتراخى عن القذف للعادة الغالبة ولا يقام عقيبه الا منفصلا
ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتعلق الجلد به وصار من حكمه مثل في قوله الزانية والزاني فاجلدوا ثم
عطف عليه قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فشارك في كونه جزاء وصلا انه وان كان تاما من الوصف الذي ذكر الحكم
ولكنه حسنا انه يصلح جزاء وحدا مفتقرا الى الشرط كما بين في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر
واذا كان كذلك يلحق بالاول ويصير الكل حدا للعطف كما قال الشافعي في قوله وتغريب عام انه من تمام حد البكر
للعطف ولكن لم يجعل التغريب حدا لانه ثبت بخبر الواحد ولا يجوز الزيادة على الكتاب ولانه لا يصلح ان يكون حدا لما
فيه من الاغراء على ارتكاب الفاحشة دون الزجر فاما رد الشهادة فثابت بالكتاب معطوف على الجلد فان صالح
لتتميم الحد لان حد القذف يقام حقا لله تعالى وللمقذوف على ما عرف وحقه في زوال الحاصل من العار بتهمة الزنا وذلك
انما يحصل بان يصير القاذف مكذب الشهادة مردود الكلام ولان الانسان يتألم برد الشهادة وابطال كلامه
فوق ما يتألم بالضرب فيصلح عقوبة فيحصل به الزجر بجريمة القاذف باللسان ورد الشهادة حد في المحل الذي
حصل به الجريمة فكان جزاء وفاقا كشرعية حد السرقة في اليد التي هي آلة الاصل والمقصود من الحد وهو دفع
العار عن المقذوف ودفع الاصرار قوله اظهر منه في اقامة الجلد فلذلك جعلنا رد الشهادة متمما للحد وكان ينبغي ان
يكتفى به لانه ايلام باطن كالقذف الا ان كل احد لا يتألم به ولا ينزجر به عن القذف فضم اليه الايلام الحسي ليستكمل
الزاجر الجميع ويحصل الانزجار دعاما وجعل الرد متمما له ليكون جزاء وفاقا فان قيل المراد من قوله ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا شهادة بعينها القاذف على صدق مقالته بدليل اللام في قوله لهم يعني اذا اقيم عليهم الحد فلا
تقبلوا لاجلهم شهادة على صدق مقالتهم ونحن نقول به فان القاذف صار محكوما كاذبا شرعا ولو كان المراد ما ذكرتم لقيل
ولا تقبلوا شهادتهم قلنا المراد شهادته في الحوادث باجماع الصحابة فانهم كانوا يقولون للمحدود في القذف بطلت
شهادته على المسلمين كيف والصحيح من المذهب عندنا انه اذا اقام اربعة من الشهود على صدق مقالته بعد اقامة
الحد تقبل ويصير مقبول الشهادة وقوله تعالى لهم شهادة بمنزلة قوله شهادتهم كما قال هذه دار لكم وهذه دار لك
والدليل عليه ان شهادة نكرة وقعت في النفي فتوجب العموم ولو حمل على ما ذكرتم لا يمكن تعميمها لان شهادتهم
على سائر حقوقه مقبولة بالاجماع فكان ما قلناه اولى فان قيل لا تقبلوا كلام مبتدأ لانه تحريم القبول وهو
لا يصلح حدا لان الحد فعل يلزم الامام اقامته او حرمة فعل وليس فيها فعل ولان النهي يدل على وجود المنهي عنه وتصوره
وانتم ابطلتم والابطال فوق النهي قلنا قولكم النهي لا يصلح الا اقامة الحد مسلم غير ان النهي المحرم لقبول الشهادة دلنا
على بطلان اداء الشهادة بالحد الذي مضى على القاذف كما ان الامر بالجلد دلنا على الوجوب بسبب سابق على الامر
وهو القذف اذ الامر والنهي لاقامة ما وجب من فعل او كف بسبب واذا دل النهي عن القبول على سبب متقدم ابطلها
وقامت الدلالة على ان القذف غير مبطل بنفسه علم انه بطل حدا كما انه قال تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة قوله
محرمة لقبول شهادتهم او مبطل لاداء شهادتهم وقولكم النهي يدل على تصور المنهي عنه قلنا للمحدود في القذف شهادة

في الحوادث خ

يحرم

يحرم قبولها حتى لو ينعقد النكاح بحضوره ولا ينعقد بحضور العبد واما قوله واولئك هم الفاسقون فجملة تامة
بنفسها منقطعة عما تقدمها لان ما تقدمها جملتان فعليتان امر بفعل ونهي عن امر خوطب بهما الائمة وهذه
الجملة اخبار عن حالة قائمة بالقاذف وبيان لجريمتهم فلا تصلح جزاء على القذف حتى يكون متمما للحد بل المقصود به
ازالة اشكال عسى يقع وهو ان القذف خبر محتمل وربما يكون حسبة اذا كان الرامي صادقا وله اربعة من الشهود
والزاني مصر فكان يقع الاشكال انه لماذا كان سببا لوجوب عقوبة تندرئ بالشبهات فازال الله هذا الاشكال
بقوله واولئك هم الفاسقون اي العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة من
الشهداء واذا لم يصح عطفه على الاول بقي كلاما مبتدأ وكانت الواو للنظم وكان الاستثناء منصرفا اليه لا غير
لان الاستثناء انما يرجع الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلا بعضه ببعض صورة ومعنى وهاهنا قد
انقطع هذا الكلام عما قبله فينصرف الاستثناء اليه فاذا تاب لا تقبل شهادته عملا بقوله ابدا ولا معنى لما
قال انه مذكور على وجه التعليل لرد الشهادة لانه لو كان كذلك لكان من حق الكلام ان يقال فانهم الفاسقون
بالفاء فلما قيل بالواو علم انه اخبار لا تعليل قال شمس الائمة في المبسوط ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق
لكان في الآية عطف العلة على الحكم وذلك لا يحسن في البيان ولهذا الاصل قلنا بقبول شهادته قبل اقامة الحد عليه
وان لم يتب لانه من تمام الحد واوانه بعد اقامة الحد وذكر في الطريقة البرغرية وغيرها ان شهادته بعد العجز
عن اقامة الشهود وقبل اقامة الحد مردودة ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد حتى اذا تاب يقبل اقامة الحد يقبل
لان بظهور العجز يتحقق فسقه ولكن توقف بطلانها حدا على الجلد لان الحد ورد الشهادة وان وجبا بعد العجز ولكن
بطلان الشهادة حكم الابطال لا حكم وجوب الابطال كما ان الالم الذي يلحقه حكم وقوع الجلد لا حكم وجوب الجلد
لان الجزاء ما يقام استيفاء بولاية الامام اي الجزاء انما يحصل بفعل يحدث بولاية الامام لا بالاخبار عن حالة قائمة
بالجاني احدثها بنفسه فاعتبر تمامها اي تمام هذه الجملة بصيغتها اي بنفسها فانه مبتدأ وخبر من غير تعلق لها
بالاول وكانت هذه الجملة في حق الجزاء اي في حق كونها جزاء في حكم المبتدأ اي الكلام المستأنف المنقطع عما سبق
وان كانت من حيث انها متضمنة اسم الاشارة والضمير متعلقة بأول الكلام اذ لا بد لهما من متعلق سابق فلا
يجعل هذا مبتدأ رد الشافعي قطع قوله تعالى ولا تقبلوا عما سبق مع قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة فعلية صالحة
للجزاء مفوضة الى الائمة مثل الاول ووصل ما قبله قوله تعالى واولئك بقوله ولا تقبلوا مع قيام دليل الانفصال
وهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجزاء وغير صالحة للتعليل وقلنا نحن بصيغة الكلام اي عملنا بما هو موجب الكلام
وهو ان القذف سبب لوجوب الحد والعجز عن البينة شرط له بصيغة التراخي يعني وليس الشرط هو العجز المتصل بالقذف
في الحال لكن الشرط هو العجز بعد مضي مدة المهلة الموقتة الى آخر مجلس الحكم او الى ثلاثة ايام او الى ما يراه القاضي كما
في سائر الدعاوي فان عجز بعد ذلك تحقق الشرط وصار القذف جناية فيتقرر مقتصرا على الحال لا انه ظهر كونه جناية
من الاصل لاحتمال انه قذف حسبة بان كان له بينة عادلة على صدق مقالته لكن عجز عن اقامتها لموتهم او غيبتهم في مدة المهلة او

او لعينهم او لامتناعهم من اداء الشهادة فلذلك يقتصر على حالة العجز والود مشارك للجلد فيثبت الرد مقارنا للجلد لانه عطف بالواو على الجلد فلا يثبت قبله لكن يثبت مقارنا له لان الواو لا يوجب التراخي والعجز عطف بثم وهي توجب التراخي قوله ومن ذلك قول بعضهم الى آخره اللفظ العام اذا ورد على سبب خاص

اللفظ العام اذا ورد على سبب خاص

يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سوال سايل او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعى الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه وقال مالك والشافعي يختص بسببه وهو اختيار المزني والقفال وابي بكر الدقاق وابي ثور وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سوال سايل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فايدة اذ لا فايدة له الا اقتصار الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسوال وانما تطابقا بالمساواة واذا اجريناه على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام واحتج من فرق بين وروده على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سوال سايل بان الشارع اذا ابتداء بيان الحكم في حادثة قبل ان يسال عنه فالظاهر انه اراد معنى اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سيل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون جوابا عن السوال ولكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه حجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لا للسبب لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلاقه فيجب اجراوه على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه والى نحو هذا اشار المصنف في بيانه انه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او ابطال الدليل لا يمكن حجة يويد ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على اجراء النصوص العامة الواردة في اسباب على عمومها فان اية الظهار نزلت في خولة امراة اوس بن الصامت واية اللعان نزلت في هلال بن امية حين قذف امراته بشريك بن سحماء او في عويمر العجلاني واية القذف نزلت في قذف عائشة رضي الله عنها واية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة وقد عمموا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص بسببه اما قولهم السبب هو المثير للحكم فصار كالمعلول مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسوال قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان لا يكون الجواب ناقصا عن السوال فهو ممنوع عادة وشرعا اما عادة فلانه يجوز ان يدل على قدر الجواب من غير ان يرد عليه واما شرعا فلانه تعالى لما سال موسى عليه السلام عما في يمينه بقوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى زاد موسى عليه السلام على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكأ عليها الاية والنبي صلى الله عليه لما سيل عن التوضؤ بماء البحر قال هو الطهور ماؤه

التوضئ خ

ماورد

والحل ميتته فاجاب وزاد وان اردتم باشتراطها الكشف عن السوال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد فان قيل الاولى ترك الزيادة في الجواب رعاية للتناسب بينهما قلت بان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه بيان له ولغيره ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسال عن شيء فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره وقولهم لو لم يكن عاما لم يكن في نقل السبب فايدة قلت فايدته معرفة اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص عن الاجتهاد قوله وهذه الجملة لما بين الشيخ الخلاف في تخصيص العام بالسبب ولم يبين ان المراد بالسبب سبب الوجوب او سبب الورود وان المراد لو كان سبب الورود اريد به السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتضح صورة المسئلة شرع فيه فقال وهذه الجملة اي جملة ما يختص بالسبب وما لا يختص به سواء كان سبب وجوب او سبب ورود سواء كان اللفظ عاما او خاصا اربعة اوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء لما تقدم فيختص به لانه لما جعل جزاء لما تقدمه تبين ان المتقدم سبب وجوبه كقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله فاقطعوا ايديهما لما خرجا مخرج الجزاء لقوله الزانية والزاني وقوله والسارق والسارقة كان الزنا والسرقة سبب وجوبهما واذا تبين ان ما تقدم سبب وجوبه يختص به اي يرتبط به لان الحكم يختص بسببه بلا اختلاف لان الحكم كما لا يثبت بدون علته لا يبقى بدون العلة مضافا اليها بل البقاء بدونها يكون مضافا الى العلة الاخرى اليه اشار شمس الائمة والثاني ما لا يستقل بنفسه اي لا يفهم بدون ما تقدم من السبب فيختص به اي يتعلق به ايضا لانه لما لم يستقل بنفسه ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من جملته فلا يجوز فصله للتعارض والثالث ما يستقل بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب وهو غير زايد على مقدار الجواب فهذا يتصل بما سبق ويصير ما ذكر في السوال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء والرابع ما يكون مستقلا بنفسه زايدا على قدر الجواب فهذا من صور الخلاف وذكر في بعض نسخ الاصول بهذا الترتيب الخطاب الوارد جوابا لسوال سايل اما ان يكون مستقلا بنفسه دون السوال او لم يكن والثاني تابع للسوال في عمومه وخصوصه اما في عمومه فمثل ما روي عن النبي عليه السلام انه سيل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا يبس فقالوا نعم قال فلا اذا فان السوال لما كان عن مختص باحد فكذلك الجواب وهو عدم الجواز عام الكل عند من قال بصحة الحديث واما في خصوصه فكما لو ساله سايل اتجزيني التوضؤ بماء البحر فيقول نعم فهذا واحد لا يدل على التعميم في حق الغير والاول وهو ان يكون مستقلا بنفسه لا يخلو من ان يكون مساويا للسوال او اخص او اعم فان كان مساويا فالحكم في عمومه وخصوصه عند كون السوال عاما كما سيل النبي صلى الله عليه وسلم عن كيف اتوضا بماء البحر فقال عليه السلام هو الطهور ماؤه او خاصا كما سال الاعرابي عن وطي امراته في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فالحكم في غير المستقل حتى عم جواب الاول للكل وخص جواب الثاني بالاعرابي وان كان اخص كما

لو سيل

عن التوضي بماء البحر فنقول يجوز لك فالجواب يختص بالسائل ولا يثبت الحكم في غيره الا بدليل آخر لمورد الاراد
قياس او نحوهما اذ اللفظ لا عموم له وان كان اعم من السؤال واريد به التي ورد فيها فلا يخلو من ان يكون اعم
في حكم آخر او في ذلك الحكم فان كان الاول كما سئل النبي عن التوضي بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته
فلا خلاف في عمومه في الحكم الآخر وهو حل ميتته في المثال لانه عام مبتدأ لا في معرض الجواب اذ هو غير مسؤول
عنه وان كان الثاني كقوله عليه السلام هو الطهور ماؤه لمن قال اجزأني التوضي بماء البحر وكقوله عليه السلام لما مر بشاة
ميتة كانت لميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر فهو محل الخلاف على ما بينت فيما ذكرنا لان المراد من السبب سبب
الورود وانه لا بد من ان يكون السبب اخص لانه لو كان عاما ايضا عم الحكم بالاتفاق لكن لعموم اللفظ عند العامة
ولعموم السبب عندهم على ما مر بيانه معنى في محل القدر فان الجزاء مفتقر الى الشرط متعلق به **قوله** واما الثاني
فكذا **اعلم** ان نعم وبلى واجل من حروف التصديق فاما نعم فموجبة تصديق ما قبلها من كلام منفي او مثبت كما اذا قيل
لك قام زيد فقلت نعم كان المعنى قام او قيل لك لم يقم زيد فقلت نعم كان المعنى لم يقم وكذلك اذا وقع الكلام بعد حرف
الاستفهام فاذا قيل اقام زيد او لم يقم زيد فقد حققت ما بعد الهمزة واما بلى فلا تقع الا بعد النفي استفهاما
كان او خبرا فاذا قيل لك لم يقم زيد او الم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام واما اجل فلا تصدق الا في الخبر خاصة
نفيا كان او اثباتا تقول لقائل قد اتاك زيد او لم يأتك فتقول اجل ولا يستعمل في جواب الاستفهام هذا هو المذكور
في كتب النحو واختار الشيخ ان الاستفهام لازم فيما وقع بلى ونعم جوابا له باعتبار اصل الوضع وان اجل يستعمل
في الاستفهام ايضا فاذا **قال** اليس لي عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما
بعد النفي كان معناه لك علي الف ولو **قال** نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه تصديق لما بعد الهمزة في الاستفهام
فكان معناه ليس لك علي الف ولو **قال** اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا
يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي وذكر صاحب كتاب معاني الحروف اذا **قال** الرجل لآخر اقض الدراهم
الذي لي عليك فقال نعم فقد اقر به لانه صدقه فيما قال واذا **قال** بلى لا يكون اقرارا لان بلى لم يأت في القرآن
ولا في كلام العرب الا بعد نفي ولم يتقدم ههنا نفي وان **قال** اليس قد اقرضتني الف درهم فقال الطالب
بلى يحلف المقر لزمه المال لان هذا استفهام فيه معنى التقرير كما **قال** تعالى اليس الله بكاف عبده ومعنى
التقرير انك قد اقرضتني وقول الطالب بلى تصديق له في الاقرار فاذا **قال** نعم لا يكون اقرارا لانه صدقه
في النفي وكذا اذا **قال** ما لك علي شيء فقال نعم يكون تصديقا ولو قال بلى يكون ردا قال وهذا حقيقة العربية
الا ان الفقهاء يجوزون ان يستعمل بلى في موضع نعم ونعم في موضع بلى ولا يفرقون في الجواب في هذه المسائل
بينهما **قال** وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى رجل قال لآخر اطلقت امرأتك فقال نعم ام او قال بلى
**قال** هي طالق ولم يفرق بين نعم وبلى لان هذه المسائل جوابها نعم او لا لا بلى لانه لم يتقدم فيها نفي **هذا** اصل
بلى ونعم اي ما ذكرنا وهو الموجب الاصلي لهاتين الكلمتين وهو ان يكون بلى جوابا للنفي مع الاستفهام ونعم لمحض

الاستفهام

الاستفهام نفيا كان او اثباتا بشرط الاستفهام فيهما وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا لان اكثر استعمالهما
في جواب الاستفهام واجل بجمعهما اي يستعمل في المعنيين فيستعمل في موضع بلى وفي موضع نعم وقد عرفت ان هذا
خلاف موضوعه في اللغة ولكنهم اعتبروا في استعمال هذه الحروف العرف فبنوا الاحكام عليه على ما
ذكر في الصحاح ان اجل جواب مثل نعم **قال** الاخفش الا انه احسن من نعم في التصديق ونعم احسن
منه في الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا **قال** اتذهب قلت
نعم وكان احسن من اجل وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان اجل يجوز ان يقع بعد الاستفهام عند بعضهم
ولكنه ليس بمعروف وقد يستعملان اي نعم وبلى في غير الاستفهام اي في غير موضع الاستفهام الذي هو
محل استعمالهما في اصل الوضع على ما اختاره الشيخ على ادراج الاستفهام اي اضمار حرف الاستفهام في
الكلام او مستعارا لذلك اي يستعار هذا الكلام الذي هو غير الاستفهام للاستفهام لاعتبار كونهما كلامين
خبريين في اصل الوضع او باعتبار مساواتهما في الصورة كما اذا **قال** عليك لي الف فقال نعم يجعل اقرارا
ويضمر حرف الاستفهام كانه قال أعليك الف كما اضمر في قوله تعالى وتلك نعمة تمنها علي اي اتلك نعمة تمنها او
يجعل قوله عليك لي الف مستعارا لقوله أعليك لي الف وقد ذكر ذلك اي الاستعمال في غير المحل محمد في كتاب الاقرار
في كلمة نعم خاصة من غير استفهام صريحا ومن غير احتمال الاستفهام ادراجا فقال اذا **قال** لآخر اقض الالف
التي لي عليك فقال نعم يجعل اقرارا وكذا اذا **قال** الطالب لرجل اخبر فلانا ان لفلان عليك كذا او اعلمه او بشره
او قل له فقال المطلوب نعم يكون اقرارا ولا يمكن ههنا اضمار حرف الاستفهام لانه امر ومحل الاستفهام الخبر فكان
هذا طريقا آخر اختاره محمد بناء على العرف ويؤيده ما **قال** شمس الائمة وقد تستعمل بلى ونعم في جواب ما ليس
باستفهام على ان يقدر فيه الاستفهام او يكون مستعارا هذا مذهب اهل اللغة فاما محمد فقد ذكر في كتاب الاقرار
مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام في السؤال او احتمال استفهام وجعلها اقرارا صحيحا
بطريق الجواب وكانه ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها لعرف الاستعمال **ووجه** آخر ان يقال معناه انهما
يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام ان امكن ذلك او مستعارا للاستفهام ان لم يمكن وقد ذكر
ذلك اي هذا الوجه الاخير محمد في كلمة نعم من غير استفهام صريحا ومن غير احتمال الاستفهام اضمارا فكان مستعارا
كقوله اقض الالف التي لي عليك لانه لم يحتمل الاستفهام يجعل مستعارا للاستفهام لتضمنه معنى الخبر وصلاحية
الخبر للاستفهام فيجعل كانه **قال** اقضاء الالف واجب لي عليك فاقتضاهما يجعل ذلك بمنزلة قوله اقض الالف
ودول نعم لما تضمن اعادة ما سبق صار كانه **قال** اقضي الالف التي علي فيصلح جوابا **قوله** واما لك صح
السائل وهو ان يكون مستقلا بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب غير زائد عليه مثل قول الرجل لآخر تغد معي فقال
ان تغديت فعبدي حر انصرفت الى ذلك الغداء حتى لو رجع الى اهله فتغدى او تغدى معه في يوم آخر لم يحنث وقال
زفر هو دائم على كل غداء على الابد كما لو ابتدأ اليمين به لكنا خصصناه وقيدناه بالفور دلالة الحال وهي انه اخرج

الكلام مخرج الجواب ردا عليه وانما دعاه الى ذلك الغداء فيتقيد به ويصير كانه قال ان تغديت الغداء
الذي دعوتني اليه وهذه كالشرا ما لو رام بصرفها الى نقد البلد بدلالة الحال وكذا اذا قالت له امرأته انك
تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر فانه يتقيد بذلك الاغتسال
المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام الاول فاختص به بهذه الدلالة ولم يزد هو على قدر الجواب لان جواب
الكلام ان يقول ان فعلت فعبدي وقوله ان اغتسلت جنبا من غير زيادة لكنه مفيد التقييد بوكد ولا يغير
**قوله** ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فعبدي حر صار مبتدا ولا يتعلق بالكلام الاول
وهذا هو القسم الرابع الذي هو من صور الخلاف وذلك لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء
الزيادة ولو جعلناه مبتدا كان فيه الغاء الزيادة والغاء الحال فكان هذا الوجه اولى لان العمل بالكلام اولى (اعتبار رحمه)
باي الا نه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحا في افادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا قوام
لها مع الصريح فلو لكن لحنا اللفظ وجعلناه ابتداء وعند الخالف هذا يحمل على الجواب ايضا باعتبار الحال لكنه
عمل بالسكوت وترك العمل بالدلالة فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب
تقديرا وعلى الجواب كما مر تاملته ولكن لا يصدق في القضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر في بعض الشروح
ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت فقوله في عام ورد على الاسباب لانه يحتمل انه وقع لردة او عمل بعد جواز
فساد في الارض او سياسة او زنا بعد احصان فعند ذكر الزنا تختص وكذلك قوله فسجد يحتمل انه وقع للتلاوة او
لنقض المتروكة او شرع زيادة في الصلوة او للسهو فلما نقل السبب معه تخصص به وكذلك هل ونعم لا ابهام من حيث
انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به وعموم القسمين في الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي
دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فيعم ولكنه لا يخلو عن تمحل وتكلف وما ذكرنا
اولى واظهر واوفق لعامة الكتب **قوله** ومن ذلك اي من العمل بالوجوه الفاسدة ان الشافعي رحمه الله جعل (تخريج)
التعليق بالشرط يوجب العدم لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا (مفهوم الشرط)
هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق
عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصلي الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط
وعنده هو ثابت بالتعليق مضافا الى عدم الشرط وحاصله ان وجود الشرط يدل على وجود المشروط وعدمه
يدل على انتفائه عند القائلين بالمفهوم واليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل الكرخي من اصحابنا وابن شريح من
اصحاب الشافعي وابي الحسن البصري من متكلمي المعتزلة وعند عامة من انكر المفهوم عدمه لا يدل على انتفاء المشروط
ويسمى هذا مفهوم الشرط تمسك القائلون به بان قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه تفهم منه لغة ولا تعتقه ان
لم يدخل الدار فكما ان الدخول يوجب جواز الاعتاق فعدمه يمنع عنه فكان العدم مضافا اليه ولان الشرط
هو الذي يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لما كان كل شيء شرطا في كل شيء حتى يكون دخول زيد الدار شرطا

في كون



في كون السماء فوق الارض وان وجد ذلك مع عدم الدخول كذا ذكر في القواطع والدليل عليه ما روي ان
يعلى بن امية قال لعمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا وقد قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين
كفروا فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انها صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته فلو لم يعقلا من التعليق نفي الحكم عند عدم الشرط لم يكن لتعجبهما معنى مع انهما من فصحاء العرب
وفرق ابو الحسن الكرخي ومن وافقه من منكري المفهوم بين التقييد بالصفة ونحوها وبين التقييد بالشرط
يدل على نفي ما عداه بخلاف غيره من التقييدات لان التعليق بالشرط يقتضي توقف الحكم على وجود الشرط واذا
وقف عليه انعدم بعدمه وليس في غيره من التقييدات توقف الحكم عليها فبقي ما وراء المذكور موقوفا على حسب
ما يقوم عليه الدليل وحجة العامة في مفهوم الشرط ما ذكرنا في مفهوم الصفة لان مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم
الصفة وقد بيناه مفصلا فلا يحتاج الى اعادته قال الغزالي الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجوده
فقط فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بان لا يدل على وجوده عند عدم الشرط فاما ان يدل على عدمه عند
(قال رحمه) العدم فلا والدليل عليه انه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين فاذا حكم بالمال بشاهدين ان كان لم يبينه
لا يدل على نفي الحكم بالاقرار وهذا هو الطريق المشهور المذكور في عامة الكتب والطريق الذي ذكره الشيخ هو
مختار القاضي وهو ان التعليق بالشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد عند الشافعي وانما اثره في تاخير الحكم الى زمان
وجود الشرط فلما لم يكن التعليق مانعا من الانعقاد كان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال لكن التعليق
منع وجود الحكم واخره الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط وعندنا المعلق لا ينعقد سببا
وانما الشرط اي التعليق بالشرط يمنع عن الانعقاد فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال فيكون عدم
الحكم بناء على العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق لا على عدم الشرط هو يقول التعليق مؤثر في الحكم
دون السبب فان من قال انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق وانما يؤثر في حكمه بمنعه
عن الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق بلا شرط كما هو ثابت
بدون الشرط ومعلوم انه ينفي ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب
بمنزلة التاجيل والاضافة وبمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يدخل في الحكم دون السبب فيوجب نفي الحكم قبل وجود
الشرط وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو سبب السقوط بالاعدام وانما يؤثر
في حكمه وهو السقوط وهذا بخلاف العلل فان عدمها لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة
فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا الى عدم العلة باعتبار ان العلة نفت الحكم قبل وجودها بل العدم
سببه فاما الشرط فمغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب
كما كان مثبتا وجود الحكم عند وجوده **قوله** ولذلك اي ولان اثر التعليق في تاخير الحكم لا في منع السبب
عن الانعقاد ابطل الشافعي تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك او نكحتك

فانت طالق او قال ان تزوجت امراة فهي طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير
ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعتاق بهذه الايمان لان السبب
لما كان موجودا عند التعليق لا بد من وجود الملك في المحل لانه لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك
في المحل لانعقاد السبب ثم تاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق يجوز تعجيل وجود النذر المعلق اي المنذور المالي
بان قال لله علي ان اتصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها قبل النذر قبل ان يفعل جاز عنه
لان قوله لله علي ان اتصدق بعشرة سبب تام لان العشرة في الذمة الا ان الشرط اخر وجوب الاداء الى زمان
وجوده فاذا ادى قبل وجود الشرط كان الاداء واقعا بعد وجود السبب الموجب فيجوز ويجوز تعجيل الكفارة اليمين
بعني الكفارة بالمال بان اعتق قبل الحنث رقبة عن الكفارة او اطعم او كسا عشرة مساكين جاز عنه وخرج
عن عهدة اليمين لان اليمين سبب للكفارة ولهذا اضيف الكفارة اليها قال تعالى كفارة ايمانكم الا ان الحنث شرط
لوجوب اداء الكفارة فكان يوخر الحكم الى الحنث ويكون بمنزلة التاجيل فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء
بعد السبب قبل وجود الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا
ان ينكح المحصنات المؤمنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة فمن ما ملكت ايمانكم اي
فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات والطول الفضل والغناء الاية ان نكاح الامة علق بعدم طول الحرة
فيوجب الجواز عند وجود الشرط بمنطوقه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول بمفهومه وكذلك
وصف الفتيات بالمؤمنات فيوجب الجواز عند وجود هذه الصفة والعدم عند عدمها فعند وجود الطول
لا يجوز نكاح الامة اصلا وعند عدمه يجوز نكاح الامة دون الكافرة والحاصل ان جواز نكاح الامة عنده
متعلق بشرطين بعدم الطول وبصفة الايمان فيثبت عند وجودهما وينتفي بانتفاء احدهما وراية بعض النسخ ان
جواز نكاح الامة عنده متعلق بشروط اربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته وهي عدم طول الحرة وكون
الامة مؤمنة وخشية العنت وهو الزنا وان لا يكون تحته امة اخرى بنكاح او ملك يمين لان جواز نكاح الامة عنده
ضروري وهي انما تتحقق عند اجتماع هذه الشرائط ولا يلزم عليه انه لم يعمل بمفهوم قوله المحصنات المؤمنات
حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة لطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول الكتابية
مانعا اذ لو كان مانعا لما كان لتقييد الايمان فائدة لانا نقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل
اخر وقد عارضه ههنا فان نصاب الجزء عن الاسترقاق واجب ما امكن وقد امكن ذلك بنكاح الحرة الكتابية
لان وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا فلا يجب العمل بالمفهوم وذكر عبد القاهر البغدادي
في اصول الفقه ان الواجد لطول حرة ذمية واجد لطول حرة مؤمنة عندنا فلذلك منعناه من نكاح الامة وقيل
قال بعض اصحابنا وهو ابو سعيد الاصطخري اذا وجد طول ذمية ولم يوجد مؤمنة يرضى منه بذلك الطول
كان له نكاح الامة قال والجواب الاول اصح وذكر في التهذيب ان كان قادرا على نكاح حرة كتابية فهل يجوز له
نكاح



نكاح الامة فيه وجهان احدهما يجوز لان الله تعالى قال ان تنكح المحصنات المؤمنات وهذا غير قادر على
طول حرة مؤمنة والثاني وهو الاصح لا يجوز لانه قادر على نكاح الحرة كما لو كانت في نكاحه حرة ذمية لا يجوز له نكاح الامة
وذكر الايمان في المحصنات ليس على سبيل الشرط بل ذكره تشريفا كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم
المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية ثم المسلمة والذمية في هذا الحكم سواء وهو ان لا عدة عليها
اذا طلقت قبل الدخول بها وانما ثبت الحكم في المؤمنات ولا يلزم اي على ما ذكرنا من جواز تعجيل الكفارة بالمال
والمنذور المالي بناء على وجود السبب عدم جواز تعجيل البدني في الكفارة او في النذر حتى لو كفر اليمين بالصوم
قبل الحنث او اتى بالصوم بعد الجرح قبل انزهاق الروح في كفارة القتل او نذر لله علي ان اصوم او اصلي ركعتين
ان فعلت كذا فاتى بالمنذور قبل الشرط لا يجوز وهذا كله بخلاف تعجيل المالي حيث يجوز لان الحقوق المالية ينفصل
وجوب ادائها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل يتغايران فيجوز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء
الذي هو الفعل الا ترى ان من اشترى شيئا الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل حلول
الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فاما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه
لان الصلوة ليست الا افعال معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم
وجوب الاداء فيه يكون دليلا على عدم الوجوب ضرورة ولما تاخر وجوب الاداء منهما بالاجماع انتفى الوجوب فلا يجوز
الاداء قبل الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول ونحن نقول تاثير
التعليق في منع السبب لا في حكمه وكان امتناع الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه قصدا وهذا لان التعليق
دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق
فقد علقه بهذا الشرط وقصد التطليق عند دخول الدار الا في اي ان فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط
الا ترى انه جعل قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط فان من
قال لغيره ان يكرمني اكرمك كان تعلق اكرامه باكرام صاحبه اياه فكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه
اياه فكذلك ههنا لما جعل التطليق جزاء لدخول الدار كان التطليق معدوما قبل وجود الشرط ولا معنى لقولهم
انت طالق قد صار موجودا ملاقيا الى جعله معدوما بالتعليق بجعل التعليق مانعا لحكمه وهو وقوع الطلاق
كشرط الخيار في البيع لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك
مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا يصير علة قبل وصولها الى المحل كما لا يصير علة قبل تمامها الا ترى ان
شطر البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون مع المحل سببا ايضا لعدم اضافته الى المحل وكما لا يكون قوله انت
سببا للطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا اضيف انت طالق الى ميتة او بهيمة او اجنبية لا يكون سببا ايضا ولما دخل
التعليق على قوله انت طالق منع عن الوصول الى المحل لعلقه المعلق لا يكون واصلا الى الارض ولان الايصال
الشرعي يعرف بالشرع ولم يسم من احكام الطلاق فيها فكيف يكون واصلا واعتبر هذا بالايصال الحسي فان فعل

سالم ح

النجز ولكان لم يوجد المحل وهو الحنث لا يستحق جزاءً وكذا الكوع مع الانكسار واذا لم يتصل الى المحل لم يصر علة

انت طالق عليه وكان ينبغي ان يلغو لما لم يتصل بالمحل كقوله للاجنبية انت طالق الآن وصولها الى المحل لما كان

مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق جعلناه كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا بوجود الشرط الآخر

في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا بان قال انت طالق ان شاء الله

قال الشيخ ابو المعين ولو لم يكن الشرط مانعا للعلة وانما يكون مانعا للحكم ادى ذلك الى تخصيص العلة

وهو مذهب فاسد ونظيره من الحسيات الرمي فان نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم

بالمحل واذا حال بينه وبين المرمى اليه ترس منع الرمي من انعقاده علة للقتل لانه منع القتل مع وجود سببه فكذا

التعليق بالشرط في الشرعيات وبيان هذا ان المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند وجود الشرط لان الشرط اذا وجد

ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام منجزا في هذه الحالة فان قيل الصحيح اذا قال لامرأته ان دخلت

الدار فانت طالق ثم جن ودخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لم يقع قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق منجزا

عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح من المجنون لان كلامه غير معتبر شرعا فاذا

كان هذا تنجيز الكلام صحيح شرعا عمل في حقه ايضا واذا ثبت انه بمنزلة التنجيز يراعى للوقوع وجود المحل

عند وجود الشرط فان قيل ان التكلم من اهل له يوجد عند التعليق فيراعى اهليته للتكلم في ذلك الوقت والوصول

الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت كذا في جامع شمس الائمة فان قيل اذا قال لامرأته

ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبده ان طلقتها اليوم فانت حر ثم دخلت حتى طلقت لا يعتق العبد ولو

صار مطلقا عند وجود الشرط للزم ان يعتق العبد قلنا انما لا يعتق لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه من قوله

ان طلقتها فكذا منع نفسه عن التطليق بكلام مستأنف بعد اليمين لحلفه على الامتناع عنه والاقدام عليه فيتقرر اليمين

اليه كما لو جرح رجلا ثم قال ان قتلته فعبدي حر ثم مات المجروح من جرحه لا يعتق العبد وان صار قاتلا بعد

اليمين لان غرضه المنع عن قتل يباشره في المستقبل ويقدر على الامتناع عنه ان شاء فكذا هنا قوله

فيبقى غير مضاف اليه اي غير متصل بالمحل الآتي يوضح كقوله لا يسمى سببا بعين السبب ما يكون مفضيا الى ثبوت

الحكم ومتقررا عند ثبوته والسبب المعلق اي الكلام المعلق بالشرط الذي يصير سببا عند وجود الشرط ليس

بمفض الى الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانع عنه فكيف يجعل سببا وهذا لانه جعل جزاء للشرط المنعقد

يمينا اذ الشرط والجزاء يمين على ما عرف وتعلقه من هذا التصرف تحقق موجبه وهو البر الا ان البر لا يتأكد

الا بعد ما يلزمه عند الترك فجعل مضمونا بالجزاء ليتحرز عن الترك واذا كان المقصود من هذا التصرف تحقق البر

وتحققه باعدام موجب ما علق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون موجبا اعدامه فلا يكون

سببا قبل وجود الشرط وبما ذكرنا تبين الفرق بين الاضافة والتعليق فان الاضافة لثبوت الحكم في الحال بل وقته لان

قوله انت حر غدا لوقوع الحرية فيه لا للمنع الحريه فيتحقق السبب بوجوده حقيقة وعدم ما يمنع عن السببية لان الغد

وما اشبهه

في الفرق بين الاضافة والتعليق



وما اشبهه زمان الوقوع والزمان من لوازم الوقوع كما اذا قال انت حر الساعة فكان الاضافة لتحقيق السبب

والتعليق مانع عنه ولهذا ذكر في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فعجل

يجوز ولو قال اذا جاء غد فلله علي ان اتصدق بدرهم فتصدق به قبل مجيء الغد لا يجوز لوجود السبب في

المضاف وعدمه في التعليق والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة لانها لا تجب الا بالحنث اي عند الحنث فان اليمين

مانع من الحنث موجب لضده وهو البر فكيف يكون مفضيا الى ما هو مانع عنه وقوله وهو نقيض العقد اي الحنث

نقض اليمين دليل آخر يعني كما ان اليمين لا يصلح سببا للكفارة لانها مانعة من الحنث لا يصلح سببا لها ايضا لانه

لا يبقى مع الحنث لان الحنث ينافي اليمين لانه نقض اليمين وما ينقض العقد ينافيه لا محالة واذا لم يبق

اليمين عند الحنث الذي تعلق وجوب الكفارة به لا يصلح ان يكون سببا لها قبل الحنث لان من اوصاف السبب

ان يتصور تقرره عند وجود المسبب فان قيل هذا خلاف النص والعرف فان الله تعالى اضاف الكفارة الى اليمين

بقوله ذلك كفارة ايمانكم وقال في العرف ايضا كفارة اليمين والاضافة دليل السببية والدليل عليه ان الصبي والمجنون

لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ او افاق فحنث لا كفارة عليه ولو حلف مخاطب ثم جن فحنث يلزمه الكفارة وكذا

في اليمين بالطلاق فلما شرط اهليته لوجوب الكفارة عند اليمين لا عند الحنث علم ان السبب هو اليمين

وقولكم اليمين لا يصلح طريقا الى الكفارة غير مسلم لانه يتوصل بها الى الكفارة فانه لولا اليمين لما وجبت الكفارة

الا انه انما يتوصل بواسطة الحنث لا بنفس اليمين وهذا موجب السبب وهو ان يصل اليه حكمه بواسطة كالجرح سبب

للكفارة لانه يفضي الى القتل بواسطة السراية قلت نحن لا ننكر ان اليمين سبب للكفارة ولكن نقول هي سبب لها

بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب والكفارة مضافة في الحقيقة الى اليمين لا الى اليمين قبل الحنث كذا قال الامام

البرغري ونظيره الصوم والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب

الكفارة بطريق الانقلاب وذكر في الاسرار انا نسلم ان اليمين فيما مضى سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا عن البر

لا اصلا والخلف يجوز ان يثبت بعد انقطاع الاصل لان العمل عليه لا بالاصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء الا ترى ان

ملك اليمين لا يبتدأ ابتداء بعد البيع ويبقى بعد انقطاع البيع بهلاك المبيع او سعر ان فاز وكذا المهر يبقى بعد انقطاع

النكاح بالطلاق فاما اشتراط الاهلية وقت اليمين فليست لكونها سببا للكفارة او الطلاق ولكن لكونها سببا

للبر والاسباب الملزمة لا يصح الا من الاهل فاما الى قولنا اذا حلف ثم جن فعدا حنثنا عنه واما قوله يتوصل بها الى الكفارة

بواسطة الحنث فلا معنى له لان السبب اذا كان يصير سببا بواسطة لا بد من ان يكون مفضيا الى تلك الواسطة موصلا الى

الحكم كالجرح يفضي الى الالم والالم يفضي الى تلف النفس وههنا الحنث غير موضوع بحكم اليمين على ما ذكرنا فكيف يكون

اليمين مفضيا الى الحكم كذا في طريقة الامام البرغري وبتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل يعني يتبين ان التعليق ليس كالتأجيل

فان التأجيل لا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب وجوب التسليم في الثمن والعين جميع العقد وتحل الثمن الذمة

والتأجيل لا يمنع ثبوت الثمن في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة والاجل ما يحتمل السقوط

فيسقط

فان اليمين كانت سببا للبر ثم لما كانت الكفارة خلفا عن البر في البر ثم لا تثبت سببا للكفارة حكما

الحنث مشروع

بالتعجيل ويتحقق اداء الواجب وأما التعليق فيمنع وصوله الى المحل وقبل الوصول لا يتم السبب ولا يتصور ثبوت
الحكم قبل تمام السبب وأخذ على السبب الموجب ومنه قوله انت طالق فصار الحكم معدوما بعد الشرط الا
بعد ذكر الشرط قبل وجوده بالعدم الاصلي أي العدم لعدم الدليل الموجب للحكم لا لمانع يمنع كما كان قبل
اليمين فان وجد الدليل الموجب للحكم مع قيام التعليق يثبت الحكم به قبل التعليق والا فلا فمتى قوله تعالى ومن
لم يستطع منكم طولا الآية فقد قام الدليل على الجواز بدون الشرط وهو قوله واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا
ما طاب لكم من النساء وأنكحوا الايامى منكم فيجب العمل به اذا لم يعارضه التعليق بالشرط وفي مثل قوله فمن لم يجد
فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا لم يقم دليل على ثبوت هذه
الاحكام المعلقة بهذه الشروط قبل وجود هذه الشرائط فبقيت على ما كانت قوله وهذا اي ما ذكرنا من
تعليق الطلاق واخواته بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار فان الشرط داخل على الحكم دون السبب لان
البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثباتات وهي لا تحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا
بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع قيام خيار الشرط الا ان الشرع جوزه ضرورة دفع الغبن فكان
نظرا لكل المشتري حالة المخصوص فيتعلق بقدر الضرورة وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب لانه لو
جعل داخلا على السبب لتعلق حكمه ايضا ضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على الحكم لنزل
سببه اي انعقد في الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه متأخر عنه والحكم مما يحتمل التأخير عن السبب
فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر وفيه تحصيل للمقصود ايضا وكان قوله وهو أي السبب
مما يحتمل الفسخ جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال السبب لما نزل ولم يتعلق بالشرط لا يمكن فسخه بدون رضا
صاحبه لانه من العقود اللازمة فلا يحصل المقصود لصاحب الخيار فقال البيع مما يحتمل الفسخ فيمكن تدارك
زوال السبب وتدارك دفع الغبن بان يجعل غير لازم لحكمه فيفسخه بدون رضا صاحبه فيحصل مقصوده والضمير
فيه راجع الى الطريق الثاني وقوله بان يجعل بدل عن بدله والباقي بالذي متعلق بجعله اي يمكن تدارك دفع الغبن
بادخال الشرط على الحكم دون السبب بان يجعل السبب وهو البيع غير لازم بادنى الخطرين وهو تعليق الحكم
دون السبب وكان هذا الطريق اولى من تعليق السبب فاما هذا اي ما نحن بصدده من الطلاق والعتاق
ونحوهما فيحتمل الخطر اي التعليق بالشرط والخطر الاشراف على الهلاك ومنه الخطر لما يتراهن عليه كذا في
المغرب فوجب القول بكمال التعليق في هذا الباب بان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على
الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكمال في كل شيء اذ النقصان بالعوارض وقد عدم العوارض
ههنا فوجب القول بكمال التعليق وفي مسألة الفرق بين شرط الخيار وساير التعليقات لان هو الشرط في البيع
تكلم على الذي هو مستعمل فيه فصار يعكس على الى بالخيار ومنه الكلمة وان كان للشرط لكن عليها على خلاف كلمة
التعليق فاذا قلنا ازورك ان زرتني كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلنا ازورك على ان تزورني كنت
معلقا



معلقا زيارة صاحبك بزيارتك ويلزم زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب
هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته فينعقد البيع سابقا ثم يثبت
الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك الا ان ذلك حكم الخيار في الشرع قوله
ولو حلف لا يطلق فحلف بالطلاق بان قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يحنث يعني قبل وجود الشرط وهو
مذهب الشافعي ايضا فانه ذكر في الوجيز والتهذيب اذا قال ان طلقتك فانت طالق ثم علق طلاقها على
صفة اي شرط ووجدت فهو تطليق ومجرد الصفة ليس ايقاعا وهو وقوع ومجرد التعليق ليس بايقاع ولا وقوع
وذكر في المختصر ايضا ولو علق بالتطليق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شيء فاذا دخلت وهي ممسوسة
وقعت تطليقتان فصح ان مذهبهم مثل مذهبنا في المسألة واما في مسألة البيع فلا اعرف مذهبهم فيها وما ظفرت
بها في كتبهم صريحا فان كان موافقا لمذهبنا فقد صح الفرق وتم الالزام وهذا هو الظاهر من مذهبهم فقد
ذكر في الوسيط للغزالي ان الثابت بشرط الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ ولا يؤثر في تأخير الملك في قول
بل يثبت الملك للمشتري لان البيع سبب الملك الا ان البيع سبب الملك ولا ينقطع الحكم عن سببه الا بغرض ولا غرض
الا من جهة الخيار والمشروع لا يستدرك الغبينة وامكن تحصيل هذا المقصود بنفي اللزوم فلا حاجة الى نفي
الملك والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار وهذا يدل على ان
مذهبهم في انعقاد البيع بشرط الخيار مثل مذهبنا وان كان مخالفا لم يتم الالزام وكان تفريعا على المذهب واذا
بطل التعليق اي التعليق بوجودها ذلك الراي بعلة كانه ابتداء يعني يصير عند ذلك الحال مقتصرا عليها وهو
معنى قول المشايخ المعلق بالشرط كالملفوظ به لدى الشرط فلهذا شرطنا الاهلية حالة التعليق كما بينا لان ذلك الايجاب
لما كان على شرف ان يكون صادرا من الاهل ليصير كالملفوظ لدى الشرط ولهذا اي ولما ذكرنا ان المعلق ليس
بسبب صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة واما
الملك فانما يشترط لاي الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب ولكنه بعرض ان يصير ايجابا باتفاق
شيئا بوجود الملك في المحل حتى يصير ايجابا بالوصول الى المحل صح التعليق باعتباره وان لم يستقم التكلم بان
كان الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط
باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي يتيقن به عند وجود
الشرط فصح التعليق باعتبار ذلك النوع دليل على صحته باعتبار هذا الملك بالطريق الاولى فان قيل
جميع ما ذكرتم يبطل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان
تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فهذا كلام مفسر لا يقبل التأويل
قلنا ان صح الحديث فنحن نقول به ولكنه لم يصح لان مداره على الزهري وانه قد عمل بخلافه فانه اول قوله عليه
السلام لا طلاق قبل النكاح على ان الرجل كان يعرض عليه المرأة فيقول هي طالق فتحرم عليه فقال عليه السلام لا طلاق قبل النكاح

فما ورد الحديث دليل على انه كان

فردة الحديث الى المرسل ودليل على انه كان يرى صحة المعلق بالنكاح ومما روي عن سعيد بن المسيب ومكحول كما هو مذ
التابعين ومن هو مذهب ابراهيم النخعي وعامر الشعبي وسالم بن عبد الله ولا يجوز ان يحتج هؤلاء الائمة الثقات
على خلاف نص لا يحتمل التاويل وسوءهم انه لم يبلغهم او لم يصح عندهم مع ظهور الفتوى عنهم بخلافه كذا ذكر
في الاسرار **قوله** ولهذا اي ولان التعليق مانع للايجاب عن الانعقاد لم يجز تعجيل النذر المعلق لانه ليس
بسبب لما لم يتصل الى ذمة قابل للحكم والشرط منع وصوله الى المحل فلا يكون سببا كنفس النذر والاداء قبل
السبب لا يجوز وكذا لا يجوز تعجيل الكفارة بالمال قبل الحنث كالكفارة بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط
الحنث والتقدير ان حنث فعلي اطعام عشرة مساكين فكذلك اليمين فمنع اليمين عن كونها سببا اي اداء ولكنها بعرض
ان يصير سببا فصح اضافة الكفارة اليها قبل ان يصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور الاداء قبل اليمين
وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل الحنث وفرقه بين المالي والبدني باطل فان بعد تمام السبب وجوب الاداء قد
ينفصل عن نفس الوجوب في البدني ايضا فان المسافر اذا صام رمضان جاز بالاتفاق وان تاخر وجوب الاداء
الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب وهذا لانا قد بينا يعني في المبسوط وغيره ان الواجب
على العبد فعل هو عبادة وان المال من منافع العبد الى ان يتادى الواجب بها فكما ان في البدني يتعلق
وجوب الاداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد هو المال
لان المقصود ما ينتفع به العبد او يندفع عنه الخسران وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه تم
الاستيفاء وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجير المشترك وجب العمل بطريق التبع والمستحق هو ما يحصل
بالفعل وهو صيرورة الثوب مخيطا او مقصورا فاما حقوق الله تعالى فواجبه بطريق العبادة ونفس المال
ليس بعبادة انما العبادة فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله وفي هذا المالي والبدني سواء
ولا يقال لو كان الفعل هو المطلوب لم يتاد بالنائب كالصلوة لانا نقول المقصود وهو حصول الملك
بقطع طائفة من المال يحصل بالنائب والانابة فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة لان المقصود
وهو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بفعل النائب فلذلك لم يتاد بفعله **قوله** وعلى هذا اي على ان التعليق
بالشرط لا يوجب العدم جوزنا نكاح الامة حال طول الحرة لانه تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول بقوله ومن لم يستطع
منكم طولا الاية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبل وجوده فيجعل الحل ثابتا قبل
وجود الشرط بالاباحة الموجبة للحل وهكذا نقول في قوله ان دخلت عبدي الدار فاعتقه فان ذلك لا يوجب نفي الحكم
قبل وجود الشرط حتى لو كان قال له اولا اعتق عبدي ثم قال اعتقه ان دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل دخول
الدار بالامر الاول فلا يجعل الثاني نهيا عن الاول حتى لو عزل عن احدهما بقي الاخر فان قيل لا خلاف ان الحكم
المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود
الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا بالنص متعلقا بشرط منتظر قلنا حل الوطي ليس ثابتا قبل النكاح

والكنه

والكنه متعلق بشرط النكاح في الايات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد ومعلق به وبهذا الشرط في هذه الاية
وانما يتحقق ما ادعي من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا
بشرط وذلك الحكم متعلق بشرط اخر قبله او بعده الا يرى ان من قال لعبده اذا جاء يوم الخميس فانت
حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثاني صحيحا وان كان مجي يوم الجمعة بعد مجي يوم الخميس حتى لو اخرجه
عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني فان قيل مع هذا
لا يجوز ان يتعلق الشيء الواحد بكمال الشرط لاثبات حكم وببعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا وما قلتم يؤدي الى هذا
فان عقد النكاح كمال الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط في هذه الاية اذ قلتم بان الحكم يثبت ابتداء عند
وجود هذا الشرط قلنا انما لا يجوز هذا بنص واحد فاما بنصين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبده انت حر
ان اكلت وشربت صح كل واحد منهما فيكون الاكل كمال الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط بالتعليق الثاني حتى لو
باعه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب فانه يعتق لتمام الشرط في التعليق الثاني وهو في ملكه **قوله** قال زفر الخ
يعني بنى زفر مذهبه في ان تنجيز الثلاث لا يبطل التعليق سواء كان الثلاث معلقا او دونه على هذا الاصل فقال لما
بطل الايجاب اي بالتعليق يعني لم ينعقد سببا اي الى العدم وصوله الى المحل لم يشترط قيام المحل اي بقاؤه لبقاء اي
بقاء الايجاب المعلق يعني التعليق لان اشتراطه لتمام السبب وثبوت الحكم عند الوصول اليه بمنزلة اشتراط الملك وكما
لا يبطل التعليق بزوال الملك بان باع العبد المحلوف بعتقه او ابان المراة المحلوف بطلاقها ليتوهم الوجود عند
الشرط لا يبطل بزوال المحلية ايضا ليتوهم حدوثها عند الشرط بان تزوجت بزوج اخر ثم عادت الى الاول وكالملك
العتق اي وكالطلاق المعلق العتق المعلق فانه لا يبطل بالتحرير حتى لو قال لامته ان دخلت الدار فانت حرة ثم
اعتقها قبل دخول الدار لم يبطل التعليق حتى لو ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت وملكها الحالف ثم دخلت
الدار عتقت ولم تعتق عندنا **قوله** وانما شرط الملك جواب عما يقال لما لم يشترط الملك والمحل حال
بقاء التعليق لعدم انعقاد الايجاب سببا فيه ينبغي ان لا يشترط في حال الابتداء ايضا لان المعنى المذكور
يشمل الحالين فيصح قوله لاجنبية او للمطلقة ثلثا ان دخلت الدار فانت طالق والاجماع بخلافه فعرفنا
انه لا يستغني عن المحل فينبغي ان يبطل فقال انما شرط الملك في الابتداء لا بقاء وهذا الكلام مبني لا
لحاجة الايجاب الى المحل وذلك لان المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء
غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحصل خوف نزوله على الحالف فيحمله على البر وذلك بقيام الملك حال
وجود الشرط وتلك الحال مترددة بين ان يوجد فيها الملك فيتحقق الجزاء ويظهر فائدة اليمين وبين ان لا يوجد فيها
الملك فلا يلزمه الجزاء فيخلو اليمين عن الفائدة فشرط الملك في الابتداء ليترجح جانب وجود الملك على عدمه
حال وجود الشرط لان الاصل في كل ثابت بقاؤه باعتبار الظاهر فينعقد اليمين فتبين ان اشتراط الملك لانعقاد
اليمين لا لحاجة الايجاب الى المحل حتى لو كان الملك متيقن الوجود عند نزول الجزاء لا يشترط الملك والحل في الحال

ايضا بان قال لاجنبية او للمطلقة ثلثا ان تزوجتك فانت طالق ثلثا والعقد اليمين فاذا وقع الزوج اي
حصل وثبت رجحان وجوده على عدمه بان فوات البر بوجوده في الحال والعقد اليمين صار وزوال المحل في المستقبل
بايقاع الثلث وزوال الملك في الابانة بما دون الثلث سواء من حيث ان زوال كل واحد منهما لاينافي وجود
عين الشرط لا محالة او يحتمل ان يحدث كل واحد منهما بعد الزوال فانعقدت اليمين بعد زوال الملك بناء على هذا
الاحتمال يبقى بعد زوال المحل بناء عليه ايضا وقوله الا ترى توضيح لتعليل بطلان الايجاب يعني بطلانه باعتبار
عدم اتصاله بالمحل في الحال فلا يشترط المحل لبقائه والدليل على عدم اتصاله بالمحل صحة تعليق طلاق المعلقة
ثلثا بنكاحها ولو كان للمعلق اتصال بالمحل لما صح هذا التعليق لبطلان المحلية بالكلية قوله وطريق اصحابنا
الى اخره يعني ان لاصحابنا في هذه المسئلة طريقين احدهما ان اليمين يبطل بفوات الجزاء كما يبطل بفوات الشرط بان حلف
لا يدخل هذه الدار فجعلت الدار بستانا او حماما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق لان اليمين لا ينعقد الا بهما بل افتقارها الى الجزاء اكثر
من افتقارها الى الشرط لانها يعرف بالجزاء لا بالشرط واذا بطلت بفوات الشرط فلان يبطل بفوات الجزاء كان
اولى وههنا قد فات الجزاء لان هذه اليمين انما صحت باعتبار الملك القائم ولم يكن في ملكه الا ثلث تطليقات وقد
استوفاها كلها فبطل الجزاء ضرورة فبطلت اليمين وبهذا علل محمد فقال لما طلقها ثلثا فقد ذهب طلاق ذلك الملك كله
وهذا بخلاف ما اذا طلقها واحدة او ثنتين وانقضت عدتها حيث لا يبطل به اليمين لانه لما لم يستوف الجزاء بتمامه
كان الباقي مملوكا له الا انه لا ينعقد على تفسيده لعدم شرطه فبقيت اليمين لبقائه وعدم العدة على العبد لا يمنع الملك
كاستيفاء القصاص من اي ملاء واستيفاء منافع البضع حالة الحيض وكالصبي لا يملك التصرفات وان كان الملك
ثابتا له والثاني ان التطليقات الثلث تبطل المحلية لان محلية الطلاق بمحلية النكاح وقد فات بثبوت الحرمة الغليظة
واذا بطلت محلية الطلاق لم يبق اليمين بالطلاق لبطلان محلها كما اذا فات البضاع او فات المحل وهذا لان التعليق
وان لم يكن طلاقا في الحال لكنه بعرض ان يصير طلاقا والعرض انما يثبت باعتبار قيام المحل والملك في الحال فاذا بطل
المحل بطلت العرضية فلم يبق اليمين فخلاصة الطريق الاول بعد طلقات هذا الملك للجزاء وفيه بطلان اليمين على فواتها
وخلاصة الطريق الثاني اشتراط المحلية انعقادا وبقاء وفيه بطلان اليمين على زوالها ولما كان الطريق الاول ضعيفا
بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج اخر ووجد الشرط يقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي
يوسف ولو بقي طلقات ذلك الملك ينبغي ان يقع واحدة لانه لم يبق من الجزاء الا طلقة واحدة كما لو كان له ثلاثة اعبد فقال
ان كلمت زيدا فانتم احرار فاعتق واحدا منهم واشترى اخرين ثم وجد الشرط لا يعتق الا العبد الذي كان في ملكه وقت
اليمين والطريق الثاني لا يتم الا ان يثبت للمعلق نوع اتصال بنى الشيخ الكلام على الطريق الثاني وبين وجه تصحيحه ورد
الطريق الاول فقال وطريق اصحابنا لا يصح يعني الطريق الاول والثاني جميعا الا ان يثبت للمعلق ضرب اتصال بالمحل فـ
يصح الطريق الثاني ونحو ما يثبت بشرط قيام المحل لان كل ما يرجع الى المحل يستوي فيه الابتداء والبقاء كالمحرمية في
باب النكاح ثم اشار الى فساد الطريق الاول وبين وجهه فقال فاما طلاق هذا الملك فلم يتعين اي للجزاء وصحة

التعليق

التعليق بل الجزاء طلاق مملوك له عند وجود الشرط سواء كان طلاق هذا الملك او ملك حادث بعدما بينا
انه اي المعلق ليس بتصرف في الطلاق لا من حيث الايقاع ولا من حيث الانعقاد سببا ليصح باعتبار الملك اي
باعتبار ملكه هذه التطليقات دون غيرها والتعليل راجع الى النفي ولهذا صح التعليق بالملك والى هذا الطريق مال
شمس الائمة ايضا فقال انما يبطل التعليق بانعدام المحل الا ان الثلث يحتمل الفوات المحل لان الحكم الاصلي للطلاق
ازالة الحل عن المحل ولا يتصور ذلك بعد حرمة المحل بالتطليقات الثلث فلانعدام المحلوف به في هذا الوصف يبطل
التعليق لا لان المتعلق بالشرط تطليقات ذلك الملك وفي بعض النسخ فاما قيام هذا الملك فلم يتعين ومعنا يحقق
الفرق بين زوال الحل وبين زوال الملك فانه بالاول يبطل اليمين ولا يبطل بالثاني لانه لما كان للمعلق ضرب
اتصال بالمحل وان لم ينعقد سببا حقيقة لا بد من بقاء المحل وذلك ببقاء حل النكاح فاما قيام هذا الملك في المحل اي
الملك القائم حال التعليق فلم يتعين له اي لم يشترط لبقاء التعليق صحيحا لان التعليق ليس بتصرف في الطلاق
بالايقاع ولا المتعلق بالشرط هو الطلاق المملوك حتى يشترط الملك لصحة التصرف وكان ينبغي ان لا يشترط الملك الا
حال وجود الشرط الا انه شرط في الابتداء لما ذكرنا من تردد حال وجود الشرط الى اخره والطريق في ذلك اي في اثبات
اتصال الايجاب المعلق بالمحل وافتقاره اليه ان تعليق الطلاق له شبهة الايجاب اي الطلاق المعلق وان لم يكن سببا حقيقة
له شبهة كونه سببا لان اليمين تعقد للبر ولا بد للبر ان يكون مضمونا بلزوم الجزاء عند الفوات تحقيقا للمقصود
وهو تاكيد جانب المحلوف عليه فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل اي موجب الاصل لانه هو الغرض من عقد اليمين وهو مضمون
بوقوع الطلاق عند الفوات فاذا كان مضمونا به يثبت للمعلق في الحال شبهة الايجاب كالمغصوب لما لزم الغاصب
رده مضمونا بقيمته عند الفوات يثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المغصوب حتى صح الابراء والرهن
والكفالة بالمغصوب حتى لم يجب على الغاصب زكوة قدر قيمة المغصوب في ماله حال قيامه كذا نقل عن بعض
الثقات وكذا الوارث الضمان بتملكه من وقت الغصب ولو لم يعتبر هذه الشبهة ليثبت الملك من وقت الضمان
لا من وقت الغصب ذكره في الجامع ولو اقر ان هذا الالف في يدي غصب غصبته منك فقال المقر له لا بل لي عليك الف
من ثمن مبيع قد قبضته فانه يقضى عليه بالالف لانهما اتفقا على وجوب الالف دينا واختلفا في سببه وذلك لا يمنع من
صحة الاقرار قال الشيخ في شرح الجامع ودلت هذه المسئلة على ان الغصب يوجب الضمان بنفسه اذ لو لم يكن
كذلك لما وجب القضاء به كما لو قال هذا الالف وديعة لك عندي فقال المقر له ولكن لي عليك الف من ثمن مبيع فانكر
المقر ذلك لا شيء للمقر له لانه ليس بين ضمان الدين وبين ملك العين موافقة بوجه فلا يمكن الجمع ولما ثبت ان للضمان شبهة
الثبوت قبل فوات المضمون صار للجزاء هاهنا وهو الطلاق شبهة الثبوت وشبهة الشيء لا تستغني عن المحل كحقيقته
الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في غير المحل وشبهة البيع لا تثبت في غير المال وذلك لان الشبهة دلالة الدليل
على المدلول مع تخلف المدلول لمانع وقط لا يدل الدليل على المدلول في غير محله الا ترى انه لا يمكن دلالة الدليل على ثبوت
الطلاق في البهيمة لعدم المحل فاذا بطل المحل بطل اليمين لما ذكرنا ان كل حكم يرجع الى المحل فالابتداء والبقاء فيه
سواء

وذكر الشيخ في تصانيفه في اثبات شبهة الثبوت للجزاء ان البر وان كان واجبا لكنه غير واجب بنفسه وانما وجب
لغيره وهو الاحتراز عن حرمة هتك اسم الله والتحرز عن لزوم الجزاء عند حنثه والواجب يثبت له حكم الوجود من
حيث انه غير واجب لنفسه ثبت له عرضية العدم والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فاذا ثبت لهذا البر عرضية
العدم من حيث انه غير مقصود ثبت للجزاء عرضية الوجود للجزاء واذا ثبت عرضية الوجود له ثبت عرضية الوجود
لسببه ايضا حتى يكون المسبب ثابتا على قدر السبب وعرضية السبب لابد لها من محل يبقى فيه كما لابد لها من محل ينعقد
فيه لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت حقيقته ولذلك لا تثبت شبهة النكاح لا يثبت في المحارم عندهما وانما لا يشترط الملك
للبقاء كما شرط الحل لان الملك عبارة عن القدرة وانما يحتاج اليها عند العقد وقبل وجود الشرط عدم الفعل فلذلك
لم يشترط الملك ونفي الابتداء اشترطناه لما ذكرنا ثم لزم على ما ذكرنا ثبوت شبهة الايجاب في التعليق واشترط
المحلية اما تعليق الطلاق بالنكاح في المطلقة ثلاثا فانه صحيح وان لم يبق محلا للطلاق فاجاب عن ذلك وقال
فاما تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق لان ملك الطلاق يستفاد بملك النكاح فكان
النكاح للطلاق بمنزلة علة العلة فكان له شبهة العلة وحقيقة الايجاب حتى علقه بحقيقة العلة يبطل ذلك الايجاب
فقال لعبده ان اعتقك فانت حر وكذا اذا علق بشبهة الايجاب بشبهة العلة اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل
به اصل التعليق لانه انما يبطل بالتحقيق بحقيقة العلة والشبهة لا تعامل الحقيقة ونظيره ثبوت حرمة حقيقة الفضل بحقيقة
العلة التي هي الكيل والجنس وثبوت حرمة شبهة الفضل بشبهة العلة وهي احد الوصفين وعدم ثبوت حرمة الفضل
باحد الوصفين لان بالشبهة لا تثبت الجمع واذا بطل شبهة الايجاب ولم يبطل اصل التعليق كان يمينا محدودة فتعلقت
بذمة الحالف ولم يشترط لها قيام محل الطلاق ولا يقال لا نسلم ان تعليق الشيء بعلته يوجب بطلانه فانه اذا قال
ان طلقتك فانت طالق صح حتى لو طلقها واحدة يقع ثنتان مع ان التطليق علة للطلاق لانا نقول الطلاق متعدد والتطليق
ليس بعلة للجميع وانما هو علة لتطليقة واحدة فلا يلزم من تعليق الطلاق بالتطليق تعليق الشيء بعلته فيصح حتى لو نوى
بالتعليق الطلاق الذي هو موجب هذا التطليق كان التعليق باطلا ايضا ولم يقع الا طلقة واحدة ولكن لا يصدق في القضاء
بخلاف تعليق الحرية بالاعتاق فانها ليست متعددة وبخلاف تعليق الطلاق بالنكاح فان النكاح علة الملك جميع الطلاق
فيكون تعليقا بالعلة او شبهها لا محالة فيصير قبل ما ادعيناه من الشبهة اي شبهة الثبوت مستحقا اي ساقطا بالتعليق
بالنكاح او معارضا به وهذه الشبهة كانت ثابتة نظرا الى اصل التعليق فاستحقها التعليق بشبهة العلة فلم يبق لهذه المعارضة
اي معارضة كون التعليق تعليقا بشبهة العلة واعترض عليه بانا قد سلمنا ان في التعليق شبهة الثبوت في الحال ولكن
الشبهة تفتقر الى المحل كالحقيقة وان بفوات المحل يبطل هذه الشبهة ولكن لا نسلم ان ببطلان هذه الشبهة يبطل اصل
التعليق فان هذا الكلام من حيث انه يمين له تعلق بذمة الحالف وهي محله ومن حيث ان شبهة الوقوع على ما زعمتم
له تعلق بالمراة فاذا بطلت الشبهة بفوات المحل بقي اصل التعليق لبقاء محله وهو ذمة الحالف كما قلتم في التعليق
بالنكاح في المطلقة ثلاثا بل هذا اولى لانه لما صح ابتداء بدون تعلقه بالمراة لان يبقى بدونه كان اولى واجاب البرغري عنه

فقال

القدره

فقال صحة اليمين في ملك المسلم كانت باعتبار الانفراد الى حال المستقبل فان النكاح لا يوجد الا في المراة المحللة وذلك لم
يفت بل هو بعرض الوجود فصحت اليمين فاما ههنا فصحة اليمين مبنية على المحل القائم في الحال وقد بطل وهذا لان الايجاب الى
المستقبل لما لم يوجد تعيين المحل القائم لم يشترط لصحة اليمين لان الايجاب وان لم يكن طلاقا في الحال ولكنه بعرض
ان يصير طلاقا وعرضية الطلاق باعتبار قيام المحل او الملك في الحال فاذا بطل المحل بطلت العرضية فيبطل اليمين
وجه اخر وهو انا انما اثبتنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تاكيدا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر بوقوع
الجزاء حال وجود الشرط لما كان ثابتا بالاستصحاب لا بالتيقن احتاج الى التاكيد ليلتحق بالمتيقن به فجعل كانه
واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التاكيد للتيقن بوجود الجزاء حال الشرط
لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في ملكه اي لا محالة فيصير قبل ما ادعيناه من الشبهة مستحقا
بهذا النوع من التعليق رسا وقطا لعدم الحاجة اليها فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة اي بمعارضة كون البر مضمونا
بالجزاء يقينا لكونه تعليقا بما له حكم العلة وذكر في بعض الشروح بهذه العبارة فاما تعليق الطلاق بالملك فصحيح
وان لم يكن المحل والملك في الحال موجودين لان التعليق بعلة ملك الطلاق يحصل فائدة اليمين وهي المنع لكون البر
مضمونا بالجزاء لا محالة فصار مثل التعليق بغير علة ملك الطلاق حال قيام المحل والملك بل هو اولى بالصحة لان
في حال قيام الملك يكون البر مضمونا ظاهرا غالبا وكون البر مضمونا ههنا جزمي فكان احق بالصحة فعلى هذا يسقط
الشبهة التي ذكرناها في المتنازع فيه وهو شبهة ثبوت الطلاق ولانه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح يلزم سقوط
تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح والشبهة انما يعتبر عند امكان الحقيقة وما ذكر من الشبهة حال
قيام النكاح وحقيقة التطليق فيه ممكن ولو عدم الحقيقة بالدليل فيعتبر الشبهة وهو المعني بقوله فيسقط هذه
الشبهة بهذه المعارضة يعني تعليق النكاح موجب سقوط هذه الشبهة وهي ان التعليق الطلاق سبب للايجاب في الحال وهذا
معارضا للشبهة السابقة على الشرط فيسقط وقوله فيصير قبل ما ادعينا من الشبهة مستحقا به يعني ان البر مضمون
جزما فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة سابقة على الشرط واعترض على ما ذكرنا بانه اذا حلف بالظهار او بالايلاء فقال
ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلاثا لا يبطل ذلك التعليق حتى
لو عادت اليه بعد زوج ووجد الشرط يصير مظاهرا او موليا فاجاب ابو الفضل الكرماني بان محل عمل الظهار
الرجل في التحقيق وهو ممنوع عن الوطء في المحل … كان بمنزلة الحائض فاذا كان محل نزول حكم الظهار قائما غير
… واجاب غيره بان الظهار لا يعمل لابطال حل المحلية حتى اذا فات المحل لا يبقى الظهار لفوات محله وانما
اثره في منع الزوج عن الوطء الحلال الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع بعد التطليقات بقي المنع باعتبار حرمة المحل وان
لم يبق ملك الطلاق فيبقى الظهار والا ان ابتداء الظهار في غير الملك لا يتصور وان كان المنع متصورا لان الظهار تشبيه
المحللة بالمحرمة وفي غير الملك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق فعمله في ابطال الحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلث فات محل الحكم
فلا يبقى اليمين بالطلاق فاما الايلاء المعلق فلا حاجة له الى ان تكون المراة محللة فانه ينعقد في غير الملك ولا يبطل لعدم الملك والايلاء

المنع على الخلاف ايضا واعترض ايضا بان المراه اذا ارتدت وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين لا يبطل وقد بطل حل
المحلية وبان الامه اذا استولدت حتى يعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم ارتدت وسبيت وعادت الى
المولى استحقت العتق اجيب عن الاول بان المحلية لا يبطل بالردة بدليل ان المراه اذا ارتدت حتى تاب سخر زوجها
ثم طلقها في العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل النكاح وانما يقع الفرقة لانقطاع العصمة بينهما ولما لم
المحلية بقيت اليمين وعن الثاني بان العتق حينئذ وقع ببطلان التعليق بالموت وبالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن حيث خ
يتعلق بالموت عتق آخر بسبب جديد له وهو قيام نسب الولد في الحال لو استولدها بنكاح فانها لا تصير ام ولد له فان
ملكها صارت ام ولد له الآن لقيام النسب في الحال وحمله تعليق الطلاق الى آخره انما ذكر هذا لان بعض اصحابنا لما
عجزوا عن الجواب حسن ايراد عليهم هذه المسائل نقضا انكروا صحة التعليق قال الشيخ لا وجه الى ذلك لانها منصوص
في كتاب الطلاق وفي ايمان الجامع بصيغ نظيره اي نظير المذكور وهو قوله اذا قال لمحرم ان تزوجت فتسريت مملكتك
فانت حرة ثم كان ذلك فملكها عتقت قال الشيخ في شرح الجامع وقد قال اصحابنا ان ايجاب التحرير بالملك لا يبقى بعد
العتق وقد صح استثناء منها عند علمائنا وهذا نص وقد ذكرنا نظيره قيل هذا في الطلاق اذا علق بالنكاح و
وقد حرم عليه للثلث انه يقع وهذه المسائل اوضح نص في هذا كذا في ايمان الجامع في باب اليمين في ملك العبد والمكاتب
قوله والعدم هذه الجملة الى آخره يعني حمل المطلق على المقيد كما قال الشافعي ابعد من الصواب من الحمل الى بالبدل خ
سبق ذكرها لان فيه اضافة النفي الى النص الموجب وابطال الاطلاق عاما هو ساكت عنه فكان الخطا فيه من وجهين وفيها
سوى الخطا من وجه واحد وهو اضافة النفي الى الموجب فلهذا كان ابعد من الصواب والمطلق هو المتعرض للذات
للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زايدة وقيل المطلق
لفظ دال على شايع في جنسه مثل رجل ورقبة فيخرج عنه التعريف المعارف لكونها غير شايعة لتعينها بحسب الاستعمال
فان اسمه مثلا لا يفهم منه عند الاستعمال الا معين بخلاف رجل فانه لا يفهم منه معين ويخرج منه ايضا النكرة في سياق
النفي والنكرة المستغرقة في سياق الاثبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها اذ المستغرق لا يكون شايعا في جنسه
والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وعمرو وهذا الرجل واسد ذكر في اصول الفقه للامام الرازي بان كل شي
له ماهية وحقيقة وكل امر لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لازما لها او
مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان ليس الا الانسان فاما انه واحد او لا واحد او كثير فهما قيدان مغايران
لكونه انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي
من غير ان يكون فيه دلالة على شي من قيود تلك الحقيقة هو المطلق وسمى بذلك قوله هو يتناول المطلق هو اللفظ
الدال على واحد لا بعينه سهو لان الوحدة وعدم التعين قيدان زايدان على الماهية ثم ورود المطلق مع
المقيد على وجوه اما ان يكون ورودهما في سبب حكم في حادثة او شرط مثل نفي صدقة الفطر على ما سيأتي او في ثبات خ
حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا كما لو قيل في الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة او نفيا كما لو قيل
لا تعتق

١٥١

لا يعتق مكاتبا كافرا لا يعتق مكاتبا كافرا او في حكمين في حادثة واحدة مثل تقييد الظهار بان يكون قبل المسيس
والطلاق بطعامه عن ذلك او في حكمين في حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في
كفارة الظهار او في حكم واحد في حادثتين كاطلاق الرقبة في كفارة اليمين والظهار وتقييدها بالايمان في كفارة
القتل فهذه ستة اقسام واتفق الاصوليون على انه لا حمل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة
في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعي الحمل في القسم الرابع واتفق اصحابنا واصحاب الشافعي على وجوب حمل
المطلق على المقيد في القسم الثاني واختلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي
الحمل واجب في القسم الاول من غير حاجة الى قياس ونحوه وعند بعض اصحاب الشافعي يحمل لكنهم اختلفوا فقال
بعضهم يحمل المطلق على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم
معناه كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع
لشرايطه وهذا هو الصحيح عندهم هذا حاصل ما ذكرنا في عامة كتب اصحابنا واصحاب الشافعي وتبين بهذا ان المراد
من استبعاد الشيخ حمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة ما اذا كان القيد والاطلاق في السبب والشرط لامكان الجمع
بينهما فيهما دون الحكم لاستحالة الجمع بينهما فيه على ما نبين في آخر هذا الفصل واستدل من اوجب الحمل في حادثة واحدة
سواء كان القيد والاطلاق في السبب او الشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد
في شيء واحد اذا لم يكونا في حكمين والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للتنافي فلا بد ان يجعل احدهما اصلا
ويبنى الآخر عليه والمطلق ساكت عن القيد اي لا يدل عليه ولا ينفيه والمقيد ناطق به اي موجب جوازه عند وجوده ونفيه
عند عدمه فكان اولى بان يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه لان المطلق محتمل والمقيد ناطق بمنزلة المحكم فيحمل المحتمل عليه
ويكون المقيد بيانا للمطلق على ما هو المختار لا نسخا فيثبت الحكم مقيدا بهما كما قيل في نصوص الزكوة فان المطلق
عن السوم وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة محمول على المقيد بصفة السوم بالاتفاق مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل
السائمة شاة وكما قيل في نصوص العدالة فان النصوص مطلقة عن صفة العدالة في الشهادات مثل قوله تعالى فاستشهدوا
شهيدين ثم لم ياتوا باربعة شهداء وقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود محمولة على النصوص المقيدة بها بالاتفاق حتى
شرطت العدالة لقبول الشهادة مثل قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ممن ترضون من الشهداء وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي
وشاهدي عدل وحاصل هذا الدليل راجع الى ان المفهوم حجة شرعية واذا كانا اي الاطلاق والقيد في حادثتين
في حكم واحد مثل كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بصفة الايمان وساير الكفارات فان الرقبة فيها مطلقة فكذلك ايضا
يحمل المطلق فيها على المقيد لكن بقياس صحيح عند بعضهم وبدونه عند آخرين واستدل من اوجب الحمل مطلقا من
غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون التقييد في كل موضع اكتفاء بذكره في موضع كقوله تعالى والحافظين فروجهم
والحافظات اي فروجهن والذاكرين الله كثيرا والذاكرات كقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي
مختلف اي نحن بما عندنا راضون وبان القرآن كله كالكلمة الواحدة في وجوب بناء بعضه على البعض فاذا نص على الايمان

ح لقوله القتل لزم في الظهار لكان القيد متصلا به ايضا وهذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان
يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل بمجرد الظن والتشهي كما لا
يجوز عكسه ويجوز ان يكون حكم الله في احدهما الاطلاق وفي الاخر التقييد واما قولهم القران كله بمنزلة كلمة واحدة
فذلك في انه لا تناقض في شيء منه ولا اختلاف فاما في دلالة عباراته على المعنى فلا لانها متعددة ودلالتها مختلفة ولا يلزم
من دلالة بعضها على بعض الاسماء المحتملة دلالته على الغير وثبوت القيد في الحافظات والذاكرات والشعر للعطف
وعدم الاستقلال واما من جوز الحمل بالقياس فبنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة واليه اشار الشيخ في الكتاب بقوله
المقيد بالوصف بمنزلة المعلق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود على ما مر بيانه فلما
كان النفي حكم النص المقيد كالاثبات يتعدى الى النظير بعلة جامعة كما اذا كان النفي منصوصا وكما يتعدى الاثبات والرقبة
في كفارة القتل مقيدة بصفة الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظائرها من الكفارات كما تعدى
تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة ولا يعاقب هذا تعدية الى ما فيه نص
بالابطال لانا وجدنا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له بالنفي ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف خاليا عن
النص فيجوز تعدية الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجوز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي حمله على المطلق
بالقياس مع وجوده ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز ثم اجاب عما يرد نقضا على الشافعي فقال بخلاف ان
الصوم في القتل يعني صوم القتل زائد على صوم اليمين ثم لم يثبت تلك الزيادة في صوم اليمين حملا لهذا الصوم المطلق
عن تلك الزيادة على الصوم المقيد بها بالقياس حتى لم يجب على الحانث صوم شهرين مع ان الكل جنس واحد وكذا الطعام
الثابت في اليمين لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على اليمين بالقياس باعتبار اتحاد الجنس وخص الشيخ طعام اليمين لان
طعام الظهار زائد على العدد في احد قولي الشافعي فانه اذا عجز عن الصوم يطعم ستين مسكينا بالقياس على الظهار وقال
شمس الائمة في المبسوط وهذا بناء على اصله ان المقيد والمطلق في حادثتين يحمل احدهما على الاخر وكذلك اعداد الركعات
يعني لم يثبت زيادة الركعات الثابتة في الظهر والعصر والعشاء في الفجر والمغرب حملا للمطلق عن تلك الزيادة على المقيد بها
بالقياس مع ان الكل صلوة وكذا وظائف الطهارات يعني وظيفة الوضوء تطهير الاعضاء الاربعة ووظيفة الغسل تطهير جميع
البدن ثم لم يثبت الزيادة الثابتة في الغسل في الوضوء بالحمل عليه مع ان الكل طهارة حتى لم يجب غسل البدن في الحدث
ولم يثبت الزيادة الثابتة في الوضوء وهي تطهير الاعضاء الاربعة في التيمم بالقياس على الوضوء حتى لم يجب مسح الرأس
والقدمين في التيمم حملا على الوضوء باتحاد الجنس واركانها يعني الوضوء مشتملة على الغسل والمسح والغسل زائد على
المسح لانه اسالة والمسح اصابة ثم لم يثبت تلك الزيادة في المسح حتى لم يجب غسل الرأس مع اتحاد الجنس نظرا الى الركنية
في الوضوء ونحو ذلك كالحدود فان جلد المائة الثابت في الزنا لم يثبت في القذف بطريق الحمل ولا شرط الاربع في شهود
الزنا لا يثبت في غيره من الحدود بطريق الحمل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود يعني التفاوت
بين هذه الاشياء التي ذكرناها ثابت بالاسم العلم وهو اسم الشهرين وثلاثة ايام واسم الركعتين وثلاث واربع واسم الغسل
والمسح

والمسح والتيمم بالاسم العلم يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم
في المحل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال **قوله** وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد
ابدا يعني لا في حادثتين ولا في حادثة بعد ان يكونا حكمين ولا يلتفت الى ما يوهم البعض ان المراد منه نفي
الحمل بالكلية وان كان القيد والاطلاق في حكم واحد في حادثة واحدة فان ذلك مخالف للروايات اجمع فقد ذكر
في الصوم ولذلك الجواب عندنا في المطلق انه على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة او حادثتين بعد ان يكونا
حكمين وذكر في الاسرار فان قيل انك لا تحمل المطلق على المقيد قلنا نعم اذا كانا في حكمين او شرطين
او علتين فاما الواحد اذا ثبت بوصف فبدونه لا يكون ثابتا لا محالة ضرورة وذكر شيخ الاسلام في شرح كتاب
الصوم انما لا يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا وجد القيد والاطلاق في سبب الحكم كما في صدقة الفطر او في نوعين
مختلفين من حكم السبب كما في كفارة الظهار فانه ذكر الاعتاق والصوم فيها مقيدين بالقبلية على المسيس
والاطعام مطلقا ولم يحمل المطلق على المقيد عندنا فاما اذا ورد في شيء واحد من حكم السبب فانه يحمل المطلق
على المقيد كما في صوم كفارة قال النبي صلى الله عليه وسلم صم شهرين متتابعين وروي انه عليه السلام قال له صم شهرين فهذا
لان الحكم الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا وذكر شمس الائمة في كتاب الزكوة في اثناء مسئلة ان المطلق
محمول على المقيد في هذا الباب لانهما في حادثة واحدة في حكم واحد وذكر في شرح كتاب الايمان في اشتراط التتابع في صوم
كفارة اليمين وههنا المطلق والمقيد في حكم وهو الصوم الواجب كفارة وبين التتابع والتفرق منافاة في حكم
الاعتراض ثبوت صفة التتابع ان لا يبقى مطلقا وذكر في الميزان واختلف عندنا يعني في حمل المطلق على المقيد
قال بعضهم يحمل اذا كان السبب واحدا في حادثة واحدة فاما في حادثتين فلا يحمل وقال اهل التحقيق
منهم بانه لا يحمل سواء كانت الحادثة واحدة او لا الا اذا كان حكما واحدا والسبب واحدا وذكر في شرح التاويلات
في تفسير قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ان الحادثة اذا كانت واحدة وورد فيها نصان
مقيد ومطلق في الحكم وهو من باب الواجب ان المطلق يقيد اذا كان لا يعرف التاريخ لان الشرع متى
اوجب الحكم بوصف لا بد من اعتبار الوصف فيكون بيانا للمطلق ان المراد منه المقيد واما اذا كان في باب
الاسباب والشروط فانه لا يحمل المطلق على المقيد ولكن يعمل بهما لعدم التنافي وذكر في التخيير في اصول
الفقه اذا اطلق الحكم ثم ورد بعينه مقيدا في موضع اخر فلا خلاف انه يجب الحكم بتقييده لان المقيد زيادة
لا يفيدها الاطلاق كقوله في موضع فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وفي موضع اخر فامسحوا بوجوهكم وايديكم
وقوله حرمت عليكم الميتة والدم وقوله او دما مسفوحا وهكذا ذكر في عامة نسخ اصحابنا وعامة نسخ اصحاب
الشافعي من القواطع والمستصفى والمحصول وغيرها فتبين ان الحمل في حكم واحد في حادثة واحدة واجب ولكن
معنى قوله ابدا ما ذكرنا **قوله** تعالى يا ايها الذين امنوا لا تسألوا عن اشياء الاية الجملة الشرطية والمعطوف عليها وهما
ان تبد لكم وان تسألوا عنها صفة لاشياء والمعنى لا تكثروا مسألة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تسألوا عن تكاليف شاقة عليكم
لو افتاكم بها

وكلتها ايكم بحكم ويسوء عليكم فسد مواد السوال عنها وان تسألوا عن هذه التكاليف الصعبة في زمان الوحي
وهو ما دام الرسول بين اظهركم ليوحى اليه تبدى لكم تلك التكاليف التي تسوءكم وتومروا بتحملها فتعرضون انفسكم لغضب
الله بالتفريط فيها وقال امام الهدى يحتمل ان يكون هذا نهيا عن سؤالهم عن اشياء لم يكن لهم حاجة اليها
على وجه الاستبانة والاستيضاح فنهوا عنه حتى تمس الحاجة فاذا مست الحاجة فقد اطلق لهم السوال بقوله
ان تسألوا عنها الاية فيجعل الحكم السابق مسانع لاصل الاشياء ثم ظاهر الاية دليل على ان العمل بالاطلاق واجب
لان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسوال عن المسكوت منهي بهذا النص فكان العمل بالظاهر وهو الاطلاق واجبا
وفي الرجوع الى المقيد ليعرف حكم المطلق اقدام على هذا المنهي عنه لما فيه من ترك الابهام فيما ابهم الله تعالى كما في السوال
ذلك يوضحه ان النهي ليس عن السوال عن المجمل والمشكل والله اعلم لان ذلك واجب ولا يرد السوال على ما
هو مفسر او محكم فعلم ان النهي ورد عن السوال عما هو ممكن العمل به مع نوع ابهام اذ السوال حينئذ يكون تعمقا
ودكم لا يجوز والا نكر عليه قوله عليه السلام اتركوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم على انبيائهم
قال ابن عباس رضي ابهموا ما ابهم الله اي اطلقوا ما اطلق الله ولا تقيدوا والحرمة في امهات النساء بالدخول
بالبنات تعالى غرس يهيم اذا كان مطلق اللون اي له لون واحد وابتغوا ما بين الله من تقييد حرمة الربائب
بالدخول بالامهات وهو اي العمل بالاطلاق قول عامة الصحابة في امهات النساء لورودها مطلقة في قوله تعالى
امهات نسائكم قال عمر رضي الله عنه ام المرأة مبهمة في كتاب الله فابهموها اي خالف تحريمها عن قيد الدخول
الثابت في الربيبة فاطلقوها وعليه انعقد الاجماع من بعدهم كذا في التقويم وما روي عن علي رضي الله عنه وغيره
من شرط الدخول بالبنت لثبوت الحرمة في الام فذلك ليس بطريق الحمل لكن باعتبار العطف فانه يقتضي المشاركة
في الخبر ولان المقيد اوجب الحكم ابتدا يعني لا نسلم ان القيد يوجب النفي عند عدم القيد بل لبيان الجواز ثبوت
كما قال الشافعي بل المقيد اوجب الحكم في محله ابتدا من غير تعرض له بالنفي عند العدم واما عدم جواز المطلق
عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد لا لان النص اي المقيد نفاه فان الرقبة
الكافرة انما لم تجز في كفارة القتل لانها لم يشرع كفارة كما لم يجز تحرير النصف وذبح الشاة لا لان المقيد نفى
جوازه اذ الكفارة في نفسها وقدرها لا تعرف الا شرعا فلا يحتاج الى الشرع للانعدام كفارة كذا في التقويم
صفة يعني عبارة واشارة ولا دلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت بالدال على ضده موجب النص ولا اقتضا
لان اثبات الحكم في محل الوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يختل
الكلام شرعا ولا عرفا فيصير الاحتجاج به اي بالاثبات موجب للنفي فيلزم حمل المطلق على المقيد احتجاجا
بلا دليل لان السكوت عدم والعدم ليس بدليل ولان اثبات الحكم بالنص مقتصر على هذه الطرق الاربعة فما وراها
يكون احتجاجا بلا دليل بمقتضى كل نص اي بموجبه الاطلاق في المطلق معنى متعين معلوم اي الاطلاق ليس بمعنى
الاجمال لان معناه معلوم يمكن العمل به وهو نفي لما قال بعضهم المطلق بمنزلة المجمل لاحتماله كل واحد من الافراد

الداخل

الداخل على البدل من غير ترجيح للبعض وكان كالمشترك الذي انسد فيه باب الترجيح فلا يجب العمل به الا بالبيان
والدليل عليه قصة اصحاب البقرة فانهم لم يعملوا باطلاقها الا بعد البيان وارتفاع الاشتباه فقال
الاطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم يمكن العمل به الا ترى انه لو لم يرد المقيد وجب العمل باطلاقه
بالاتفاق من غير بيان واذا كان كذلك لا يترك الاطلاق الذي هو دليل يمكن العمل به الى غير الدليل وهو العمل
بالمفهوم كما لا يجوز ترك النص الا بما حكم الاطلاق بالاتفاق وقوله ولا نسلم ان القيد بمعنى الشرط
جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط فوجب النفي عند العدم وتحقيقه ان الاصل في باب النفي عند
العدم هو الشرط عند الشافعي ثم انه الحق الوصف به في هذا المعنى فجعله نافيا للحكم عند العدم لكونه بمعنى الشرط
على ما مر بيانه فالشيخ منع اولا من كون القيد بمعنى الشرط مطلقا فقال لا نسلم له اي للشافعي ان القيد بمعنى
الشرط في جميع الصور فان القيد في قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ليس بمعنى الشرط لان النساء معرفة بالاضافة
الينا ولا يكون القيد في المعرف فايجعل شرطا والقيد انما جعل في معنى الشرط اذا كان ما قيد به منكرا لفظا او معنى
كان يقول الرجل المرأة التي اتزوج فهي طالق لحصول التعريف كما مر بيانه في باب الفاظ العموم فاما اذا كان
معرفا كقوله هذه المرأة التي اتزوجها فهي طالق فليس القيد بمعنى الشرط فيه بل لزيادة البيان كقوله تعالى يحكم بها
النبيون الذين اسلموا واذا كان كذلك لا بد له من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان في مسلمنا
بمعنى الشرط ولانا قلنا يعني ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم ان الشرط يوجب نفيا ايضا
لما ذكرنا ان الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتدا يعني الحكم الشرعي امر وجودي يثبت بالشرع ابتداء لا عدم كي
يتحقق بنا على عدم شيء اخر لان العدم ليس بشرع ليتحقق قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يمكن تعديته
الى الفرع ولانا ان سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفي وانه يمكن تعديته لا نسلم الاستدلال على
غيره يعني لا نسلم انه يستقيم تعدية الحكم المنصوص لسد الاية الا بعد المماثلة بينهما في المعنى الذي يتعلق الحكم به
ولم يثبت ذلك بل المفارقة ثابتة بين السببين والحكم صورة ومعنى اما المفارقة في السببين صورة فظاهر لان الظهار
واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل بغير حق من اعظم الكبائر فلا يلحق به في معنى الجناية كالظهار
واليمين ولا يقال لا نسلم ان القتل الذي يتعلق به الكفارة وهو القتل خطا اعظم جناية من الظهار
واليمين لان عند الخصم الكفارة يتعلق بالقتل العمد كما يتعلق بالخطأ وباليمين الغموس لا يتعلق بالمعقودة
والقتل العمد اعظم من الغموس ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين قتل الخطاء واليمين المعقودة ايضا واما المفارقة
في الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم
والاطعام وهذا مفارق للاول وحكم اليمين وجوب البرء الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة وهو مفارق
لحكم القتل ايضا واما المعنى فلان في هذه الحكمة ضرب تيسير فان للطعام مدخلا في الظهار عند العجز والتخيير
ثابت في الاشياء الثلاثة في اليمين مع النقل الى صوم الثلاثة عند العجز وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا

ثم لما المفارقة بينهما لم يصح الاستدلال اذ لابد له من المماثلة وذكر في الاسرار ولا مدخل للقياس فيهما يعني في هذه

المسائل وهو لان الحوادث كلها منصوص عليها ولا يقاس بعضها على بعض ولان القياس يوجب زيادة

على النص وهذا لا يجوز عندنا ولان الحكم مما لا يعرف بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قيد الكفارة لان

الوصف زيادة معنى كالقيد وكما لا يجوز اثبات زيادة القيد بالقياس لا يجوز الوصف فلو جاز ذلك لصارت

الصلوة كلها على صفة واحدة وكذلك الكفارات مقدرات على ان الكفارات وان اتفقت اسماء فهي مختلفة الجنس

كلها لانها وجبت اسبابا مختلفة الجنس من وطي وقتل وافطار والحكم يختلف جنسه باختلاف سببه

واذا اختلف لم يكن الواجب بها سواء فلم يجز رد بعضها الى البعض كما لم يرد الى كفارة النذر والمقاس باطل

لما ذكرنا والاستدلال باطل من هذا الوجه الخاص وهو ان الجنس مختلف حكما وقد ظهر اثر الاختلاف في الاطعام

وفي الصيام على ان باب القتل مغلظ وقد ظهر ذلك في انواع الكفارة وفي وجوب الترتيب وهذا مخفف لم يجز قياس ما

خفف فيه على ما غلظ لاثبات التغليظ ولو احتمل القياس لكان اليد لنا لان التحرير نوع من انواع كفارة اليمين فيجب

ان يلحق اخف من الغلظ قياسا على ساير انواعه وكان اخذ حكم اليمين في حكم اليمين اولى من اخذه من القتل قال هذا

ان سلمنا ان المطلق يحمل على المقيد وانه عندنا لا يحمل بل كل يعمل بنفسه وان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين

**قوله** فان قال متصل بقوله اما العدم فليس بشرعي يعني لو قال انا لا اعدي العدم الذي زعمت انه ليس

بحكم شرعي بل اعدي القيد الزائد على المطلق وهو قيد الايمان ثم النفي يثبت في هذا المحل كما ثبت في المنصوص عليه قال

ان سلمنا صحة هذه التعدية وثبوت القيد في المتنازع فيه فذلك لا يمنع صحة تحرير الكافرة ههنا ايضا لان عدم الجواز

في المنصوص عليه اعني كفارة القتل ليس باعتبار منع القيد الجواز لما قلنا ان المقيد يوجب الحكم ابتداء غير متعرض

للنفي لكن عدم الجواز لعدم الشرعية وههنا الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فكان الجواز ثابتا فصار الحاصل

ان في المنصوص عليه ليس الا نص مقيد فيثبت موجبه فبقي ما وراءه على العدم وههنا بعد التعدية يجتمع نصان مطلق ومقيد

تقديرا فيثبت موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به وبالنص المقيد ايضا هذا

معنى كلام الشيخ ولكن يلزم منه اجتماع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة وذلك موجب للحمل لا محالة على

ما بينا وسلمنا فكان الجواب الصحيح ان هذا الاستدلال في التعدية فاسد للمفارقة وللمعاني المذكورة في الاسرار

الا ان الشيخ تسامح فيه لان التعدية لما فسدت لا يلزم اجتماع المقيد والمطلق في التحقيق وانما يلزم ظاهرا على

تقدير التسليم فتساهل فان قيل لعل من مذهب الشيخ عدم جواز الحمل في حكم واحد في حادثة واحدة ايضا كما اشار

اليه هذا الجواب وقوله ابدا قلنا منع من هذا الاحتمال قوله فيما بعد بحطوط واحكم الواحد لا يصلح وصفين متنافيين

فاذا ثبت تقييد بطل الاطلاق فصارت التعدية لمعدوم هذا اللام يتعلق بالتعدية ومعنى في الابطال للمعاقبة وقوله المعاقبة خ

لابطال مع متعلقه خبر صار اي صارت تعدية الشافعي عدم الجواز الذي لا يصلح حكما شرعيا من المقيد في كفارة القتل الى

المطلق في كفارة الظهار واليمين تعدية لاجل ابطال موجود يصلح حكما شرعيا وهو الاطلاق اوجواز التحرير بالكافرة

يعني



يعني ادى بذلك التعدية الى الابطال في ما عينها الله او اللام في لمعدوم متعلق بالابطال على العرض اي صار تعدية

الشافعي وصف الايمان من كفارة القتل الى غيرها تعدية لامر معدوم لا يصلح حكما شرعيا اي الغرض من التعدية

اثبات حكم المعدوم لابطال الموجود وهو وصف الاطلاق لا لاثبات المعدى وهو جواز المؤمنة لان ذلك

بدون التعدية وكان هذا العمل من الصواب بما سبق وهو واضح في اعدام الحكم الى عدم الشرط او الوصف لان

فيما سبق ان جعل العمل بالمسكوت الذي ليس بدليل فليس فيه ابطال الحكم موجود وفيما نحن فيه وجد الايمان وهذا

امر ظاهر التناقض اي اعتبار ما ليس بحكم شرعي وتعديته لابطال حكم شرعي امر متناقض لان تعدية اعتبار ما وجب

اسقاطه واهداره واهدار ما وجب اعتباره والشيء المعروف قوله عليه لسبع العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة

صدقة وما روي عن علي رضي الله عنه ليس في البقر العوامل شيء وكل بلغت تبيع وفي الاربعين مسنة وليس على العوامل شيء **قوله**

والا لكان قيد التتابع في كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيا اي نفي الجواز بدونه في كفارة اليمين يعني لم يثبت اشتراط

التتابع في صوم اليمين بحمله على صوم الظهار والقتل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة

ايام متتابعات كما ثبت زيادة اشتراط الوطي على قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بحديث العسيلة وقرآنا ان لم

يثبت قرانا بقي خبرا مسندا لان القراءة منقول عن رسول الله والزيادة بالخبر المسند صحيح اذا كان مشهورا

وقراءته كانت مشتهرة في السلف حتى كانت يعمل في المكاتب كذا في الاسرار قال الغزالي رحمه الله هذا ضعيف

لان ما ليس من القرآن فهو خطأ قطعا لانه وجب على الرسول تبليغ القرآن الى جماعة تقوم الحجة بقولهم وكان لا

يجوز له مناجاة الواحد وان لم ينقله من القرآن احتمل ان يكون ذلك مذهبا له لدليل قد دل عليه واحتمل

الخبر وما تردد بين ان يكون خبرا او لا يكون لا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوي بسماعه قلت

هذا الكلام واه لان ابن مسعود نقله وحيا متلوا مسموعا من رسول الله صلعم فان لم يثبت كونه وحيا

متلوا لعدم شرطه وهو التواتر بقي كلاما مسموعا من رسول الله منقولا عنه فكان بمنزلة خبر رواه عنه

وقوله وجب على الرسول التبليغ الى جماعة تقوم الحجة مسلم ولكن لم قلت انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انساه الله

على القلوب نسخا بهذا الطريق فانكم قبلتم خبر عايشة رضي الله عنها انها قالت انزل عشر رضعات يحرمن فنسخن

بخمس فكان مما يتلى مع ان عايشة رضم نسبته الى النظم ايضا فخبر ابن مسعود مع حفظ النظم كان اولى بالقبول وكيف

يحمل على انه نقل بناء على اعتقاده اذ لا يظن باحاد عوام المؤمنين انه يزيد حرفا من عند نفسه في كتاب بناء على

اعتقاده ذلك فكيف يظن ذلك بمثل هو من كبار الصحابة واجلائهم رضي الله عنهم ولا يلزم عليه اي على ما قلنا

من سقوط الاطلاق بقراءة ابن مسعود عدم سقوطه في صدقة الفطر فانا عملنا بالحديثين فيها فاوجبنا بسبب

العبد الكافر والمسلم ولم نعمل بالقرانين في اليمين بل عملنا بالمقيدة وهي قراءة ابن مسعود حملا للمطلق على المقيد

لان النصين في كفارة اليمين وردا في الحكم وهو الصوم الواجب في اليمين وهو وجوده اعني وجوبه في نفسه لا يقبل

وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد ضدان فلا يجتمعان في وقت واحد في شيء واحد

ابن مسعود وان كانت قراءته ... اسقط ... الجمع ... ونقل ... بنبغي ... والنسخ ...

الشيخ

ولو عملنا بالتفسير يلزمه صوم ستة ايام ثلاثة بالمطلق وثلاثة بالمقيد وذلك خلاف الاجماع فعلمنا ان المقيد الفرد
الى ما انصرف اليه الاخر واوجب تقييد ذلك الصوم بعينه واذا صار ذلك مقيدا لم يبق مطلقا فرع فاما في صدقة
الفطر فاحد النصين جعل الراس المطلق سببا والاخر جعل راس المسلم سببا ولا مزاحمة اي لا منافاة في الاسباب اذ
يجوز ان يكون للحكم اسباب متعددة شرعا وحسا على سبيل البدل كالملك في الموت واذا انتفت المزاحمة وجب
الجمع فان قيل فهلا اوجبتم التتابع في قضاء رمضان حملا اوجب البعض بقراءة ابي بن كعب رضي الله عنه فعدة من
ايام اخر متتابعات مع ان التقييد والاطلاق في حكم واحد قلنا قراءته شاذة غير مشهورة فمثلها لا يثبت الزيادة
على النص بخلاف قراءة ابن مسعود فقد كانت مشهورة الى زمن ابي حنيفة حتى كان الاعمش يقرا ختما على حرف ابن مسعود
وختما من مصحف عثمان رضي الله عنه والزيادة عندنا تثبت بالخبر المشهور كذا في المبسوط فان قيل اذا لم
يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق الا ترى ان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق
اسم العبد في صدقة الفطر كما يستفاد حكم الكافر واذا كان كذلك لم يكن لذكر المقيد فائدة قلنا ليس كذلك فان في ذكر
ورود المقيد بعبارته من حيث انه مطلق وبعد ورود بعبارته من حيث انه مقيد وفيه فائدة وهي ان يكون المقيد دليلا
على الاستحباب والفضل او على انه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك ومتى امكن العمل بهما جميعا واحتمال الفائدة
قائم لا يجعل النصان نصا واحدا كيف والحمل يؤدي الى ابطال صفة الاطلاق على وجه لم يحتمل وعدم الحمل لا يؤدي
الى ابطال شيء فكان اولى اليه اشير في الميزان فان قيل انكم قد حملتم المطلق على المقيد في قوله عليه السلام اذا اختلف
المتبايعان تحالفا وترادا وقوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا حتى
قال ابو حنيفة وابو يوسف لا يجري التحالف حال هلاك السلعة مع ان الاطلاق والتقييد في السبب او الشرط
دون الحكم قلنا ما حملنا المطلق على المقيد ولكن فهمنا باشارة النص ان المراد من المطلق هو المراد من
المقيد فان قوله وترادا اشارة الى ان المراد منه اي بالتحالف حال قيام السلعة لان التراد لا يتصور
الا حال قيامها وقد ترك الشافعي رحمه الله هنا حيث قال يجري التحالف حال هلاك السلعة كما يجري حال قيامها
ولم يحمل المطلق على المقيد معتقدا ان التحالف وجب لبيان الثمن والاشتباه حال قيام السلعة اقوى من
الاشتباه حال هلاكها لانه يمكن تعرف الثمن من القيمة اذ بياعات الناس تكون بالقيمة في الاغلب فايجاب
التحالف حال قيام السلعة مع قلة الاشتباه يكون ايجابا له حال هلاكها دلالة ولكن اصحابنا قالوا هذا غير مسلم
لانا لا نسلم ان البياعات بالقيمة في الاغلب فان الانسان قد يبيع باقل من القيمة ويشتري باكثر منها للحاجة ولهذا
لم يرجع الى القيمة عند الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة غالبا لرجع اليها بلا تحالف فموجب الفسخ والعقد
انما يقبل الفسخ حال قيام السلعة دون هلاكها فايجاب ما يؤدي الى الفسخ حال قبول العقد اياه لا يكون
ايجابا له في حال لا يقبله كذا في اصول الفقه لابي اليسر قوله وهذا نظير ما سبق ادرج الشيخ في هذا الكلام
جواب سؤال يرد على مسالة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحرة ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق حل الامة بشرط

اي في زمن ابي حنيفة

عدم

عدم الطول لا على ان يحمل ذلك الحل بعينه بما قبل وجود الشرط بقوله واحل لكم ما وراء ذلكم لان الشيء الواحد
لا يجوز ان يكون منجزا ومعلقا كما لا يتقيد اذا علق لا يبقى موضوعا في المكان فقال وهذا اي العمل بالمطلق والمقيد
الوارد في السبب وعدم حمل احدهما على الاخر نظير ما سبق ان التعليق بالشرط لما لم يوجب النفي عندنا جاز
ان يكون الشيء الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا مثل نكاح الامة تعلق بطول الحرة اي بعدم طولها بقي مرسلا اي
مطلقا عن الشرط مع ذلك اي مع تعلقه بالشرط يعني جواز نكاحها قبل وجوده معلق بالشرط وغير متعلق لان
الارسال والتعليق يتنافيان وجودا يعني وجود الحكم لا يجوز ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالملك لا يجوز
ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لاستحالة ثبوت معلول واحد بعلتين باعتبار ما قبل ثبوته فيجوز ان يثبت بالبيع والهبة
على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده معلقا اي معدوما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا اي
محتملا للوجود قبل الشرط بسبب اخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط
ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتق وكذا جواز نكاح الامة وذلك لان العدم الاصلي كان محتملا
للوجود بطريق الارسال قبل التعليق وبعد التعليق لم يتبدل ذلك العدم فيبقى محتملا للوجود بطريق
التعليق والارسال كما كان وذلك اي احتمال الوجود جائز اي ثابت في كل حكم قبل ثبوته بطرق واكثر كالملك قبل
ان يثبت يحتمل الوجود بالبيع والهبة والارث والوصية وغيرها قوله وقد قال الشافعي ثم ذكر الشيخ
ما يرد نقضا على اصل الشافعي فقال قال الشافعي صوم التمتع غير متتابع في قول عملا بالاطلاق قوله تعالى فصيام
ثلاثة ايام ولم يحمله على صوم الظهار والقتل المقيدين بالتتابع كما حمل الرقبة المطلقة في اليمين على المقيدة بالايمان
في القتل وهذا منه تناقض لانه يقول بوجوب حمل المطلق على المقيد وعدم وجوبه واعتذر الشافعي عنه
بان المطلق انما يحمل على المقيد اذا كان له اصل واحد من المقيدات وكان مثله في القوة فاما اذا كان له اصلان
متعارضان في التقييد فلا لان حمله على احدهما ليس باولى من حمله على الاخر عند ذلك وههنا الصوم المطلق
وقع بين صومين مقيدين مختلفين في التقييد احدهما صوم القتل والظهار المقيدان بالتتابع والاخر صوم
التمتع المقيد بالتفريق فلم يمكن حمله على احدهما فبقي على اطلاقه في جواز التفريق والتتابع قال ولا يجوز
تقييد القضاء بقراءة ابن مسعود لعدم الاستواء في القوة فان احدهما خبر واحد وخبر ابن مسعود والاخر نص قاطع
فرد الشيخ اعتذاره وقال ليس في كلام الشافعي صوم مقيد بالتفريق ولا نسلم ان صوم المتعة متفرق
بدليل انه لو صام السبعة بعد الرجوع جملة جاز عنده ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لا يجوز بالاتفاق فعرفنا انه غير
مقيد بالتفريق الا انه اعني صوم المتعة صومان مطلقان موقتان احدهما وقته وقت الحج والاخر وقته بعد الرجوع
فان صوم السبعة اضيف الى وقت بكلمة اذا وانها للوقت فلم يجز الاداء قبله لعدم شرعيته كما لا يجوز صوم رمضان
قبل الشهر واداء الظهر قبل الوقت لا لوصف التفريق واذا ثبت انه ليس بمقيد بالتفريق لم يبق للمطلق الا اصل واحد
فيجب حمله عليه ثم انه لم يحمل فلزم التناقض على انا ان سلمنا ان صوم التمتع مقيد بالتفريق فكلامه ساقط ايضا

لان صوم المتعة لا يصلح معتمدا لصوم اليمين فانه ليس من جنس الكفارات ليتعدى حكمه اليه بل المطلق في الكفارة يحمل
على المقيد فيها لامكان المقايسة بالنظر الى الجنسية وليس في الكفارة صوم مقيد بالتفريق فلم يبق الا التعارض بين
الاصلين ووجب التحلل واذا لم يحمل كان متناقضا ومنافيا لما سلف من قال فيما اذا تعارض اصلان يحمل
على الاحوط ليخرج عن العهدة بيقين فاوجب التتابع في صوم اليمين وهو الاصح عندهم كذا في المهذب وذلك
اي عدم شرعية صوم السبعة او عدم جوازه قبل الرجوع او وقوع التفريق فيه لمعنى ذكرناه في موضعه قال
الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقه صوم المتعة لم يشرع متفرقا وانما جاء التفريق ضرورة تخلل ايام لا صوم
فيها وهي ايام النحر بمنزلة تخلل الليالي وتخلل ايام الحيض في صوم كفارة الفطر قال فان قيل ان الشارع
شرعه متفرقا مع امكان ان يشرع جملة قبل ايام النحر او بعدها فدل انه شرع متفرقا لا انه وقع فرقه قلنا
الصوم في حق المتمتع وجب بدلا والبدل انما يجب في الوقت الذي يجب فيه المبدل منه وهو الاصل في الابدال الا
ان وقت الاصل يوم النحر فصوم العشرة لا يتصور اداؤه فيه فلضرورة عدم الامكان جعل الشرع متفرقا فلم يجعل
الكل قبله او بعده لئلا يكون جملة بل البعض جعل قبل ايام النحر متصلا بايام النحر والبعض بعدها ليكون متصلا بطرفي
ايام النحر التي تعذر الاداء فيها فيكون التفريق ضرورة الاتصال بطرفي وقت النحر الذي هو اصل ولم يشرع فيه لانه ايام
ضيافة الله تعالى عباده وكان ينبغي ان يكون اداء السبعة بعد ايام النحر قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشرع علقه
بالرجوع بعذر السفر نظرا له ومرحمة عليه قال تعالى ينبغي ان يكون فيه حكمة ولعله حكمة لا ما ذكرناه
معقولا ووذلك غير معقول فيفوض الى الشرع والله اعلم ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان اقسام الكتاب وما يتعلق
بها شرع في بيان اقسام الاحكام الثابتة بها فقال

## باب العزيمة والرخصة

اختلف عبارات الاصوليين في تفسير العزيمة والرخصة بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام
منحصرة على هذين القسمين وبعضهم لم يجعلوها كذلك فبعض من حصرها عليهما قال العزيمة الحكم الثابت على وجه
ليس فيه مخالفة دليل شرعي والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح واعترض عليه بجواز النكاح فانه
حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل في الحرة عدم الاستيلاء عليها وبوجوب الزكوة والقتل قصاصا فان كل واحد
ثابت على خلاف الدليل لان الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه ولا يسمى شيء منها رخصة وقيل العزيمة ما سلم
دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه وبعض من لم يعتبر الانحصار قال العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى
كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما اوسع للمكلف فعله لعذر فيه مع قيام السبب المحرم فاختصت العزيمة بالواجبات
على هذا التفسير وخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخول في الرخصة فلم ينحصر الاحكام في القسمين وعليه
يدل كلام القاضي الامام ابي زيد فانه قال العزيمة ما لزمنا من حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرمة اصلا بحق انه الهنا
ونحن عبيده فابتلانا بما شاء والرخصة اطلاق بعد حظر بعذر تيسيرا ثم اول كلام الشيخ يشير الى انه اعتبر
الانحصار حيث قال واحكام هذه الاقسام تنقسم الى قسمين ولا شك ان الاباحة والكراهة من احكام

هذه

هذه الاقسام كوجوب الفعل والترك فيدخلان في القسمين وكذا تقسيم العزيمة والرخصة يدل عليه ايضا
فان حاصل معناهما على ما ذكر ان العزيمة ما هو اصل من الاحكام والرخصة ما ليس باصل او العزيمة ما لم يتعلق
بالعوارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على انحصار الاحكام فيهما كما ترى لكن اخر كلامه وهو تقسيم العزيمة
يدل على خلافه لان الاباحة لم يذكر في هذا التقسيم ولا في تقسيم الرخصة وكان ينبغي ان يذكر ان الاحكام منحصرة
في القسمين عنده كما دل عليه اول كلامه والاباحة داخلة في العزيمة لو كانت شرعيتها كالفعل ذلك لاجل العباد
دفعها الا ان الشيخ لم يذكرها في تقسيم العزيمة لان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم وذلك في الاقسام
المؤكدة دون الاباحة لانها تتعلق بمصالح الدنيا وقوله العزيمة اسم لما هو اصل اي من الاحكام تمام التعريف وقوله
غير متعلق بالعوارض تفسير لاصالتها لا تقييد ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق
بالترك كالحرمات ويؤيده ما ذكر صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح
والحرام والمكروه وعدها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي الشرعي على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب
والسنة والنفل ونحوها لا العارض سميت اي الاحكام الاصلية عزيمة لانها من حيث كانت اصولا اي مشروعة ابتداء حقا
لصاحب الشرع معمول له اي كانت في نهاية الوكادة حيث انها كانت اصولا لاجل انها حق له تعالى وهو مستقل مؤكد
لغيره وهو نافذ الامر واجب الطاعة فكان امره مفترض الامتثال وشرعه واجب القبول فكان مؤكدا قوله
والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وتعريف الرخصة وقوله وهو ما يستباح بعذر مع قيام المحرم تفسير له
يعني اريد بقوله ما بني على اعذار العباد ما يستباح بعذر مع قيام المحرم فقوله ما يستباح عام يتناول الفعل
والترك وقوله بعذر احتراز عما ابيح لا بعذر ونظائره كثيرة وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند
فقد الرقبة في الظهار اذ لا يمكن دعوى قيام السبب المحرم عند فقد الرقبة مع استحالة التكليف باعتاقها
بل الظهار سبب لوجوب الاعتاق في حال ولوجوب الصيام في حال اخرى واعترض بانه ان اريد بالاستباحة
الاباحة بدون التحريم فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له وان اريد بها الاباحة مع قيام
التحريم فهو جمع بين المتضادين وكلاهما فاسد ولا يفيد تغيير العبارة بان الرخصة مما رخص مع قيام المحرم لان
الترخيص غير خارج عن الاباحة فكان في معنى الاول وربما وهي انه استعمل رخص في حد الرخصة وان امكن تأويله
باللغوي دون الاصطلاحي لانه اقبح استعمال اللفظ المبهم في التعريف وهو قبيح واجيب عنه بان المراد من قوله
يستباح يعامل معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة بدليل قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم الاية
والمغفرة انما تكون عند قيام الحرمة الا انه لا يؤاخذ بها لكن الحرمة بالنص وليس ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة
فان من ارتكب كبيرة وعفى الله عنه ولم يؤاخذه بها لا يسمى مباحا في حقه لعدم المؤاخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة
ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل
وكون الفعل واجبا وذكر في الميزان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة على اصحاب
الاعذار

وقال بعض اصحابنا الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع كونه حراما في حق من لا عذر له او
وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور وسوى بين الرخص كلها وقال لا يجوز ان يكون
الرخصة حرام التحصيل قال النبي عليه السلام ان الله يحب ان يؤتى رخصه كما يحب ان يؤتى عزائمه وقال عليه السلام لعمار
حين اجرى كلمة الكفر على لسانه بالاكراه فان عادوا فعد كذا وفي بعض الرخص يجب تحصيلها كما في تناول الميتة
والدم عند الاكراه والمخمصة قال في الميزان وهذا صحيح ويحتمل ان يكون قول اصحابنا هذا فان معنى الرخصة
السهولة والتيسير وذلك في سقوط الخطر والعقوبة جميعا والاسمان معا دليلان على المراد اي يدلان لغة
على الوكادة والتيسير المرادين في الشرع منهما فكان اسمين شرعيين مراعى فيهما معنى اللغة حتى كان العزم يمينا لو قال
اعزم ان افعل كذا كان يمينا عندنا وقال الشافعي لا يكون يمينا لانه لم يحلف بالله ولا بصفة من صفاته ولكنا
نقول العزم لغة اقصى ما يراد من الايجاب والتوكيد والانسان يؤكد كلامه باليمين وعن ابي بكر رضي الله عنه
انه قال لامرأته اسماء بنت عميس عزمت عليك ان لا تصومي اليوم الذي حيضتني فافطرت وقالت ما كنت لاحنثه
حنثك فعرفنا العزم يمينا فان عرفته لغة فقولها صحيح وان عرفته شرعا فكذلك كذا في الاسرار وفي الصحاح عزمت
عليه اي اقسمت عليه قوله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل اي فاصبر على اذى قومك كما صبر اولوا الحزم
والرأي الصواب من الرسل على بلايا ابتلوا بها تظفر بالصواب كما ظفروا به ثم انهم خصوا من بين الانبياء وان كان
الكل على الحق لاتفاق الوصف في تسميتهم فظلهم الحق وزيادة ثباتهم عليه عند بعض الشدائد والمكاره التي
وقع صبرهم عليها وقيل هم ستة نوح صبر على اذى قومه مدة طويلة وابراهيم صبر على النار وذبح الولد واسحق
على الذبح ويعقوب على فقد الولد وذهاب البصر ويوسف على الجب والسجن وايوب على الضر وقيل هم اصحاب
الشرائع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام فعلى هذا يكون من للتبعيض وقيل الرسل كلهم اولوا العزم
ولم يبعث الله تعالى رسولا الا كان ذا عزم وحزم ورأي وكمال عقل ومن على هذا القول للتبيين وهو الصحيح
في التيسير وغيره والعزيمة اربعة اقسام الفرض الى آخره بيان هذه الاقسام ان الفعل والترك فان ترك المنهي عنه
فرض ان كان الدليل مقطوعا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب
بالشطرنج وسنة او نفل ان كان نحو ترك ما قيل فيه لا بأس به ويؤيد ما ذكر شمس الائمة الواحد ما يكون
لازم الاداء شرعا او واجب الترك فيما يرجع الى الحلال والحرمة وذكر في بعض نسخ الاصول لاصحابنا الفعل الصادر عن المكلف
لا يخلو اما ان يترجح جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا يترجح واحد منهما اما الاول فلا يخلو اما ان يكفر جاحده ويضلل وهو الفرض
او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق وذلك اما ان يكون طريقا واظب عليه رسول
النبي عليه السلام وهو السنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب واما الثاني فاما ان يتعلق العقاب باتيانه
وهو الحرام او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح اذ ليس في ادائه ثواب ولا في تركه عقاب وذكر بعضهم
العزيمة لا يخلو من ان يكفر جاحدها اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو اما ان يعاقب تاركها اولا والاول هو الواجب والثاني

لانخ

لا يخلو من ان يستحق تاركها الملامة اولا والاول هو السنة والثاني هو النفل وقد يدخل في القسم الاخير المباح ان جعل المباح
من العزائم هذه اصول الشرع اي هذه احكام شرعت ابتداء في الاربع من غير نظر الى اعذار العباد فكانت من العزائم
وان كانت متفاوتة في انفسها وكانه اشار الى رد قول من قال من اصحابنا ان النوافل ليست من العزائم
لانها شرعت جبرا للنقصان في اداء ما هو عزيمة من الفرائض او قطعا لطمع الشيطان في منع العباد عن اداء
الفرائض من حيث انهم لما رغبوا في اداء النوافل مع انها ليست عليهم فذلك دليل رغبتهم في اداء الفرائض
بالطريق الاول فقال هذه الاقسام الاربعة سواء في انها شرعت ابتداء لا بناء على اعذار العباد فكانت
عزائم لو كان في شرعيتها وان تفاوتت في ذواتها الا ترى ان النفل مشروع ابتداء لا يحتمل التغيير بعارض
يلحق العباد وكان عزيمة كالفرض وما ذكروا مقصود الاداء وليس كلامنا فيه والفرائض اي المفروضات في
الشرع مقدرة يعني نوع فيها كلا المعنيين فهي مقدرة لا تحتمل الزيادة ولا النقصان مقطوعة بما يغايرها من جنسها
المشروع كذا في الميزان او مقطوعة عن احتمال ان لا تكون ثابتة لانها تثبت بدليل لا شبهة فيه فصار الفرائض اسما
لمقدر ثابت بدليل قطعي مثل الايمان فانه مقدر بتصديق ما جاء من عند الله حتى لو نقص شيئا منه او
زاد لا يجوز فانه لو قال انا اومن بما جاء من عند الله وبما جاء من عند غير الله لا يكون مؤمنا وسميت مكتوبة
لانها كتبت علينا في اللوح المحفوظ وهذا الاسم اي اسم الفرض يشير الى ما صرح التخفيف لانه ينبئ عن التقليل وفيه يسير
بالنسبة الى ما ليس بمقدر ولله تعالى ان يأمر عباده بشغل جميع العمر بخدمته بحكم المالكية فترك ذلك الى مقدر قليل يكون
دالا على التخفيف والتيسير وكانه لما اوجب علينا جعل مقدرا كيلا يصعب علينا اداؤه ويصير مؤديا للاحالة
فكان التقدير فيه بسبب الى حفظه والملازمة عليه الا ترى انه تعالى كيف عقب قوله كتب عليكم الصيام بقوله لعلكم
تتقون اياما معدودات منبها على التخفيف بان اراد جمع العلوم الايام والمعدودات كما في قوله كتب عليكم الصيام
اياما قليلة لتيسير عليكم الاداء ويسهل المحافظة عليه فعرفنا ان الغرض من التقدير التيسير في المقصود من التيسير
سبيل المحافظة على الاداء **قوله** اي من الوجوب وهو السقوط فسر الشيخ الوجوب بالسقوط والوجبة
بالاضطراب والمذكور في كتب اللغة ان الوجوب هو اللزوم والوجبة السقوط مع الهدة والوجيب الاضطراب
ومعنى السقوط انه ساقط علينا اي في اثبات العلم اليقيني فهو ساقط في نفسه ملحق بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل
ثابتا موجودا وهو الوصف الخاص اي كون الواحد ساقطا في حق العلم وصف يختص به لا يوجد ذلك في الفرض يعني
سقط عنه احد نوعي ما تعلق بالفرض وهو العلم وبقي العمل لازما فسمي بهذا الاسم ليقع التمييز بينه وبين الفرض او
سمي به لانه لما لم يفد العلم اليقيني صار كالساقط على المكلف بدون اختياره لا كالمحمول اي المحمول يعني لا يكون مثل
الذي يحمل ويرفع باختيار وهو الفرض فانه لما كان ثابتا قطعا يحمل عن اختيار وفي شرح صدر قال العلامة حميد
الدين ونظيره ان اميرا امر واحدا من غلمانه بحمل شيء الى موضع فتحمل فلما غاب عن بصره وافق في الطريق اخر واخذ
لذا الامير قد امر بحمل هذا الشيء الاخر الى ذلك الموضع ولم يحصل العلم له باخباره فتحمل اخذ كان المأمور في حمل

الاول مجتبا ما اطاقها وفي تحمل الثاني بمنزلة المدفوع اليه كانه سقط من غير رضاه واختياره **قوله** والسنة
كذا السنة لغة الطريق مرضية كانت او غير مرضية وسنن الطريق معظمه ووسطه والسنن الصبر فوق ... بطلب
ماء اخذ السنة منه اعتبارا بان الماء ينصب ويجري منها جريان الماء ومنه قول الشاعر وسالت باعناق
المطي الاباطح ... وهو اي لفظ السنة في الشرع اسم للطريق المسلوك في الدين يعني من غير افتراض ولا وجوب كما اشار
اليه في بيان الحكم سواء سلكه الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين وذكر في بعض النسخ لا اختلاف في ان السنة
هي الطريقة المسلوكة في الدين وانما الاختلاف في ان لفظ السنة اذا اطلق ينصرف الى سنة الرسول عليه السلام او اليها والى سنة
الصحابي ايضا على ما نبين بعد بل زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت اعداء الله وتحصيل الثواب في
الاخرة وفي المغرب النفل ما ينفله الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه وهو ان يقول الامام او الامير من قتل
قتيلا فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فهو لكم او ربعه او نصفه ولا يخمس وعليه الوفاء به وسمي ولد
الولد نافلة لذلك اي لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه وولد الولد زيادة عليه فكذا النافلة
اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات ثم اختلفت العبارات في حدود هذه الاقسام فقيل الفرض
ما يعاقب المكلف على تركه ويثاب على فعله واعترض عليه بالصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضا ولو تركها لا
يأثم بتركه حتى لو مات في اخر الوقت لا شيء عليه وبصوم رمضان في السفر فانه يقع فرضا ولا يعاقب على تركه
وبان تارك الفرض قد يعفى عنه ولا يعاقب ولا يخرج الفرض بذلك عن كونه فرضا وقيل هو ما في ان يعاقب على
تركه وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه ويعترض عليهما بترك الصلوة في اول الوقت وبترك صوم السفر ايضا والصحيح
ما قيل الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر فبقوله ما ثبت بدليل قطعي يخرج
المندوب والمباح اذ قد ثبت كل واحد منهما بدليل قطعي ايضا بقوله تعالى وافعلوا الخير وكلوا واشربوا واحترز بقوله
واستحق الذم على تركه عنهما وبقوله مطلقا عمن ترك الصلوة في اول الوقت على عزم الاداء في اخره وعن ترك الصوم
في السفر لانه خلفه وهو القضاء وامثالهما لان ذلك ليس بترك مطلقا فلا يستحق الذم به وبقوله من غير عذر عن المسافر
والمريض اذا تركا الصوم وماتا قبل الاقامة والصحة فانهما لا يستحقان الذم لان تركهما بعذر واذا تبدل القطعي
القطعي بالظني يصير حد الواجب وحد السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب واما حد النفل
وهو المسمى بالمندوب والمستحب والتطوع فقيل ما فعله خير من تركه في الشرع وقيل هو ما يمدح المكلف على فعله
ولا يذم على تركه وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا واحترز بقوله من غير ذم على تركه عن
الواجب المضيق وبقوله مطلقا عن الموسع والمخير والكفاية **قوله** واما الفرض فحكمه اللزوم علما وتصديقا
بالقلب اي يجب الاعتقاد بحقيته قطعا ويقينا لكونه ثابتا بدليل مقطوع به وهو الاسلام اي الاعتقاد بهذه الصفة
يكون اسلاما حتى لو تبدل بضده يكون كفرا وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به غير مستخف
به يكون عاصيا وفاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من اركان الشرائع لا ما هو اصل الدين

بقا

لبقاء الاعتقاد على حاله ويكفر جاحده اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفروا اهل قبلتكم واما
لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثابت رواية وان كان جائزا لغة قال الكميت يخاطب اهل البيت وكان
شيعيا وطائفة قد اكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب كذا في المغرب واما حكم الوجوب اي الواجب
فلزومه عملا لا علما اي يجب اقامته بالبدن ولكن لا يجب اعتقاد لزومه لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد
مبني على الدليل اليقيني ويفسق تاركه اذا ترك العمل به فهو على اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان
لا يرى العمل بها واجبا او تركه متأولا او تركه غير مستخف ولا متأول ففي القسم الاول يجب تضليله وان لم
يكفر لانه راد لخبر الواحد وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التأويل سيرة السلف
والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل لان العمل به لما وجب كان الاداء طاعة
والترك من غير تأويل عصيانا وفسقا مثل ما هو المذكور في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة ايضا وهو
الصحيح والمذكور ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب التضليل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان يكون مستخفا
ولا يوجبه اذا كان متأولا وليس فيه دلالة على الفسق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه والمذكور في بعض نسخ
يدل على اثبات التضليل في القسم الاول فيكون معنى ما ذكر ههنا ويفسق تاركه ويضلل اذا استخف والمذكور في
التقويم يدل على انه لا تضليل فيه اصلا ولا يفسق الا في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل
دون العلم في حق الاعتقاد حتى لا نكفر جاحده ولا نضلله وحكمه انا لا نكفر الجاحد لتكذيبه ولا نفسق تاركه عملا
الا ان يكون مستخفا باخبار الاحاد فيفسق **قوله** وانكر الشافعي هذا القسم اي انكر التفرقة بين الفرض
والواجب وقال هما مترادفان ويطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه ويلام شرعا بوجه سواء
ثبت بطريق قطعي او ظني قال واختلاف طرق الثبوت لا يوجب اختلافا في نفسه فان اختلاف طرق النقل
لا يوجب اختلاف حقائقها وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب اختلافا في نفسه من حيث هو
حرام قال وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير مطلقا سواء
كان مقطوعا او مظنونا وكذا الواجب هو الساقط سواء كان مظنونا به او مقطوعا فكان تخصيص كل واحد
بقسم تحكما ونحن نقول انه ان انكر الاسم اي انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما
ومباينة احد المعنيين الاخر وان انكر الحكم اي انكر التفرقة بينهما حكما بان قال لا تفاوت بينهما في لزوم
العمل بطل انكاره ايضا لان التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون ظاهر اذ ثبوت
المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين واما قوله ان تخصيص
كل لفظ بقسم تحكم فليس كذلك لان تخصيص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع وتخصيص الواجب بقسم باعتبار معنى
السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض فانى يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة قال
الغزالي رضي الله عنه واصحاب ابي حنيفة قد اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما
ثبت ظنا

ونحن لا ننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حرج في الاصطلاحات بعد تفهيم المعاني فصار الحاصل
ان وجوب العمل في الواجب عند الشافعي مثل وجوب العمل في الفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه
وعندنا التفاوت بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب
وبيان هذا اي بيان التفاوت الذي بينا ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن
اوجب قراءة القرآن في الصلوة اذ المراد منه القراءة في الصلوة بالاجماع وبدليل قوله ان ربك يعلم انك تقوم ادنى
من ثلثي الليل وكان القيام في ثلثي الليل فرضا فانتسخ اصله في قول او تقديره في قول بقوله تعالى فاقرؤوا ما
تيسر من القرآن اي في كل صلوة على القول الاول او في صلوة الليل على القول الثاني وبان الامر للايجاب
ولا وجوب في خارج الصلوة فتتعين القراءة في الصلوة وهذا النص باطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها
فيخرج عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
اوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك بان نجعل قراءة الفاتحة
واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليتقرر الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتهما ولا يقال
قد خص من النص ما دون الاية بالاجماع وهو مرادنا حتى لو انكر يكفر ويخص ما دون الفاتحة بالخبر كيف لا لانا نقول
عدم جواز ما دون الاية ليس باعتبار التخصيص ولكن لان ذلك لا يسمى قراءة عرفا فلا يدخل تحت اطلاق قوله فاقرؤوا
ولهذا لا يحرم قراءة ما دون الاية على الجنب والحائض لانها لا تسمى قراءة عرفا كما لو تكلم بكلمة واحدة او حرف واحد
منه ولكنها دون الاية من القرآن حقيقة فانكاره يكون كفرا كانكار كلمة وحرف فمن رد خبر الواحد كما رده الرافضة
وغيرهم فقد ضل عن سواء السبيل اي عن وسط الطريق ومن سواه بالكتاب والسنة المتواترة في اثبات الفرض كما فعله
اصحاب الظواهر من اهل الحديث حتى كان الثابت به مثل الثابت بالكتاب في العمل من غير تفاوت بينهما فقد اخطا
كما بيناه في باب احكام الخصوص وما ذكروا ان ثبوت العلم بالكتاب والخبر المتواتر وعدم ثبوته بخبر الواحد
كاف لاثبات التفاوت بينهما لا يعبأ به لانه لا بد من ظهور اثر من حيث العمل الثابت بهما لتفاوت الدليلين
في ذاتهما ضعفا وقوة وذلك فيما قلنا حيث اعتبرنا الكتاب الثابت باليقين بانه لم يلحق خبر الواحد به زيادة
عليه وراعينا خبر الواحد بان اوجبنا العمل به وكذا السعي في الحج والعمرة فان السعي بين الصفا والمروة
في الحج والعمرة واجب عندنا وليس بركن حتى لو تركه ناسيا في حجه او عمرته يجبر بالدم ويتم الحج والعمرة وعند
الشافعي هو ركن ولا يتم حج ولا عمرة الا به لانه عليه السلام سعى بين الصفا والمروة وقال عليه السلام ان الله كتب
عليكم السعي فاسعوا ولقوله عليه السلام ما اتم الله لاحد حجة ولا عمرة لا يطوف بين الصفا والمروة الا انا تمسكنا بقوله
تعالى فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومثل هذا اللفظ يوجب الاباحة لا الايجاب الا انا تركنا
ظاهره في حكم الايجاب بدليل الاجماع فبقي ما وراءه على ظاهره وعملنا بخبر الواحد في اثبات الايجاب بدون الركنية على
ما بينا وان قراءة والعمرة بالرفع فمعناه وكذا العمرة واجبة وليست بفريضة وقال الشافعي هي فريضة مثل

الحج

بالمهم هم

الحج لما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه ان النبي صلعم قال العمرة فريضة كفريضة الحج وعندنا لما ضعف الدليل
عن اثبات الفرضية لكونه خبر الواحد ثبت به الوجوب وما اشبه ذلك اي المذكور مثل صدقة الفطر والاضحية
وقراءة التشهد والصلوة على النبي عليه السلام لان هذه الاشياء انما ثبتت باخبار الاحاد فكانت من الواجبات لا من الاركان
ولا يلزم القعدة الاخيرة لانها ثبتت باتفاق الا ان داود عليه السلام ما سلم الا بعد القعدة الاخيرة كذا في الاسرار
ولان الخبر الموجب التحق بيانا لمجمل الكتاب بعلمها عرف قوله ولذلك تاخير المغرب اي ومثل وجوب ما ذكرنا من
الاحكام تاخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة ليلة النحر حين افاض الناس من عرفات واجب بخبر الواحد وهو
ما روى اسامة بن زيد رضي الله عنه كان رديف رسول الله في الطريق الى المزدلفة فقال الصلوة يا رسول الله فقال
عليه السلام امامك فثبت ان التاخير واجب فاذا صلى المغرب بعرفات او في الطريق بعد غيبوبة الشمس او بعد غيبوبة
الشفق يؤمر بالاعادة عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجب الاعادة وكان مسيئا لانه اداها في
وقتها الثابت بالكتاب والسنة المتواترة الا ان التاخير سنة فيكون مسيئا بتركه ولهما ان الذي في المغرب
في هذا الوقت وقت العشاء ومكان الاداء مزدلفة بالحديث فاذا اداها قبل وقتها او في غير مكانها وجب عليه
الاعادة عملا بالسنة كما في سائر الصلوة اذا اديت قبل وقتها وكالجمعة وصلوة العيد اذا اديتا في غير المصر
او فنائه وكالظهر المؤدى في المنزل يوم الجمعة فان لم يفعل اي لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة
انما وجبت ليحصل الجمع بينهما في الوقت والمكان كما يوجبه الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع صلوة وقت
العشاء سقطت الاعادة لانا انما اوجبناها عملا بالخبر فلو اوجبناها بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد ما ادى
مطلقا وذلك حكم بالعلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل بما في خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز المؤدى
المؤداة فلا يفسد العشاء بفتح الياء اي العشاء الاولى وهي المغرب المؤداة او بضمها يعني لا يفسد تذكر الصلوة
التي وجبت اعادتها العشاء الاخرة لانها ليست بفائتة بعد والاول اظهر قوله وكذلك الترتيب
في الصلوة اي الترتيب بين الفوائت والوقتية واجب بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما روى ابن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها
فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليصل التي صلاها مع الامام وانه يوجب
العمل دون العلم فوجب العمل به ما لم يعارض الكتاب او الخبر المتواتر فعند سعة الوقت لا معارضة لان الكتاب
وهو قوله ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يوجب الاداء في مطلق الوقت بحيث لا يفوته عنه ولا يوجب الاداء
في وقت التذكر لا محالة وخبر الواحد يوجب تقديم الفائتة واداؤها في وقت التذكر وامكن الجمع بينهما فوجب العمل به
فاما عند ضيق الوقت فقد تحقق التعارض لان نص الكتاب يوجب الوقتية بحيث لا يجوز التاخير عنه واقتضى خبر الواحد تقديم
الفائتة المستلزم لتفويتها عن الوقت وعدم جوازها قبل الفائتة فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك
سقط العمل به وكذلك الحكم في كثرة الفوائت لانه في معنى ضيق الوقت لتاديه رعاية الترتيب فيهما الى تفويت الوقتية

العشاء ليست بفائتة بعد [illegible] ... يدل الاول [illegible]

ايضا فان قيل العمل بخبر الواحد غير ممكن عند سعة الوقت الا بعد رفع موجب الكتاب ايضا فانه والم يوجب
الاداء في اول الوقت لكنه يقتضي الجواز والخروج عن العهدة اذا تحقق الاداء وخبر الواحد ينفي ذلك فلا يجب العمل به على الوجه
الذي ذكرتم لانه يكون ابطالا لموجب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل كما علم من خبر التعيين والتعديل واشتراط
الطهارة في الطواف قلنا هذا الالزام لابي حنيفة فانه يقول بالفساد الموقوف حتى لو ترك صلوة ثم صلى صلوة
كثيرة مع تذكرها سقط الترتيب ولا يكون عليه الا قضاء الفائتة عنده لانقلاب المؤدات بعد ما لم يكن دليل
مقطوع يجب قضاؤها مطلقا وانما كان وجوبها لترتيب بخبر الواحد وقد سقط ذلك عملا عند كثرة الصلوات
فلا يلزمه الا قضاؤها الممتروكة والقول بالوقف لا يوجب رفع الجواز لقوت وكما اختار الشيخ ان بعد خروج الوقت
ينقلب الوقتية المؤداة صحيحة فانه ذكر في شرح المبسوط في هذه المسئلة لا يمنع ان حكم الفساد ليس بمقرر
فيها ادنى ما يسوء يعني في الوقت حتى يعيد ما دام في الوقت ليكون عملا بخبر الواحد وبكتاب الله تعالى الا بعد مضى
الوقت لو حكمنا بالفساد في الوقتية كان ذلك تركا للعمل بالكتاب والخبر المتواتر ثابتا على ما يقتضيه خبر الواحد
وذلك لا يجوز بل يجب القول بالجواز مطلقا ولا يعتبر خبر الواحد في مقابلته معارضا له قال والى هذا اشار
محمد في الكتاب فانه استدل بمسئلة الحاج اذا صلى المغرب في الطريق فانه يعيد حتى طلع الفجر اجزأته عنه لانها صلوة
اديت في وقتها الى اخر ما ذكرنا فكذلك ههنا واما ابو يوسف ومحمد فيقولان ان الجواز وان ارتفع في اول الوقت
لكنه مباح لان تفويت الجواز فيه مباح بترك الصلوة مختارا فلان يجوز ذلك بالخبر اولى وما لم يحرم تفويته عن
الوقت اختيارا لا يجوز بخبر الواحد ايضا ولانا ما رفعنا الجواز لكن اخرناه الى ما بعد الفائتة واذا لم يتقدم
الفائتة لم يحصل العمل بالخبر اصلا فالاول تاخير والثاني ابطال والتاخير اهون منه فوجب القول به كذا قال
شيخ الاسلام خواهرزاده وذكر في بعض الفوائد ان كثرة الفوائت لما الحقت بضيق الوقت في سقوط الترتيب كان
قلتها بمنزلة سعة الوقت في وجوب الترتيب فوجوب الاعادة عند القلة بعد خروج الوقت كان بمنزلة وجوبها في الوقت
وبمنزلة وجوب اعادة المغرب قبل طلوع الفجر لان القلة بمنزلة سعة الوقت وكان نوع عمل بخبر الواحد باقيا تقديرا فبين
ما ذكرنا الفرق بين وجوب تعيين الفاتحة ووجوب التعديل واشتراط الطهارة في الطواف وبين وجوب الترتيب فانا لو
اوجبنا التعيين او التعديل او الطهارة على وجه يؤدي الى الفساد الصلوة او الطواف يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد ولو
اوجبنا الترتيب عند سعة الوقت على وجه يؤثر في فساد الوقتية لا يؤدي الى نسخ الكتاب بل يكون تاخيرا مع انه
ولاية التاخير فوجب القول به عملا بخبر الواحد فان قيل لما تعين اخر الوقت للوقتية حتى وجب تقديمها
على الفائتة ينبغي ان لو قدم الفائتة لا يجوز كما لو قدم الوقتية على الفائتة في اول الوقت لا يجوز لتعينه وقتا للفائتة
قلنا المنع عن تقديم الوقتية في اول الوقتية لمعنى يختص بها بدليل انه لو تنفل او عمل عملا اخر لم يمنع عنه فيوجب
الفساد واما المنع عن تقديم الفائتة في اخر الوقت فقد يثبت لمعنى في غيرها وهو ان لا يؤدي الى تفويت الوقتية عن
الوقت ولهذا يكره الاشتغال بالنافلة وبعمل اخر فلم يوجب الفساد كذا ذكر في شرح القدوري لابي نصر البغدادي
وقوله

وقوله وثبتنا الحطيم من البيت وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الى جانب الغربي بعضه وبين البيت فرجة ويسمى
بالحطيم لانه حطم من البيت اي كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل والجريح او لان من دعا على من ظلمه فيه حطمه
الله كما جاء في الحديث فكان فعيلا بمعنى فاعل كالعليم ثم يجب على الطائف ان يطوف وراء الحطيم من البيت
ولا بد فلا يكفي التوجه في طواف لانه قد ثبت انه من البيت بخبر الواحد وهو ما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت
ان يصلي في البيت وكعتين ان فتح الله مكة على رسوله فجاءها النبي عليه السلام عام حجة الوداع ليلا الى البيت
فقصدها حجره البيت وقالوا انا نعظم هذا البيت في الجاهلية والاسلام ونحن نعظمها ان لا نفتح بابه في الليالي
فاخذ رسول الله بيدها وادخلها الحطيم فقال صلى الله عليه صلي ههنا فان الحطيم من البيت الا ان قومك
قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولولا حدثان عهد قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة واظهرت قواعد
الخليل وادخلت الحطيم في البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت لها بابين بابا غربيا وبابا شرقيا ولان
عشت الى قابل لافعلن فجعلنا الطواف وراء الحطيم واجبا بهذا الخبر وجعلنا الطواف على الحطيم اي
بهذا الخبر واجبا لا يعارض الاصل الثابت به حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف على الاصل او اعادته على الحطيم
ما دام بمكة ليحصل العمل بخبر الواحد ولو رجع قبل اعادته لجزيه ويجبر بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران
حول البيت مع تمكن النقصان فيه بترك الطواف على الحطيم ولو توجه الى الحطيم لا يجوز صلوته لان كونه من
البيت ثبت بخبر الواحد ولا يتادى به ما ثبت فرضا بالكتاب وهو التوجه الى الكعبة قوله وحكم السنة كذا
قال شمس الائمة حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه متبع فيما سلك من طريق
الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام
الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب على ما نبينه بعد وذكر ابو
اليسر اما السنة فكل نفل واظب عليه رسول الله صلعم مثل التشهد في الصلوات والسنن الرواتب وحكمها انه يثاب
على تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق اثم يسير وكل نفل لم يواظب عليه رسول الله صلعم بل تركه في حال كالطهارة
لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه
ولا يلحقه بتركه وزر واما التراويح في رمضان فانها سنة الصحابة فانه لم يواظب عليها رسول الله صلعم بل
واظب عليها الصحابة وهذا مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه لكنه دون ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه
فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة وهذا عندنا واصحاب الشافعي يقولون ان السنة نفل واظب عليه النبي عليه
فاما النفل الذي واظب عليه الصحابة فليس بسنة وهو على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة
فلا يجعلون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه الاية وبقوله عليه السلام عليكم بسنتي
الحديث وقوله عليه السلام من ترك سنتي لم تنله شفاعتي والاحياء في الفعل وترك الفعل يستوجب اللائمة اي الملامة

في الدين وحرمان الشفاعة في العقبى الا ان السنة استثناء منقطع اي الاختلاف في ان تفسير السنة وحكمها ما ذكرنا
لكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة رسول الله او يحتمل سنته وسنة غيره واي اصل ان الراوي اذا
قال من السنة كذا فعند عامة اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول
عليه السلام واليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين وعند الشيخ ابي الحسن الكرخي من اصحابنا وابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي
لا يجب حمله على سنة الرسول الا بدليل واليه ذهب القاضي ابو زيد والشيخ المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين
ولذا الخلاف في قول الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا تمسكوا في ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول
فان الصحابة قد سنوا احكاما كما قال علي رضي الله عنه جلد الرسول في الخمر اربعين وجلد ابو بكر اربعين وجلد
عمر ثمانين وكل سنة وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اطلق اسم السنة على طريقتهم
وقال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها الحديث فقد عنى بذلك سنة غيره والسلف كانوا يطلقون اسم
السنة على طريقتهم وقد حكي عن الشافعي انه قال اذا قال مالك السنة عندنا او السنة ببلدنا كذا فانما يريد به
سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق واذا كان كذلك لم يدل اطلاق لفظ السنة على ان المراد طريقة الرسول
او غيره فلا يجوز تعيينه بطريقته الا بدليل واحتج الفريق الاول بان الرسول هو المقتدى والمتبع على الاطلاق
لا يحمل الا على سنته كما لو قيل هذا الفعل طاعة لا يحمل الا على طاعة الله وطاعة رسوله واما اتباع غيره فيها الى
الرسول في الاقتداء فيها بسنة الرسول فوجب ان يحمل عند الاطلاق على حقيقته دون مجازه وما ذكروا من جواز
والاطلاق لا يلزم لانا لا ننكر جواز اطلاق هذا اللفظ على غير الرسول عليه السلام كذا في الميزان والمعتمد وقوام اللفظ
مطلق فلا يجوز تعيينه من غير دليل قلنا لا بد من تقييده اما بطريقة الرسول او بطريقة غيره فتقييده بالاول
اولى لما ذكرنا **قوله** قال ذلك من ارش ما دون النفس الى اخره دية المرأة عندنا على النصف
من دية الرجل في النفس وما دونها وعند الشافعي المرأة تساوي الرجل اذا كان الارش مقدار ثلث الدية او دونه
فاذا زاد على الثلث فحالها فيه على النصف من حال الرجل لما حكي عن ربيعة انه قال قلت لسعيد بن المسيب ما تقول
فيمن قطع اصبع امرأة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين قال عليه عشرون من الابل قلت فان قطع ثلاثة اصابع
قال عليه ثلاثون من الابل قلت فان قطع اربع اصابع قال عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما كثر المها واشتد
مصابها قل ارشها قال اعراقي انت قلت لا بل جاهل مسترشد او عاقل متثبت فقال انه السنة وهذا
اللفظ اذا اطلق فالمراد به سنة الرسول عليه السلام ومراسيل سعيد بن المسيب مقبولة فكان هذا بمنزلة
حديث مسند يجب العمل به وحجتنا في ذلك ما ذكر ربيعة فانه لو وجب بقطع ثلاثة اصابع منها ثلاثون من الابل
سقط بقطع الاصبع الرابع عشر من الابل فاحال [illegible] بان القطع في ايجاب الارش لا في اسقاطه وهذا شيء يحيله العقل
وقول سعيد انه السنة يحتمل ان يكون اراد سنة نفسه او سنة غيره من الصحابة لان التأمل في اللفظ لا اثبات
حكم او استنباط معنى طريقة حسنة فيطلق عليه اسم السنة كما قال سنة العمرين كما ذكرنا كيف وقد افتى كبار

الصحابة

الصحابة بخلاف قول عمر وعلي رضي الله عنهما بخلافه وفي المبسوط ان ما روي شاذ ومثل هذا الحكم الذي يحيله العقل لا يمكن اثباته
بالشاذ النادر وقال ولكن يقتل الحر بالعبد يقتل الحر بالعبد عندنا وعند الشافعي لا يقتل لما روي عن ابن عمر وابن
الزبير انهما قالا من السنة ان لا يقتل الحر بالعبد والسنة تحمل على سنة الرسول عند الاطلاق وقلنا لما كان هذا اللفظ
يحتمل لا يصح الاحتجاج به ومن قال من مشايخنا ان مطلق السنة يحمل على سنة الرسول اجاب عن قول سعيد بان السنة
انما يحمل على سنة الرسول اذا لم يقم دليل على ان المراد طريقة الغير وقد قام ههنا فان اهل العلم خرجوه عن زيد بن ثابت
كذا قال عبد القاهر البغدادي في جامع الحديث والاسناد في المبسوط فيقال وقول سعيد انه السنة يعني سنة زيد
وعن قول ابن عمر وابن الزبير انه محمول على السيد اذا قتل عبده فقد كانوا مختلفين في ذلك فمنهم من يوجب القصاص
مستدلا بقوله عليه السلام من قتل عبده قتلناه فقالا ذلك ردا على من قال منهم يقتل السيد بعبده كذا في المبسوط
**قوله** سنة الهدى يعني سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين وهي التي تتعلق بتركها كراهة او اساءة والاساءة
دون الكراهة وهي مثل الاذان والاقامة والجماعة والسنن الرواتب ولهذا قال محمد في بعضها انه يصير مسيئا وفي
بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة والزوائد هي النوع الثاني الزوائد
وهي التي لا تتعلق بتركها كراهة ولا اساءة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله التي يأتي
بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله خارج الصلوة من المشي واللبس والاكل فان العبد لا يطالب
باقامتها ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان يأتي بها كذا في بعض مصنفات الشيخ ودل في المبسوط ان المكحول
السنة سنتان سنة اخذها هدى وتركها لا بأس به كالسنن التي لم يواظب عليها رسول الله صلعم وسنة اخذها هدى
وتركها ضلالة كالاذان والاقامة وصلوة العيد وعلى هذا قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة
امروا بهما فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات وقال ابو يوسف
المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون على ذلك ليظهر الفرق
بين الواجب وغيره ومحمد يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك لهذا
ودل هذا على ان السنن نوعان فاختلفت اجوبة مسائل باب الاذان فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا بأس
لما قلنا ان ترك ما هو سنن الهدى يوجب الكراهة والاساءة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب شيئا منهما وذلك
مثل قول محمد يكره الاذان قاعدا لما روي ان في حديث الرؤيا ان الملك قام على جذم حائط اي اصل ويكره تكرار الاذان
في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة وان صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا لترك
السنة المشهورة وان صلى بعض الناس باذان واقامة جازت صلوتهم مع الاساءة فان الاساءة لمخالفة السنة والتعريض
للفتنة ولا بأس بان يؤذن رجل ويقيم اخر لان كل واحد منهما ذكر مقصود فلا بأس بان يأتي بكل واحد منهما رجل اخر ولا يؤذن
لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان المقصود منه اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل ويعاد اذان
الجنب وكذا اذان المرأة لما ذكرنا واشباه ذلك يخرج على هذا الاصل **قوله** واما النفل فانه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه

عرف النفل ببيان حكمه اذ المذكور حكم النفل ولهذا قال شمس الائمة وحكم النفل شرعا انه يثاب على فعله
ولا يعاقب على تركه وقال القاضي نوافل العبادات هي التي يتعدى العبد بها على الفرائض والسنن
المشهورة وحكمها ان يثاب العبد على فعلها ولا يلام على تركها لانها جعلت زيادة له لا عليه بخلاف السنن فانها
طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث سنها لا انها كانت حقا علينا فيعوتبنا على تركها ولذلك اي ولما ذكرنا ان النفل كذا قلنا
ان ما زاد على القصر في صلوة السفر وهو الشفع الثاني نفل لان العبد لا يلام على تركه راسا واصلا ويثاب على فعله
في الجملة واذا ثبت انه نفل لا يصح خلطه بالفرض كما في الفجر ولا يلزم عليه صوم المسافر فانه يثاب على فعله ولا يعاقب
على تركه ثم انه لو اداه يقع فرضا لان المراد من الترك هو الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك فانه يعاقب على تركه
في الجملة الا ترى انه لو ادرك عدة من ايام اخر يجب عليه قضاء الصوم ويعاقب على تركه فلم يكن الصوم في السفر نفلا
ولا الزيادة على الاية او الثلاث في القراءة في الصلوة فانه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها مع انها تقع فرضا لانا لا نسلم
انها قبل وجودها وتحققها كانت فرضا بل هي كانت نفلا اذ لم يكن في ذمته الاتيان بها ولذلك استقام عليها
حد النفل ولكنها انقلبت فرضا بعد وجودها لدخولها تحت مطلق الامر وعمومه وهو قوله فاقرءوا ما تيسر من
القرآن كانقلاب اليمين سببا للكفارة بعد فوات البر الا ترى ان النافلة يصير فرضا بالشروع حتى لو افسدها
يجب القضاء ويعاقب على تركها بعد الشروع وان لم يكن كذلك قبل الشروع فكذا الزيادة على الاية يجوز ان يصير
فرضا بعد الوجود لتناول الامر اياها فان الامر انما وقع على الادنى ولم ينصرف الى ما فوقه لانه لم يكن معقدا معلوما الى
نفسه فاذا اتى به فقد صار معقدا معلوما فامكن صرف الامر اليه كذا ذكر ابو اليسر فاما الامر بالصلوة فيتناول
افعالا معقدة فالزيادة عليها لا يدخل تحت الامر فلا يقع فرضا ولذلك جعلناه من العزائم اي ولان النفل شرع
دائما جعلناه من العزائم لان دوام شرعيته يدل على كونه سببه واصالته اذ لو بني على اعذار العباد لشرع في وقت
العذر لا دائما ولا يقال لا نسلم انه شرع دائما لانه منهي عنه في الاوقات المكروهة وبعد الفجر والعصر لانا
نقول هو مشروع في هذه الاوقات مع كونها منهيا عنها حتى لو شرع فيه وافسده يجب القضاء عليه في الاصح
ولتراخيه قاعدا مع القدرة على القيام او راكبا مع القدرة على النزول بالايماء وان لم يكن متوجها الى القبلة لان
النفل على الوصف الذي شرع وهو وصف الدوام يلازم العجز والحرج علما ان اداه الليل والنهار دائما لا
يعترض عليه الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها فباعتبار الاصل يعتبر هذه العوارض في الكل
اذ لو لم يعتبر العوارض ادى الى الحرج فلذلك جوزنا الاداء على اي وجه نشط قاعدا وراكبا وهذا القدر لا يدل
شرعية الاداء قاعدا وراكبا من غير عذر حقيقة الرخصة لان العذر فقد موجودا باعتبار الاصل فكان شرعيته بناء
عليه فكان له شبه بالرخصة من هذا الوجه وكأنه اخر ذكره عن سائر اقسام العزائم لانه لم يخلص عزيمة قوله وقال الشافعي
الى اخره اذا شرع في صلوة النفل او صوم النفل يؤاخذ بالمضي فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي لا يؤاخذ
بواحد منهما لان النفل لما شرع على هذا الوصف وهو انه غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك

ولا يصير لازما لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا ادى بنية النفل
ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صحة الخلوة ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو
صار فرضا لما بقي هذه الاحكام واذا كان نفلا صحيحا ينبغي ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا
للنفلية لان اخره من جنس اوله وقد غيرتم انتم حيث حكمتم باللزوم في الباقي وقلنا انا ان ما لم يفعل بعد اي بعد
ما ادى جزءا منه وهو مخير فيه اي فيما لم يؤد لانه نفل فيكون على وفق الابتداء كمن اخرج عشرة دراهم للتصدق
بها فتصدق ببعضها وسلم كان بالخيار في الباقي ولهذا اذا تصدق ولم يسلم كان بالخيار في التسليم فكذا
هنا اذا صلى ركعة كان بالخيار في الركعة الاخرى واذا ثبت الخيار في الباقي فحق له ترك ما لم يات به لانه
لم يلتزم شيئا يبطل المؤدي ضمنا او تبعا لترك ما عليه فلا يكون ابطالا لما كمن صلى الظهر لا يحل له ابطالها لكن
حل له اقامة الجمعة مع الظهر يبطل حكما لما جعل ذلك اليه وصار له وكمن احرق حصائد ارض نفسه فاحترق زرع جاره
او سقى ارض نفسه فنزت ارض جاره لا يجعل ذلك ملاقيا لانه ثبت تبعا لما هو حلال له ولما كان بطلان المؤدي
امرا حكميا لا يصير لازما للقضاء كالمظنون وهو ما اذا شرع في صلوة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس
عليه يصير شارعا في العبادة بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير في الاداء وان البطلان
ضمني فكذا هنا ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول في ذمته ولانه ذكره اي بكلمة الالتزام
فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادة ولم يوجد فيما بقي الالتزام فلا يلزمه ونظيره الكفالة مع
القرض والصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم فاما المقرض والمتصدق فلا يلتزم بالقول ولكنه
شرع في الاعطاء فيتقيد ما ادى يصح ولا يلزمه ما لم يوجد توضيح الفرق بينهما انه لو نذر اربع ركعات يلزمه ولو شرع
بنية اربعا لا يلزمه ولو نذر الصلوة فانما يلزمه القيام ولو شرع فيها لا يلزمه القيام ولو نذر صوم يوم النحر يلزمه
عندكم ولو شرع فيه لا يلزمه على ان الشروع اداء بالفعل والنذر ايجاب في الذمة بالقول ثم في النذر يلزمه بقدر ما سمى
فكذلك بالشروع يلزمه بقدر ما ادى وما لم يؤده لا يلزمه كما ان ما لم يسمه بالنذر لا يلزمه فيبطل المؤدي يعني عند
الامتناع عن اداء الباقي حكما اي للامتناع الثابت بالتخيير قوله وقلنا ان ما ادى صار لغيره يعني الجزء
صار عبادة لله تعالى حتى انه لما شرع في الصوم او في الصلوة وادى جزءا منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك
الجزء فصار العمل لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك وحق الغير محترم اي حرام التعرض بالافساد
ومضمون عليه بالاتلاف بالنص والاجماع فوجب صيانته وحفظه احترازا عن ارتكاب المحرم ووجوب الضمان ولا سبيل
الى حفظه وصيانته اداء الى كونه مضمونا الا بالتزام الباقي وهما امران متعارضان فاعتبر المؤدي حق غير المؤدي
يعني لو نظرنا الى المؤدي يلزم التزام الباقي صيانة له عن البطلان ولو نظرنا الى غير المؤدي نفسه يلزم ان يكون غير لازم
اي في ذاته نفلا كما قال الشافعي فوجب الترجيح لما قلت اللام ليست للتعليل بل هي صلة الترجيح اي وجب ترجيح
ما قلنا بالاحتياط في العبادة قوله فان قيل لا نسلم ان المؤدي صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة

ومن جملة لا يتجزى فلا يكون للموجود حكم الا بانضمام الباقي اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم ابطاله ولئن سلمنا
كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه وكما وجد انقضى وعدم
ولا يتصور للمتغير بعد العدم والدليل عليه ان المؤدى باعتراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى
ينال الثواب به بلا خلاف بين الامة ولو كان اداء الباقي شرطا لبقائه عبادة لبطل بفوات الشرط
توضيحه ان اداء الباقي لو جعل شرطا لا يخ من ان يجعل شرطا لانعقاد المؤدى عبادة او
لبقائه عبادة فان قلتم بالاول فالامتناع عن مباشرة شرط الانعقاد لا يعد ابطالا وان قلتم بالثاني
فهو خلاف المعقول لانه لما انعقد عبادة بدون الباقي فلان يبقى بدونه اولى لان البقاء اسهل من الابتداء
ولئن سلمنا كون الباقي شرطا لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال
انما يحصل بمباشرة فعل المبطل وذلك فيما مضى من الافعال محال ولكن اذا امتنع فات وصف العبادة
عن المؤدى فلا يكون مضافا الى الفعل كما ذكرنا من النظائر قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلوة
في الحال ولكن نقول هو محل فعل الصوم والصلوة على معنى انه يصير مع غيره صوما تاما شرعا فكان
له عرضية ان يصير صوما او صلوة بضم الغير اليه فيكون المؤدى متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة
من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان
كل جزء عبادة متعلقا بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد من التعلق لضرورة الاتحاد فجعل هذا الجزء عبادة
وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة وكل جزء تأخر عنه شرطا لبقائه على وصف العبادة فانعقد الجزء
المتقدم عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا
لبقاء الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطا لبقاء
ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما تعقبه عبادة فقلنا هكذا عملا بالدلائل بقدر الامكان
ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع فان قوله تعالى اولئك حبطت
اعمالهم وقال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا يتورد النهي عما لا يتصور والخلاف بين الامة ايضا ان بالردة تبطل الاعمال بتصور خ
الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطى لها حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى ولم
لا يجوز ان يكون الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدم على وصف العبادة واما في اعتراض الموت فيجعل وجوده
كان الصوم في حقه لم يكن الا هذا القدر وان الصلوة لم يكن مشروعة الا هذا القدر لانه تعالى ما كذا جعل في فضل
المهاجر وانه يحصل ما هو المقصود بالهجرة من تأييد البعض بالبعض والتقوى على الدب عن الحوزة وكذا فيما
نحن فيه وذلك لان الموت منته لا مبطل على ما عرف ومعلوم انعقد عبادة بدون الباقي فيبقى بدونه لان البقاء
اسهل من الابتداء فينتقض بنقيض بدل العرف وراس مال السلم فانه شرط للبقاء دون الابتداء وقولهم
الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال قلنا لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد
سوى

سوى جعل ووصل الفساد لا محالة عنده هذا الفعل فجعل مفسدا لان الفساد فعل يحصل به الفساد وليس
من ضرورته ان يصادف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع حبلا مملوكا له تعلق به قنديل غيره فسقط
القنديل وانكسر جعل متعلقا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعل القنديل وكذا شق زق نفسه فيه مايع
لغيره ومسئلتنا احراق الحصائد وسقي الارض لا يلزمنا لان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى حرارة
الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك ينفصل عن فعله على العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه
حتى لو كان ذلك على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم انه لا يحتمله ارضه او كان
يوم الاحراق يوم ريح لا يضيف اليه فيضمن ما فسد من الارض والزرع واما فصل الظهر اذا راح الى الجمعة
فيقول هو مبطل لصفة الفرضية غير انه ليس بمنهي عنه لانه ابطال وتعقيب ليؤدي احسن منه والهادم ليبني
احسن مما كان لا يعد هادما كهادم المسجد ليبني احسن منه لا يعد ساعيا في خرابه فصار حاصل الكلام
ان ما ادى يوصف عليه حبوط المؤدى وطريق حفظه اداء الباقي فصار الشروع موجبا اداء الباقي بهذه الواسطة
فكل صوم او صلوة يجب اداؤه يجب قضاؤه اذا فسد **قوله** وهو كالنذر ثم استدل بالنذر على ما
ادعاه فقال وهو اي الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى فاما المؤدى
فلما ذكرنا انه لله تعالى مسلم اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى
مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل
من الابتداء ثم وجب لصيانته ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة
ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى الامرين وهو بقاء الفعل كان اولى وما ذكر الخصم ان النذر والشروع
بمنزلة الكفالة والاقراض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار انه التزام فالشروع ليس
كالاقراض لان الاقراض او التصدق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة الفقير او المستقرض فلا يثبت
ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم بطرف النبي في الصلوة والتطهير واستقبال القبلة فاما المقصود
في العبادات فعل يستوفي وقد حصل البعض منه فكان كبعض المال المسلم الى الفقير او المستقرض واليه اشار
الشيخ بقوله ايضا اليه ثم اذا تصدق ببعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما
الى الله تعالى لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة بقي
صدقة بدون ما لم يوجد والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون الباقي فيلزمه المضي ههنا
ولا يلزمه في الصدقة فاما اباحة الافطار بعذر الضيافة فرخصة مع بقاء الحظر ولذا كان الامتناع افضل وذلك
كمن سل الفرض ورأى بعوره صبيا كاد يحترق او يغرق وهو قادر على الاستنقاذ ابيح له قطع الفرض واستنقاذ
الصبي بل يجب عليه ذلك صيانة للصبي عن الهلاك وفيه ابطال حق الله تعالى لحق الآدمي فكذا فيما نحن فيه ترخص له الافطار
احترازا عن اذى المسلم وصحة الخلوة ممنوعة ايضا بل هي فاسدة كذا ذكر شمس الائمة في طريقته واما الشروع في
النفل

ما تما واما مه ما قعدا ونيه الاربع مع التسليم على راس الركعتين ما دام الثلث لان وجود ما وراء الركعتين
وضع القيام ليتا بشرط لبقاء المودي عبادة وذكر الشيخ في شرح التقويم ان وجوب الثاني لمعنى في
غيره وهو صيانة المودي لا لمعنى في نفسه فلا يمنع صحة الخلوة واباحة الافطار بعذر الضيافة واقتداء
بالمتنفل لانه في حق نفسه نفل واما فعل المظنون فالقياس فيه ما قال زفر لان المودي انعقد عبادة فيجب
صيانتها بالمضي فيه الا ان علماءنا استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب هو الشروع وقد صادف الواجب
فيلغو لان الواجب لا يتكرر في شيء واحد كالو قال لله علي ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يواخذ بما عنده
لا بما عند الله لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كالو شرع في الظهر او صوم القضاء
ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا هذا ونحن لا نسلم ان جميع القرب يلزم حفظها ويحرم
افسادها بل يجب عليه حفظ ما عناه فعل الزمها وحصلها باختياره وهذه القربة حصلت له بدون اختياره
من جهة الشروع واذا لم يلتزمه باختياره لم يصر ضامنا للعهدة فلا يجب عليه صيانته وهذا لان القياس
يوجب ان لا ينعقد فعله عبادة اصلا لان الواجب الذي قصده ليس بموجود والنفل لا ينعقد قربة الا
بالقصد اليه الا ان الشرع جعله نفلا من غير قصده نظرا له فجعل منعقدا فيما له فيه نظر وهو انه لو اتمه يصلح سببا
للثواب ولا يجعل منعقدا فيما له فيه ضرر وهو وجوب الصيانة عليه وهو كالعرب لما شرعت نظرا له جعل مشروعا
فيما له فيه نظر وهو الصحة بعد الاداء ليثاب ولم يجعل مشروعا فيما له فيه ضرر وهو الوجوب والشيخ لم يذكر
بعينها لا احتياج الى ايراد النظائر فانها كثيرة من باب الصلوة والحج وغير ذلك من الطهارة والصوم والاعتكاف في
على ما تضمنتها كتب الفروع **قوله** واما الرخص فلما كان الرخصة مبنية على اعذار العباد واعذارهم
مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على اربعة انواع احدهما احق من الاخر بكونه رخصة على تفضيل من حق الشيء
ادا اسا اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر وبعضها ان يكون من حق كلها بالفعل كذا اي انه حقيقة يعني
في اطلاق اسم الرخصة احدهما اولى من الاخر كما ان الاخر في كونه مجازا فما استبيح اي سقطت المواخذة به مع
قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لان العزيمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام على غير موجب العزيمة
بناء على عذره كان في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقة كاملة
كانت الرخصة في مقابلتها كذلك ايضا وذلك مثل المترخص باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخص بعذر الاكراه
التام مع اطمينان القلب ولكن العزيمة في الصبر والامتناع لان حرمة الكفر ثابتة مضمنة لا ينكشف بحال بنا
على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان قائم لا يحتمل السقوط لان الموصوف هو وصانيه الله تعالى وجميع صفاته وجميع
ما اوجب الايمان به لا يحتمل التغيير لكنه اي لكن العبد رخص له الاجراء عند الاكراه لان حقه في نفسه اي في ذاته
يفوت عند الامتناع صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الامتناع في
الذي هو الركن الاصلي باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه صح ايمانه لا يلزم عليه

الاقرار



الاقرار ثابت اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان ولما صار حقه مودى لم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم
من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار في حال البقاء فيبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فلهذا كان له ان يقدم
حق نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا وان شاء بذل نفسه في دين الله لاقامة حقه حسبة اي طلبا
للثواب وعتقا اي عملا بما يدخره للاخرة فهذا اي البذل مشروع قربة كالجهاد لانه لما بذل نفسه ولم يهتك حرمة
دين الله كان فيه اعلاء كلمة الله عز وجل وهذا هو معنى الجهاد والاصل فيه ما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ
رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم فقال اتشهد اني رسول الله
فقال لا ادري ما تقول فقتله وقال للاخر اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم فقال اتشهد اني رسول الله فقال نعم فقال
نعم فخلى سبيله فبلغ ذلك الى رسول الله صلعم فقال اما الاول فقد اباه الله اجره مرتين واما الاخر فقد
اخذ برخصة الله فلا اثم عليه ففيه دليل على انه لما امتنع منه حتى قتل كان اعظم الاجر لانه اظهر الصلابة في الدين
وما روي عن قصة عمار وخبيب ان المشركين اخذوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول الله صلعم وذكر الهتهم
بخير فلما اتى رسول الله صلعم قال ما وراءك يا عمار قال شر ما تركوني حتى نلت منك وذكرت الهتهم بخير
قال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان قال فان عادوا فعد اي فان عادوا الى الاكراه فعد
الى الترخص او فان عادوا الى الاكراه فعد الى طمانينة القلب فانه لا يظن برسول الله انه يامر احدا بالتكلم بكلمة الكفر
كذا في المبسوط وفي عين المعاني لو عادوا واذاك فعد اليهم كما قلت ففيه دليل انه لا باس للمسلم ان يجري كلمة الكفر على لكن حز
اللسان بحكمها بعد ان يكون مطمئن القلب واخذوا خبيب بن عدي وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على
ان يذكر الهتهم بخير ويسب محمدا وهو يسب الهتهم ويذكر رسول الله بخير فاجمعوا على قتله فلما ايقن انهم
قاتلوه سالهم ان يدعوه ليصلي ركعتين فاجابوه فصلى ركعتين واوجز وقال انما اوجزت لكيلا تظنوا اني
اخاف القتل ثم سالهم ان يلقوه على وجهه ليكون هو ساجدا لله تعالى حين يقتلونه فابوا عليه ذلك فرفع يده
الى السماء وقال اللهم اني لا ارى هنا الا وجه عدو فاقرا رسولك مني السلام اللهم احص هولاء عددا واجعلهم
بددا ولا تبق منهم احدا ثم انشا يقول ولست ابالي حين اقتل مسلما على اي جنب كان في الله مصرعي
وذلك في ذات الاله وان يشا يبارك على اوصال شلو ممزع فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه الى
القبلة وجاء جبريل عليه السلام الى رسول الله صلعم يقرئه سلام خبيب فدعا رسول الله له وقال هو افضل
الشهداء وهو رفيقي في الجنة فهذا تبين ان الامتناع والاخذ بالعزيمة افضل كذا في المبسوط **قوله** وكذلك
الامر بالمعروف اي وكالمكره على الكفر من يامر بمعروف في مثل ان يامر بالصلوة في نحوها في انه اذا خاف التلف
على نفسه يرخص له ان يتركه قال الله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاة وانه ان فعل فقتل
كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال به احيانا وامر بالمعروف وانه عن المنكر
واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور واذا تمسك بالعزيمة كان ماجورا وكذلك النهي عن المنكر الا ان الشيخ لم يذكره

الشلو العضو ... والاوصال المفاصل

لان الامر بالمعروف بعم النهي عن المنكر ولذلك العكس ولهذا قال يعني لان حق الله تعالى في حرمة المنكر
باق لما علمنا من مراعاة حقه فانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة بمباشرة
المحظور وترك المنع عنه لا معنى لان الانكار بالقلب واعتقاد الحرمة باق قوله بخلاف الغازي ذكر في
السير ولو ان رجلا حمل على الف رجل وحده فان كان يطمع ان يظفر بهم او ينكا فيهم فلا باس بذلك لانه يقصد
النيل من العدو بصنعه وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله عليه السلام واحد من الصحابة ولم ينكر ذلك عليهم وبشر بعضهم بالشهادة
حين استاذنه في ذلك على ما روي انه صلعم راى يوم احد كتيبة من الكفار فقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها
يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقهم ثم راى كتيبة اخرى وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها فقال انت لها
وابشر بالشهادة فحمل عليهم حتى فرقهم وقتل هو وان كان لم يطمع في نكاية فانه يكره هذا الصنع لانه يتلف نفسه
من غير منفعة للمسلمين ولا نكاية في المشركين فيكون ملقيا بيده الى التهلكة ولا يكون عاملا لربه في اعزاز الدين وفي الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر يسعه الاقدام وان كان يعلم ان القوم يقتلونه وانه لا يتفرق جمعهم بسببه لان القوم
مسلمون معتقدون لما يامرهم به فلا بد من ان ينكا فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون وههنا القوم كفار لا يعتقدون
حقية الاسلام وفعله لا ينكا في باطنهم فيشترط النكاية ظاهرا لاباحة الاقدام وان كان لا يطمع في نكاية ولكنه يحرض المسلمين
عليهم حتى يظهر بفعله النكاية في العدو فلا باس بذلك ان شاء الله تعالى لانه لو كان على طمع من النكاية بفعله جاز له الاقدام فكذا
اذا كان يطمع النكاية فيهم بفعل غيره وكذلك ان كان يطمع النكاية في ارهاب العدو وادخال الوهن بفعله لان هذا افضل
وجوه النكاية وفيه منفعة للمسلمين وكل واحد يبذل نفسه لهذا النوع من المنفعة وفي المغرب نكا العدو ... نكاها ونكات
في العدو نكاية اذا قتلت فيهم او جرحت قال ولغة اخرى نكيت في العدو نكاية وعن ابي عبيد نكيت في العدو
لا غير وعن الكسائي كذلك ولم اجد متعديا بنفسه الا في جامع الغوري قال نكيت العدو اذا قتلت
فيهم وجرحت قال عدي بن زيد اذا انت لم تنفع بودك اهله ولم تنك بالبوسى عدوك فابعد قوله ولا الكسائي مثلا
اي لو كسوه الحكم في المكره على القتل سواء فحمل الكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه لان
حقه يفوت في النفس صورة ومعنى وحق صاحب المال لا يفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب
الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان عصمته واحترامه وذلك لا يحتمل
بالاكراه فكان في الصبر اخذا بالعزيمة مقيما فرضا كهيا ولانه بذل نفسه صيانة لحق الغير في ماله فهو حسبة العصون
فيكون شهيدا كذا ذكره الشيخ في بعض كتبه وذكر محمد في هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله
قيل وانما استثنى ولم يذكر الاستثناء فيما سواها لانه لم يجد فيها نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار
وافساد الصلاة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليس هذا في معنى تلك المسائل بكل وجه لان الامتناع من الاتلاف هنا لا
لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده وكذلك صاحب اكره على الافطار او اصطاده بمخمصة يرخص في ذلك لان حقه في
نفسه يفوت اصلا وحق الله يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان

ماجورا

لغة النبي صلعم

بردك

ماجورا لان حق الله تعالى في الوجوب لم يسقط وكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وفيه اظهار الصلابة
في الدين واغاظة الكفار الا ان يكون مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان اثما لان الله تعالى اباح له الافطار بقوله
تعالى فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك رمضان في حقهما كشعبان في حق غيرهما فيكون اثما بالامتناع
حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة كذا في المبسوط وما اشبه ذلك من العبادات مثل الصلوة ونحوها والحقوق
المحترمة مثل ما لو اكره على الدلالة على مال نفسه او مال انسان اخر رخص له الدلالة ولو لم يدل حتى قتل لم يكن
اثما لانه قصد الدفع عن ماله او عن مال الغير وذلك عزيمة قال عليه السلام من قتل دون ماله فهو شهيد قوله
واما القسم الثاني وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة حقيقة فما يستباح بعذر مع قيام السبب
المحرم موجبا لحكمه وهو الحرمة الا ان الحكم متراخ عنه من حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة
ومن حيث ان الحكم متراخ عنه انحط حاله عن حال القسم الاول فكان هذا القسم دون الاول لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا
كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى حكمه عنه وهو البيع بشرط الخيار مع البيع البات والبيع بثمن
موجل مع البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك في المبيع والمطالبة في الثمن ثابت في البات متراخ عن السبب المقرون
بشرط الخيار او الاجل كذا ذكر شمس الائمة مثل المسافر رخص له ان يفطر مع السبب الموجب للصوم المحرم للفطر
وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب بالعام نحوه وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا لو ادى كان فرضا الا
ان الحكم وهو حرمة الافطار ووجوب الصوم تراخى في حقه الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة اولى عندنا في الممكن
على الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتاخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة
ادنى حالا من الرخصة المبنية على العزيمة الاولى لان كمالها وانتقاضها بكمال العزيمة وانتقاضها ثم هذا الوجه
احد شبهيه بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار لما تراخى لم يكن ثابتا في الحال فلم يعارض الرخصة
وهو اباحة الافطار او ترك الصوم حرمة فكان شبيها بالافطار في غير رمضان فلم تكن الرخصة محضة حقيقة لكن
السبب لما تراخى حكمه من غير تعلق يعني من حيث ان حكم السبب تراخى عنه من غير ان يكون معلقا بشيء اذ لو كان
معلقا لما جاز الاداء قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولما كان السبب غير تام في الحال لما كان القول
بتراخي الوجوب وحل الافطار بعد تمام السبب رخصة حقيقة فلهذا كان هذا القسم دون الاول اذ ليس في
الاول معارضة المجاز بوجه وفي الوجه الثاني المجاز معارض والدليل على تراخي الحكم انه لو مات قبل ادراك عدة من
ايام اخر لقي الله ولا شيء عليه كما لو مات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمه الامر بالفدية عنه لان ترك
الواجب بعذر يرفع الاثم ولكن لا يسقط الخلف كالمكره على الفطر في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك رمضان
القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذلك المريض فعرفنا ان الحكم ليس بثابت في الحال قوله ثم الشيخ اشار بقوله من
غير تعلق الى نفي قول قال من اصحاب الظواهر منهم داود بن علي ان الصوم في السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه
القضاء عند ادراك العدة سواء صام في السفر او لم يصم وهو منقول عن ابن عمر وابن عباس وابي هريرة رضي الله عنهم قالوا

ان الله تعالى علق الوجوب في حقه بادراك العدة بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فلا
يجوز الاداء قبله كما لا يجوز من المقيم قبل رمضان وعند مالك عليه السلام الصائم في السفر كالمفطر في الحضر
ومذهب اكثر الصحابة وجمهور الفقهاء انه لو صام عن فرض الوقت يجوز لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
فانه يعم المسافر والمقيم وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر لبيان الترخص بالفطر فينتفي به وجوب الاداء
لا الجواز وفي الاحاديث الدالة على الجواز كثرة وحديثهم محمول على ما اذا اجهده الصوم حتى خيف عليه الهلاك
على ما عرف تمامه في الاسرار وغيره **قوله** وكانت العزيمة اولى اي الصوم في السفر اولى من الافطار
لان السبب الموجب وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتاخر الحكم بالاجل عدم مانع من التعجيل كالدين المؤجل
كان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى في اداء الفرائض والمترخص بالفطر عامل لنفسه فيما يرجع الى الترفه
فكان الاول اولى ولتردد في الرخصة يعني اليسر متعين في الفطر بل في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم
مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر بخلاف قصر الصلوة على ما سنجيء بيانه وكانت
العزيمة اي بمعنى معنى الرخصة ويفضي اليه وهو اليسر من هذا الوجه فلذلك اي لتاديتها معنى الرخصة تمت
العزيمة اي كملت لحصول معنى الرخصة مع حصول معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة
باعتبار تاخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا معنى انها دون الرخصة اولى كما قال الشافعي الا ان هذا النقصان
ثبت رفقا بالمسافر وتيسيرا للامر عليه وفي الصوم نوع يسر ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت
وكملت فكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول وقد اعترض الشافعي عن ذلك اي رجح العزيمة وجعل الرخصة
اي العمل بها اولى احد قوليه اعتبارا بالظاهر بتاخر العزيمة اي تاخر حكمها فان وجوب اداء الصوم لما تاخر
الى ادراك عدة من ايام اخر اصبح ان لا يجوز الاداء قبله كما قاله اصحاب الظواهر الا انه ترك هذا الظاهر في حق عدم الجواز
للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في افضلية الفطر وهو نظير قول من قال اداء الصوم في اخر الوقت
افضل لان وجوب الاداء يتقرر في اخر الوقت فالاداء قبله يكون اداء قبل الوجوب فينبغي ان لا يجوز الا انه ترك
في حق عدم الجواز بالاجماع فبقي معتبرا في افضلية التاخير ويؤيده قوله عليه السلام ان الله تعالى وضع عن المسافر شطر
الصلوة والصوم ثم الافضل في الصلوة القصر فكذا الفطر في الصوم يكون افضل ولنا ما ذكرنا وما روي عن
النبي عليه السلام انه قال للمترخص بالفطر وان صام فهو افضل له ولان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم حتى يشكو الناس
اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والاحاديث في الباب كثيرة وذكر الغزالي في الوجيز والصوم احب
من الفطر في السفر لتبرئة الذمة الا اذا كان يتضرر به وذكر الخطابي في معالم السنن اختلف اهل العلم في
افضل الامرين فقالت طائفة الفطر افضل واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي واحمد واسحق وقالت
طائفة مثل النخعي وسعيد بن جبير ومالك والثوري والشافعي واصحاب الراي الصوم افضل وقالت طائفة منهم
مجاهد وقتادة وعمر بن عبد العزيز افضل الامرين ما هو ايسرهما **قوله** الا ان يضعفه الصوم استثناء



من قوله فكانت العزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم لم يكن الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما لان الافطار
لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا
نفسه بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله تعالى لانه اخرجه وهو حرام كمن
قتل نفسه بالسيف الذي جاهد به مع الكفار كان حراما وفي ذلك يعتبر المشروع لان المشروع في حقه اما الاختيار
او جواز التحمل على وجه يتضمن تيسيرا فاما التحمل على وجه يؤدي الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا
للمشروع او معناه ان الصوم شرع ليرتاض النفس بخدمة خالقها على ما مر في ابواب الامر فاذا ادى الى الهلاك
لا يحصل المقصود وهو الارتياض للخدمة فكان خلافا للمشروع فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم اي
لا يكون المسافر فيما ذكرنا مثل المقيم المكره على الفطر بالقتل الصابر عليه الى ان يقتل اقامة لحق الله تعالى لان القتل
هناك حصل من المكره واضيف اليه فلم يكن الصابر مغيرا للمشروع بفعله بل هو في الصبر مستديم للعبادة
مظهر للطاعة وذلك عمل المجاهدين وذكر الشيخ في شرح التقويم اذا لم يفطر في السفر او المرض حتى مات كان اثما
لان الله تعالى احسن اليه بتاخير حقه وبالتعجيل مع الهلاك صار رادا عفو الله تعالى ثم صار متعديا على نفسه بالاحسان
لا بحق حق الله تعالى وهذا الاحسن شرعا وعقلا وذكر في شرح التاويلات ان المسافر والمريض اذا اكره على
الافطار فامتنع حتى قتل ينبغي ان لا يكون اثما بل يكون شهيدا لكونه متبعا حق الله تعالى اذ حقه لم يسقط ولهذا لم يسقط
وجوب القضاء ولو سقط حقه اصلا لما وجب البدل الا انه ورد في صوم المسافر والمريض نصوص على اي الوعيد
بها بترك الافطار مثل قوله عليه السلام من صام في السفر فقد عصى ابا القاسم وقوله عليه السلام الصائم في السفر كالمفطر في الحضر
والمراد به حالة خوف الهلاك على نفسه ولورود الاخبار في اباحة الامتناع وفعل الصوم في حال عدم خوف التلف
فدلت على اباحة الافطار مطلقا في هذه اي الحالة ولا يكون الاداء واجبا فلا يكون متعنتا بما هو حق الله تعالى في الامتناع
فلا يكون اثما والاكراه في حالة السفر والمرض نظير خوف التلف من كل وجه فيلحق به **قسمه** ما وضع عنا من الاصر
والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان ما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا وما
وجبت على غيرنا فاذا اقابلت انفسنا بهم كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا فحسن اطلاق اسم الرخصة
عليه باعتبار الصورة ويجوز الا تحقيقا لان السبب الموجب لحكمه مع الحكم معدوم اصلا والرفع والنسخ
والاي بغير غيرها لا يكون تضييقا في حقنا والرخصة فسحة في مقابلة التضييق والاصر الاعمال الشاقة
والاحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل
كذا في غير المعاني وفي الكشاف الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم
وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرائعهم من الاشياء الشاقة نحو بت
القضاء بالقصاص عمدا كان او خطأ من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب
واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وعن عطاء كانت بنو اسرائيل اذا قامت تصلي لبسوا المسوح

وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما لف الربرموبه وجعل من طرفا السلسلة واوثقوها الى السارية حبس
نفسه على العبادة قوله واما النوع الرابع وهو القسم الاخير من انواع الرخص فما سقط عن العباد
باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة من حيث سقط
في محل الرخصة اصلا كان بطريق القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم
مشروعا في الجملة اشبهها بالحقيقة فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على شبه
الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى روى
عن النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم كان من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم
يشترونه بعد ذلك ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام نهى عن ذلك ورخص في السلم لحاجة فشرطنا العينية في
عامة البياعات ليثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية
في المسلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين ليتوصلوا الى
مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح وكانت رخصة مجازا عن الاثمار خ
من حيث ان العينية سقطت اصلا فيه للتخفيف ولم يبق مشروعا كالاصر والاغلال ولكن لما اشبه بالحقيقة من
حيث ان العينية مشروعة في الجملة وذلك اي كون السلم من هذا القسم او تسميته رخصة باعتبار ان الاصل
في البيع ان يلاقي عينا لما روينا وبقوله عليه السلام لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك ولنهيه عليه السلام عن بيع الكالي بالكالي
وقوله ولا عزيمة بعد قوله مشروعا تاكيد لاحتمال ان يعلم بقاءه مشروعا بطريق الرخصة او بعد ما لم يبق عزيمة
ولا مشروعا وهذا اي سقوط العينية في باب السلم باعتبار تعيين الشيء فيه لان العجز عن العين مستحق لان
السبب بطريق السلم دليل العجز اذ لو لم يكن عاجزا لما باعه باوكس الاثمان ولباعه مساومة لا سلما فلذلك لم يبق
التعيين مشروعا اصلا كشطر الصلوة في حق المسافر قوله ولذلك المكره اي ومثل السلم المكره اي
فعل المكره على شرب الخمر واكل الميتة رخصة مجازا بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه او
وكذلك المكره او المضطر في الاقدام على الفعل من خص بطريق اطلاق اسم المصدر على مفعول من جنسه واعلم ان
العلماء اختلفوا في حكم الميتة والخنزير ونحوهما في حالة الاضطرار انها تصير مباحة او تبقى على الحرمة ويرتفع
الاثم فذهب بعضهم الى انها لا تحل ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل
مال الغير وهو رواية عن ابي يوسف واحد قولي الشافعي وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترتفع في هذه الحالة
وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اثما عند الفريق الاول ويكون اثما عندنا وفيما اذا حلف
لا ياكل حراما فتناول هذه المحرمات في حالة الاضطرار يحنث عندهم ولا يحنث عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى
فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم وقوله فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم الآية اي فمن
دعته الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة عن حاله الى ما يوتمه وهو ان ياكل الميتة دون

مجاعة

سد الرمق تلذذا فان الله غفور يغفر له ما اكل مما حرم عليه حين اضطر رحيم باولياءه في الرخصة لهم في ذلك
كذا قال ابن عباس رضي الله عنه فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المواخذة رحمة على عباده
كما في الاكراه على الكفر وبان حرمة هذه الاشياء ثابتة على صفات فيها من الخبث والضرر والا نعلم تلك الصفات
في حالة الضرورة فيبقى محرمة كما كانت ورخص الفعل بسبب الضرورة ولنا قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فثبت التحريم
في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل
الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لا تعرف الا شرعا فيقال
الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار ومباحة في حالة الاضطرار
فتثبت الاباحة في حالة الاضطرار بالنص ايضا ولا يلزم علينا استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله الا
من اكره فانه لم يدل على اباحة لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل استثناء من الغضب اذ التقدير
من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب الا من اكره فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل وما ذكر
الشيخ في الكتاب وهو ان حرمة اي حرمة المذكور وهو اكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما ثابتة لاصيانة لعقله عن
الاختلاط ودينه عن الخلل الواقع فيه بسبب الخمر كما قال تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة ونفسه اي بدنه
عن تعدي خبث الميتة ونظائرها اليه كما اشار الله تعالى اليه في قوله ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف به اي بالامتناع
فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل لان في فوات الكل فوات البعض ضرورة فسقط المحرم اي المعنى
المحرم وهو صيانة العقل والنفس فكان هذا اي اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاط لحرمة هذه الاشياء
فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان اثما
ويؤيده ما نقل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة ولم ياكل دخل النار الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة
في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال عنا كما نتحقق ونبه في التلويح والاستثناء يتصل بقوله
ان الحرمة ساقطة او بقوله فسقط المحرم وهو بمعنى لكن واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار
المرخص للتناول لكونه بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة او مثل من
ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه مراعاة حد الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة
لهذا التفاوت دفعا للتيسير فان الله غفور رحيم اي غفور لمن تاب عن تحريم ما احل الله واستحلال ما حرم الله رحيم
شرع التوبة وقيل غفور للذنوب الكبائر فكيف يواخذ بتناول الميتة عند الاضطرار رحيم بعباده فيما يعاملهم
او قيل غفور بالعفو عن الكلام عن ضرورة رحيم برفع الاثم عند الضرورة وفي عين المعاني فان الله غفور باباحة المحرم باذاله خ
عند المخمصة رحيم باباحة المحظور للمعذور قوله ومن ذلك اي ومن القسم الرابع ما قلنا في قصر الصلوة بالسفر
قال الشافعي القصر رخصة حقيقة والصوم هي الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سواء قضاها في السفر او

او في الحظر في قول وفي قول لي ان يصلي ركعتين في السفر دون الحظر واصح بقوله وادام سيم في الارض فليس عليكم جناح الاية شرع بلفظ الجناح وانه للاباحة دون الايجاب وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر لا على رفع الاول وتغييره فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كمصلي الفجر اذا اقتدى بمن يصلي الظهر فيحال بالحاشا، الا ان القصر سبب عارض فما لم يعارضه لا يرتفع حكم الاصل ومثله كالعبد اذا اذن له مولاه بالجمعة يتخير ان يؤدي الجمعة ركعتين وبين ان يؤدي الظهر اربعا وكذا المسافر يميل الى ايهما شاء وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل ولا يسقطه اصل الفرض المتعلق بالوقت الا ان ترخص بالركوع الاخير وعندنا القصر رخصة اسقاط اي القصر ليس برخصة حقيقة بل سموا اسقاط للعزيمة وهي الاربع حتى لا يصح اداء من المسافر اي اذا ما سقط عنه كما لو صلى الفجر اربعا الا ان السبع خفق لم يبق موجبا الا ركعتين وكما سأل الاخريان نفلا لا بنية وخلط النفل بالفرض قصدا الا ان واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض فان صلى اربعا ولم يقعد على راس الركعتين فسدت صلوته وانما جعلناها اي هذه الرخصة اسقاط للعزيمة اسدلالا لا بدليل الرخصة اي بدليل يثبت الرخصة واسدلالا لا بمعنى هذه الرخصة اما الدليل فما روي عن علي بن ربيع الغالبي قال سألت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف فتنة وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر كقوله هذا ربي فتمسك الشافعي رحمه الله بهذا الحديث وقال اخبر النبي عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة لا يتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فبقبول العبد يتم على ما كان فالشيخ ادرج في تقرير رد هذا الكلام وقال سماه اي القصر صدقة والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع اي اعتقدها واراد بقوله فيما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمل من كل وجه فاما ما يحتمل من وجه فالتصدق به لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمديونه تصدقت بالدين عليك او ملكتك فانه لو قبل او سكت يسقط الدين وان قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون ولا يحتمل من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا بل فيه معنى التمليك ولهذا لم يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد وانما قلنا ان التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق اذا اصيب بالتمليك والتمليك المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لآخر وهبت هذا العبد لك او ملكته او تصدقت به عليك اذا اصدر من العباد يحتمل الرد حتى لو قال الآخر لا اقبل لا يثبت له ولاية التصرف فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لا يمكن رده اوجبه واثبته سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من الله تعالى الى الوارث فلو قال لا اقبل لا يعتبر قوله والتمليك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يحتمل الرد مثل ان يقول لامراته وهبت منك

الطلاق

الطلاق او النكاح منك وتصدقت به عليك او يقول ولي القصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكته او تصدقت به عليك فيطلق المراة ويسقط القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالتصدق الصادر من الله تعالى بما لا يحتمل التمليك وهو شطر الصلوة اولى ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فثبت ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا في قوله وان تصدقوا خير لكم ومن الدليل ما روي عن عمر رضي الله عنه صلوة المسافر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم وعن ابن عباس صلوة المسافر ركعتان ومن خالف السنة فقد كفر وعن ابن عمر رضي الله عنه من صلى في السفر اربعا كان كمن صلى في الحضر ركعتين وسال ابن عباس رجلان احدهما كان يتم الصلوة والآخر يقصر في حالهما فقال للذي قصرت انت اكملت وقال للآخر انت قصرت كذا في الاسرار وروي ابو هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم المتمم للصلوة في السفر كالمقصر في الحضر لذا اورده سمعان الشهيدي في كتابه واسناده والمراد بالاية قصر الاحوال على ما نبين في آخر هذا الكتاب فاما قصر الذات فثابت بالسنة **قوله** وقد تعين اليسر في القصر يعني اذا ثبت الرخصة الحقيقية في شيء يثبت للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت يسرا فالعزيمة اما ان تضمنت فضل ثواب كما في الاكراه على الكفر فان العزيمة تضمنت ثواب الشهادة واما ان تضمنت يسرا آخر ليس ذلك في الرخصة كالصوم في السفر تضمنت يسر موافقة المسلمين فاما اذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه الا في اعداد الركعات قال الله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا اعتبر حسن العمل لا الكثرة وقال عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل اي طاقته فجعل جهده افضل وان لم يملك الا درهما وتصدق به لانه يتصدق بكل ماله ثم المسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل لظهر المقيم على الجمعة ولا لظهر العبد على الجمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بالسقوط **قوله** والاسر ان التخيير كذا ذكر الخصم ان ثبوت القصر متعلق بمشيته واختياره فان اختار القصر كان فرضه ركعتين وان لم يختر ذلك كان فرضه اربعا وفيه فساد من وجهين احدهما ان هذا تخيير لا يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله تعالى فانه تعالى يفعل ما يختار من غير نفع يعود اليه او ضرر يندفع عنه فاثبات مثل هذا التخيير للعبد يؤدي الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا وثانيهما ان هذا التخيير يقتضي ان يكون نصب الشرع وحكمه مفوضا الى راي العبد ومعلقا كما قال ثم شرع القصر ثابت في حقكم ان اخترتم ذلك وذلك فاسد لانها متى علقت بآرائهم لم يكن شرعا في الحال كالطلاق المعلق بالمشية واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشية كما في الطلاق المعلق بالمشية ولا يجوز اضافة نصب الشرع الا الى الله تعالى او الى الرسل فاضافته الى غيرهم يؤدي الى الشركة في خاصة الربوبية او الرسالة واذا ثبت هذا فاعلم ان الشيخ ادرج في كلامه المعنيين فقال التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لان الشيئين اللذين بين الاختيار بينهما اذا كان كل واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا تخييرا بينهما من غير جر نفع ودفع مضرة ومثل هذا

الاختيار ولا يليق بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا بل الثابت احدهما وسوى الآخر متعلق باختياره وكان
هذا تعليقا للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما منزع الى الشركة في الربوبية ثم استوضح المعنى الاخير بقوله
الا ترى ان الشرع اي الشارع تولى وضع الشرائع جبرا حتى نفذا وامر الله على قدر ما اريد منهما من اعزاز او تأديب
او وجوب من غير ان يكون للعباد اختيار في ذلك فلو علق القصر باختيار العبد ادى الى الشركة في الربوبية وهي
باطل فان قيل ان المشروع بالسفر يتعلق القصر بقبول العبد وانه ما ثبت بنفسه قلنا ان المشروع الذي
استلمت بفعله هو الصلوة لا القصر فانه سقوط والعبد لما هو الاصل فلا يكون صيرورة الصلوة ركعتين او اربعا الا
واما يكون ابتداء الاداء لا غير على هذا اصل الشرع والى العباد مباشرة العلل سفرا او اقامة دون اثبات الاحكام ثم
الاداء بعد ثبوت الاحكام كذا في الاسرار ويجوز ان يكون قوله الا ترى ابتداء كلام ردا لما تعلق الخصم السقوط بمشيئة
العبد بخلاف التخيير في انواع الكفارات التي كفارة اليمين ونحوها مثل التخيير الثابت في جزاء الصيد بقوله تعالى هديا بالغ
الكعبة الاية والتخيير الثابت في الحلق بعذر بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك فانه اي ما ذكر من التخيير ولهذا اي ولان
لفظ التصدق هو الذي دل على الاسقاط في القصر لم يجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء فيه بلفظ التأخير
لا بالتصدق بالصوم وانما اسقاط البعض في هذا اي في المتنازع فيه نظير التأخير في الصوم وهو ثابت بلا مشيئة منا ولا
راي وكذا القصر في الصلوة فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز الصوم في السفر الا ان السبب لما لم يخرج عن السببية بقي
موجبا كما كان حتى لزم القضاء اذا ادرك عدة من ايام اخر جاز التعجيل لان المؤجل مما يحتمل التعجيل كالدين المؤجل
واداء الزكوة قبل الحول ولان التخيير يثبت للتيسير واليسر متعارض اي ما ذكر في الكتاب ومن اسباب
اليسر لان البلية اذا عمت طابت فصار الاختيار ضروريا اي ثبت ضرورة طلب الرفق والعبد اهل لهذا النوع
من الاختيار فاما مطلق الاختيار من غير رفق فلا اي لا يثبت للعبد لانه الهي كما بينا وصار الصوم اولى لانه اهل
باعتبار قيام السبب استعمالا على معنى الرخصة ايضا وانما تمسك الشافعي في هذا الباب اي باب العزيمة والرخصة بظاهر
العزيمة والرخصة فقال العزيمة متأخرة الى عدة من ايام اخر لانه ليس بمطالب بالصوم الا بعد ادراكها فلم يكن
الصوم ثابتا في الحال وكان الفطر اولى وفي الصلوة لم يتأخر الحكم الى زمان الاقامة بل وجبت الصلوة في الحال والقصر
رخصة فكانت العزيمة اولى ثم شرع في جواب ما يرد نقضا على الاصل فقال ولا يلزم اذا اذن العبد في الجمعة فهو
مخير بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتين وهي الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير لانا لا نسلم انه مخير
بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة عينا عند الاذن كما في الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هي الاصل حتى لو تخلف عن الجمعة
بعد الاذن يكره له ذلك كما في الحر كذا ذكر في المغني ولئن سلمنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا لانهما اي الظهر والجمعة مختلفان
فصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد والدليل على اختلافهما ان اداء احدهما بعد الاخرى لا يجوز
وكذا لا يصح اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة وعكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر واذا كان كذلك ان شاء تحمل زيادة في
الاربع وان شاء تحمل زيادة السعي والخطبة ولذلك لو قال يعني كما لا يلزم تخيير العبد المأذون في الجمعة بناء على ما قلنا لا يلزم

تخيير

تخيير من قال ان دخلت فعلي صوم سنة فدخل وهو معسر فانه يخير بين صوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام عند محمد
وهكذا روي انه رجع اليه قبل موته بايام مع انه تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لان ذلك اي صوم السنة
والثلاثة مختلف في المعنى اي مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر
والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة لما يجب من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا
للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكر السيد فان المقصود منه المنع عن الدخول فاذا كان
التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضي او ان قدم غائبي فعلي كذا فلا تخيير بل الواجب هو
الوفاء بالنذر لا غير هو الصحيح وفي مسئلتنا اي في ظهر المسافر هما سواء اي القصر والاكمال سواء بدليل
اتفاق الاسم والشرط والضمير راجع الى المفهوم لا الى المذكور كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولو يؤاخذ الله
الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة فصار اي ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر وتخيير العبد بين الظهر والجمعة
نظير تعين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جناية المدبر وتخييره بين الدفع والفداء في جناية العبد فان
المدبر اذا جنى يلزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له في ذلك اذ لا فائدة في المقصود لا غير وتعين
الدفع الاقل كتعين القصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة
العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع مع الفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والآخر رقبة
فاستقام التخيير طلبا للرفق كتخيير العبد المأذون بالجمعة بينها وبين الظهر ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير
موسى عليه السلام في الرعي بين ثماني سنين وعشر سنين على ما اخبر الله عز وجل بقوله قال ذلك بيني وبينك ايما الاجلين
قضيت الاية وانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد لانا لا نسلم ان الزيادة على الثماني كانت واجبة بل
المهر هو الرعي ثماني سنين لا غير والفضل كان برا منه بدليل قوله تعالى فان اتممت عشرا فمن عندك وهكذا القول
الفرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة نفل مشروع للعبد يتبرع من عنده الا ان الاشتغال باداء النفل قبل
اكمال الاركان يعني للفرض وبعد اكمالها قبل انتهاء التحريمة مكروه كذا قال شمس الائمة ولا يلزم على هذا
ما ذكر في باب النوافل ويصلي اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا بعد العشاء وان شاء ركعتين وما ذكر
في باب الاذان ولو فاته صلوات اذن للاولى واقام وكان مخيرا في الثانية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر
على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لانا لا نسلم ان الرفق يتعين في القليل بل في
الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل يسر الاداء فكان التخيير مفيدا وعلى هذا الحرف يخرج جميع ما يرد
نقضا عليه **قوله** ويتصل بهذه الجملة اي بما تقدم من الاقسام حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه يعني
ضد المأمور به والمنهي عنه فان طلب الفعل في قولك اضرب منسوب الى الضرب وطلب الامتناع في قولك لا تشتم
منسوب الى الشتم ولم يتعرض ضدهما لان العمدة حينئذ ترجع الى نفس الامر والنهي فيوهم ان للامر اثرا
في ضد نفسه وكذا النهي وكذا العكس فيفسد المعنى اذ لا حكم لهما في ضد انفسهما بالاجماع فانه لا اثر للعرف لكن التحرك

في لا تتحرك ولا العولك لا تسكن حين سكن اصلا بالاجماع فاما ضد المامور به وهو الحركة فالسكون وضد المنهي
عنه وهو السكون وهو الحركة وهل للامر وهو قوله تحرك اثر في المنع عن السكون وهل للنهي عنه وهو قوله لا تسكن
اثر في المنع عن الحركة فهو محل الخلاف وهذا الباب لبيانه **باب حكم الامر**
**والنهي في اضدادها** اي اضداد ما نسبا اليه ذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعي
واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده اذا كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد
كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر به نهيا عن الاضداد
كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين وفصل بعضهم بين امر الايجاب والندب فقال
امر الايجاب يكون نهيا عن ضده او اضداده لكونها مانعة عن فعل الواجب وامر الندب لا يكون كذلك وكان اضداد
المندوب غير منهي عنها لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضده نهي ندب حتى يكون الامتناع
عن ضده مندوبا كما يكون فعله مندوبا واما النهي عن الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد بالاتفاق كالنهي عن الكفر
يكون امرا بالايمان والنهي عن الحركة يكون امرا بالسكون وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث
يكون امرا بالاضداد كلها كما في جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اهل الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير
عين وقال الشيخ ابو منصور لا فرق بين الامر والنهي في ان لكل منهما ضدا او اضدادا حقيقة وهو تركه فالامر
بالشيء نهي عن ضده وهو الترك والنهي عن الشيء امر بضده وهو تركه ايضا غير ان الترك قد يكون بفعل واحد بان
العين كالحركة يكون تركه بالسكون وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع
والاستلقاء وهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة والجماعة فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن
ضده وكذا النهي عن الشيء لا يكون امرا بضده لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما هل يوجب حكما في ضده فذهب ابو هاشم
ومن تابعه من متاخري المعتزلة الى انه لا حكم له في ضده اصلا وهو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي وامام الحرمين من اصحاب
الشافعي وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يدل على حرمة
ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده هكذا ذكر في الميزان وغيره وذكر صاحب القواطع ان الامر بالشيء نهي عن
ضده من طريق المعنى وهذا مذهب عامة الفقهاء وذهب المعتزلة الى انه لا يكون نهيا عن الضد وبين الدلائل ثم قال
والمسلم حصول فيما اذا وجد الامر وحكمنا انه على الفور فلا بد من ترك ضده عقيب الامر كما لا بد من فعله عقيب الامر واما
اذا قلنا ان الامر على التراخي فلا يظهر المسلم هذه الصورة واليه اشار ابو الخير ايضا فقال ابو بكر الجصاص وابو منصور
الماتريدي واصحابنا بان في الامر اذا وجب تحصيل المامور به على طريق الفور يقتضي النهي عن ضده الى اخره وكذا ذكر شمس
الائمة ايضا وقال عبد القاهر البغدادي انه انما يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده اذا كان المامور به مضيق الوجوب
بلا بدل ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحد منها واجب مامور بها غير
منهي عن تركها لجواز تركها الى غيرها وذكر الشيخ ابو المعين في التبصرة ان اصحابنا [illegible] واوائل المعتزلة اتفقوا
على ان

على ان كل مامور به كان تركه وهو فعل بضاده منهيا وكل منهي عنه تركه وهو فعل بضاده مامور به اذا كان لكل
واحد منهما ترك مخصوص وضد متعين وكذا عندنا في كل ما له اضداد من الجانبين جميعا وعندهم فيما له اضداد
لم يطول ذكره غير ان عندنا كان الامر بالشيء نهيا عن ضده حمل على القلب لان كلام الله تعالى عندنا وهو واحد وهو
بنفسه امر بما امر ونهي عما نهى فكان ما هو الامر بالشيء نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى
هذه العبارات وللامر صيغة مخصوصة وكذا للنهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امرا ولا شك ان ضد
المامور منهي عنه وضد المنهي مامور به فاختلف عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده
والنهي عن الشيء يدل على الامر بضده وقال بعضهم الامر بالشيء يقتضي نهيا عن ضده وكذا على القلب ومنهم من
يطلق ما سنقوله من اللفظ ولا فرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء في تحصيل هذه الاقوال وترجيح بعضها على
البعض كلام طويل طوينا ذكره وحل طلبه في مظانه تطويلا والغرض بيان المذاهب على ان ما اختاره الشيخ في الكتاب
مخالف لهذه الاقوال وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وصدر الاسلام ومتابعيهم **قوله** اذا لم يقصد
منه منهي احترازا عما اذا قصد الضد بنهي مثل قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن فان الضد في مثل هذه
الصورة حرام بلا خلاف وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده يعني اذا كان الامر للايجاب والفرق بين قوله يوجب
كذا وبين يقتضي كذا ظاهر فان الايجاب اقوى من الاقتضاء لانه انما يستعمل فيما اذا كان الحكم بالعبارة او الاشارة او
الدلالة فيقال النص يوجب ذلك فاما اذا كان ثابتا بالاقتضاء فلا يقال يوجب بل يقال يقتضي على ما عرف في معنى
واجب اي سنة مؤكدة قريبة الى الواجب وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك اي يقتضي كون الضد في معنى سنة مؤكدة يعني
اذا كان النهي للتحريم **قوله** وقد ذكرنا يعني دليلنا ان التعليق بالشرط لا يوجب نفي المعلق بالشرط قبل وجود الشرط
لا مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فكذا الضد ههنا مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الامر والنهي الا ترى انه
لا يصلح دليلا لما وضع له اي الامر بالشيء وضع لطلب ذلك الشيء وايجابه ولا دلالة له على ثبوت موجبه فيما لم يتناوله الا بطريق
التعليل فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان اولى بيانه ان من قال لعبده الحنطة
بالحنطة اي بيعوا الحنطة بالحنطة فوجب ايجاب التسوية كيلا وحرمة الفضل فيما تناوله النص وهو الاشياء الستة ولا دلالة له
على ثبوت موجبه في غير هذه الاشياء اصلا الا بطريق التعليل فلما لم يصلح دليلا في غير ما تناوله لما وضع له كيف يصلح دليلا فيما
لم يتناوله لغير ما وضع له مثل قول هؤلاء الذم والاثم على تارك الايتمار باعتبار انه لم يات بما امر به لا باعتبار انه فعل الكف
او الضد لانه ليس بحرام عندهم وكذا المدح والثواب لمن لم يشرب الخمر او لم يباشر الزنا باعتبار انه لم يباشر المنهي عنه لا
لا باعتبار فعل الضد ايضا قالوا ولهذا يذم العقلاء تارك الصلوة بانه لم يصل لا بالقيام والاكل والشرب ونحوها مما
ينافي الصلوة ويمدحون تارك شرب الخمر بانه لم يشربها لا باشتغاله بما يضاده من الافعال الا ان هذا فاسد لانه يودي
الى استحقاق العقوبة على ما لم يفعل وهو امر مردود العقل والسمع لان المراد ان معاقب على عدم الفعل كيف والعدم الاصلي
غير مقدور اصلا وقد قال الله تعالى جزاء بما كانوا يكسبون ويعملون ونحوهما واما المدح فليس على العدم الذي ليس في وسعه

وانما هو على الامتناع الذي هو معتقد ومن ولا يلزم عليه قوله انهم قالوا لم نك من المصلين فانه رتب العقوبة على عدم الصلوة
لان ذلك ترتيب العقوبة على الفعل حقيقة فان المراد والله اعلم لم نك من المعتقدين لها وترك الاعتقاد فعل وهو كفر
فكان ترتيب العقوبة بناء على الكفر **قوله** واحتج الجصاص بعني في فصل الامر كذا قال شمس الائمة يعني ابو بكر الجصاص
مذهبه على ان الامر المطلق يوجب الايتمار على الفور وقال من ضرورة وجوب الايتمار على الفور حرمة الترك الذي هو
ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده بحكمه **يوضحه** ان الامر طلب الايجاد للمامور به بابلغ الجهات
والاشتغال بضده يعدم ما وجب بالامر وهو الايجاد فكان حراما منهيا عنه بمقتضى حكم الامر ولهذا يستوي فيه ما يكون
له ضد واحد وما يكون له اضداد ولانه بای ضد اشتغل يفوت ما هو المطلوب الا ترى انه اذا قال احرج من هذه الدار
سواء اشتغل بالقعود فيها او الاضطجاع او القيام يفوت ما امر به وهو الخروج واما النهي فللتحريم اي النهي لاثبات
واعدام المنهي عنه بابلغ الوجوه فاذا كان له ضد واحد يمكن اعدام المنهي عنه الا بالاتيان بضده فيكون النهي حينئذ امرا
بضده واذا كان له اضداد لا يوجب امرا بواحد منها لان الامر بالضد انما يثبت ههنا ضرورة النهي وانها ترتفع بثبوت
الامر بضد واحد ولا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من
البعض فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان اتيان المامور به لا يمكن الا بترك الجميع وترك جميع الاضداد متصور فان
من ترك افعال كثيرة من واحد في ساعة واحدة متصور واما ههنا فيمكن تحقيق حكم النهي بما يتضد واحد فان الساعة الواحدة
لا يتصور فيها اتيان افعال شتى وانما يتصور اشتغال بفعل واحد ولكن ذلك الفعل غير معين فلم يجعل نهيا عنه لهذا
يوضح الفرق بينهما ان مع التصريح بالنهي فيما يكون له ضد واحد لا يستقيم التصريح بالاباحة فانه لو قال لا تسكن عن الحركة
وابحت لك السكون او انت مخير في السكون كان كلاما مختلا لان موجب النهي تحريم المنهي عنه وذلك يوجب الاشتغال بالضد
والاباحة والتخيير ينافيه فاما اذا كان للمنهي عنه اضداد فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول
لا تسكن وابحت لك التحرك الى جهة شئت او يقول لا تقم وابحت لك ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا وكذا فثبت
انه لا يوجب هذا النهي في شيء من الاضداد ولكن من اختار انه يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين يقول لما كان النهي
مقتضيا امرا بضد ضرورة تحقق حكم النهي ولا يمكن تحقيق الا بترك المنهي عنه الى ضد واحد يثبت الامر بضد واحد غير عين
والامر قد يثبت في المجهول كما في انواع الكفارة **ثم** استدل الجصاص على الفرق بين ما له ضد واحد وبين
ما له اضداد في النهي باجماع الفقهاء على ما قرره في الكتاب وقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
من الحيض والحبل امر بالاظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبر به لانها مامورة بالاظهار والمحرم منهي عن لبس المخيط
بحديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم **قال** لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا الخفين
الا ان يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين ولم يكن مامورا بان يلبس شيئا معينا من غير المخيط لان للمنهي عنه وهو المخيط
اضدادا ولا انعا **قال** المنهي عنه المخيط فيكون لبس غير المخيط شيئا واحدا فصار نظير الاظهار مع الكتمان لانا نقول
ليس الاظهار والكتمان انواع بخلاف المخيط وغير المخيط فان لكل واحد منهما انواعا وهو كالعام مع ترك العام فان ترك لما
كان

كان يحصل بانواع من الفعل على القيام مما له اضداد لا مما له ضد واحد واحتج الفريق الثالث بما احتج به الجصاص
الا انهم يقولون نحن نسمي لكل واحد من القسمين اي النهي الثابت في ضمن الامر والامر الثابت في ضمن النهي ادنى
ما يثبت به اي بكل واحد من الامر والنهي اذا وردا مقصودا لان الثابت بطريق الضرورة للغير لا يكون مثل الثابت مقصودا
بنفسه فكان هذا النهي بمنزلة نهي ورد لمعنى في غير المنهي عنه فيثبت به الكراهة والامر يمنزلة امر ورد لحسن في غير المأمور
المامور به فيثبت كون المامور سنة قريبة الى الواجب الا ترى ان النهي عن البيع وقت النداء لما كان لمعنى في غيره وهو
تاخير السعي او فواته اقتضى كراهة المنهي عنه لا حرمته حتى بقي مباحا في نفسه ولم يكن فاسدا فكذا هذا النهي فانه ثبت
ضرورة فوات المامور به لا مقصودا بنفسه والدليل عليه انهم اجمعوا على انه اذا قام الفاسق عند ضيق الوقت بحيث
لا يسع الا الوقتية يجوز ويخرج عن العهدة مع انه منهي عن الاشتغال بها في هذه الحالة الا ترى انه لما ثبت ضرورة فوات
المامور به لم يؤثر في نفسها بالتحريم وانما الكراهة بخلاف النهي عن اداء الواجب في الاوقات المكروهة فانه ورد قصدا
فلذلك اثبت التحريم في نفسه واوجب الفساد **قوله** واما الذي اخترناه وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده
فبنا على هذا اي على ما ذكر الفريق الثالث ان الثابت بغيره لا يساوي الثابت بنفسه الا انا نقول النهي الثابت بالامر
ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضي انتفاء ضده فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء
الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا تثبت الحرمة فلذلك قلت بان الامر يقتضي كراهة الضد لا انه يوجبها
او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص واقوى منه ولذلك النهي يقتضي سنية الضد ان كان له ضد واحد
على قياس العروان كان له اضداد ثبتت هذا القدر من المقتضى اي اضداده التي يأتي بها المخاطب كذا ذكر شمس الائمة
ورايت في بعض النسخ ولهذا ان كان له اضداد يوجب بعضها وواحدا يملك الاضداد غير عين ويجوز مثل هذا على ما بينا
في الامر بواحد من الاشياء الثلاثة في الكفارة ومعنى الاقتضاء ههنا انه يعني به الاقتضاء الذي هو جعل غير
المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد منه انه ثابت بطريق الضرورة غير مقصود
كان المقتضى ثابت بطريق الضرورة وكان سبيلها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة فلذلك
سمي موجب النهي والامر ههنا بقدر ما يندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر
ما تندفع به الضرورة وموضحه الكلام وبما ذكرنا خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان
مسكوتا عنه لكنه ثابت بطريق الاقتضاء ولا خلاف بيننا وبينهم ان الاقتضاء طريق صحيح لاثبات المقتضى وان كان مسكوتا
عنه بعد ان يكون الاصل محتاجا اليه وليس هذا نظير التعليقات فانها لا ابتداء الوجود عند وجود الشرط وضرورة وجود
الحكم عند وجود الشرط ان لا يكون موجودا قبله ولكن عدمه قبل وجود الشرط بعدم اصلي والعدم الاصلي غير مفتقر الى دليل
معدم يضاف اليه فلا يضاف الى التعليق نصا ولا اقتضاء فاما وجوب الاقدام على الايجاد فيقتضي حرمة الترك والحرمة
الثابتة بمقتضى الشيء يكون مضافا اليه فلذلك جعلنا قدر ما يثبت من الحرمة مضافا الى الامر اقتضاء وذكر الشيخ ابو المعين
في مسألة الاستطاعة ان بعض المتاخرين ممن تكلم في اصول الفقه من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا اقول

انه نهى عن ضده ولا اقول انه يدل ولست ادرى ما ذا كان دابه ان يوجه الوعيد على تارك المامور به لا على مرتكب ضده
المنهى عنه وهو الترك الذى هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب
ابى هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المامور به فاى حاجة لى الى اثبات الكراهة فى الضد والوعيد بدونه متوجه وان
لم يكن بل لتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة له
لو لم يتوجه اليه رحمه الله لما ثبت فعل مكروه ليس بمنهى عنه ولا محظور وهذا مما يا باه جميع اهل العلم واليه اشار صاحب الميزان
انتهى قال وما قال بعض المشايخ انه يقتضى كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك الصلوة الفرض والامتناع عن
تحصيلها حرام يعاقب عليها والمكروه لا يعاقب على تركه ويمكن ان يجاب عنه بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم يكن
الاشتغال به مفوتا للمامور به فاما اذا تضمن الاشتغال به تفويته لا محالة يحرم بالنظر الى التفويت ويصير سببا لتوجه الوعيد
واستحقاق العقوبة وان كان فى ذاته مباحا كالصوم يوم النحر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح باعتبار ذاته
للثواب باعتبار قهر النفس على ما مر تحقيقه فى باب النهى وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة كما فى مال الغير قوله
واما قوله جواب عن تمسك الجصاص بالاجماع فى فصل النهى اى قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن ليس نهيا
كما زعم الجصاص حتى يكون الامر بالاظهار ثابتا به على ما زعم بل هو نسخ له اى رفع لجواز الكتمان اصلا لا ان صيغته نفى لا نهى
مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء فانه ليس بنهى للنبى عن التزوج بل هو نسخ لقوله وامراة مومنة ان وهبت نفسها للنبى
اولا باحة المطلق الثابتة للنبى فى حق النساء وذلك لان ازواج النبى عليه ورضى عنهن لما اخترن الله تعالى ورسوله
بعد نزول الاية جازاهن الله بقصر النبى عليه عليهن بقوله لا يحل لك النساء اى لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتى اخترنك
من بعد ما اخترن الله ورسوله ثم قالت عائشة رضى الله عنها ما مات رسول الله حتى احل له النساء يعنى ان الاية قد نسخ
وناسخها اما السنة او قوله انا احللنا لك ازواجك اللاتى اتيت اجورهن وترتيب النزول ليس على ترتيب المصحف
كذا فى المطالع فلا يصير الامر اى الامر بالاظهار ثابتا بالنهى اى النهى عن الكتمان لما ذكرنا انه ليس بمنهى عنه بل لان
الكتمان لم يكن مشروعا اى بل ثبت الامر بالاظهار باعتبار ان كتمان ما فى الارحام لم يكن مشروعا لتعلق احكام
الشرع باظهاره من حل القربان وحرمته وانقضاء العدة واباحة التزوج بزوج اخر وغيرها فصار اى هذا النص بواسطة
عدم مشروعية الكتمان امرا بالاظهار واذا لا مرجع الى معرفتها فى ارحامهن الا اليهن ولذلك غلظ عليهن فى الاظهار بقوله تعالى
ان كن يؤمن بالله اى الكتمان ليس من فعل المؤمنات لكونه حراما لخيانة والكذب والايمان بالله وبعقابه مانع من
الاجتراء على مثل هذه الجريمة وهذا اى قوله تعالى ولا يحل لهن مثل قوله لا نكاح الا بشهود فى ان كل واحد منهما نفى وليس
بنهى قوله وما بين هذا الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشىء يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشىء يقتضى ان يكون
ضده فى معنى سنة واجبة اى التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على
على ما بينا لم يعتبر اى لم يجعل التحريم ثابتا فى الضد الا من حيث تفويت الامر اى المامور به يعنى انما يجعل التحريم
ثابتا فى الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المامور به فح يحرم لان تفويت المامور به حرام فاذا لم يفوته
اى لم يفوت

اى لم يفوت الضد المامور به كان الضد مكروها لا حراما ما مر سابقا وكلام الشيخ هذا بنزع الى ما قال الجصاص
فى الفصول لان الجصاص بنى حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما بناه الشيخ فلا يظهر الخلاف معه الا
فى الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت المامور به بالاشتغال بضده
فى اى جزء من اجزاء الوقت حصل فيحرم بالاتفاق للتفويت وفى الواجب الموسع مثل الصلوة على التراخى بالاتفاق ولا
يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله فيكون مكروها على ما اختاره الشيخ
وينبغى ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها لعدم تاديته الى حرام او مكروه والامر المطلق على
التراخى عندنا كالموسع وعلى الفور عنده كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما ذكره الشيخ
ولكن ينبغى ان يكون الكراهة على تقدير كراهة التاخير كما قلنا وعنده يحرم الضد لفوات المامور به فح اى
فالخلاف فى التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخى ام على الفور ولم ينكشف لى سر هذه المسئلة كالامر بالقيام
يعنى فى الصلوة ليس بنهى عن القعود بطريق الاصالة والقصد فاذا قعد ثم قام لم يفسد صلوته بنفس القعود لانه
لم يفت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اى القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهته ولهذا اى ولان النهى يقتضى
سنية الضد ولهذا اى ولما ذكرنا ان النهى عن الضد والامر به بطريق الضرورة لا بطريق القصد قلنا لما كان
معنى العدة الثابتة بقوله تعالى يتربصن بانفسهن النهى عن التزوج اى المقصود منها حرمة التزوج لم يكن الامر بالكف اى
الامتناع عن التزوج الذى هو ضد التزوج المنهى عنه مقصودا فلم يثبت به وجوب الكف بل ثبت سنية فلا يمنع
تداخل العدتين وبيانه ان ركن العدة عندنا حرمات تنقضى والمدة ضربت اجلا لانقضاء هذه الحرمات والكف عن
الفعل يجب احترازا عن الوقوع فى الحرمة لا انه ركن العدة وقال الشافعى الركن كف المراة نفسها عن التزوج
والخروج والبروز فى المدة لتقدير الكف الواجب عليها وحرمة الافعال ثبتت ضرورة وجوب الكف الذى هو الركن
والمسئلة تخرج عليها ان العدتين تتداخلان وتمضيان بمدة واحدة عندنا وهو مذهب معاذ بن جبل وجابر بن عبد
الله وعنده لا تتداخلان وهو مذهب عمر وعلى رضى الله عنهما وصورة المسئلة ما اذا تزوجت المعتدة بزوج اخر ووطئها
ثم فرق القاضى بينهما تجب عليها عدة اخرى ويحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين وان كانت حاملا انقضت العدتان بوضع
الحمل وعنده يجب استيناف العدة بعد انقضاء الاول وان تزوجت بالزوج الاول فى العدة ووطئها ثم طلقها ثم هيهنا يتداخل
بالاتفاق واحتج الشافعى بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن اى يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح اخر ووطى اخر
ثلثة مدة وقال فما لكم عليهن من عدة تعتدونها وقال فعدتهن ثلثة اشهر فثبت ان العدة فعل استحق
على المراة والدليل عليه ان هذه النصوص تدل على ان العدة مامور بها والثابت بالامر الافعال لا الحرمات
فصار ركن العدة كف النفس عن التزوج وخلط المياه كالزوج وثبوت حرمة الافعال ضرورة تحقق الكف كما فى
الصوم وتسميتها اجلا مجاز وهو فى الحقيقة تقدير لركن الكف كتقدير الصوم الى الليل واذا ثبت ان الركن هو
الكف لا يتصور كفان عن واحد فى مدة واحدة لاستحالة صدور فعلين متجانسين من واحد فى زمان واحد ولهذا لم

الفم خ

ثم طلقها خ

لم يتصور اداء صومين من واحد في يوم واحد ولعل ذلك قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الاية وقوله فاذا بلغن اجلهن

وقوله حتى يبلغ الكتاب اجله فالله تعالى سمى العدة اجلا والاجال اذا اجتمعت على واحد او لو احد انقضت بمدة واحدة

لمن عليه ديون حوجل لاناس باجال مختلفة ثم ينقضي جميع الاجال بمدة واحدة ولانه تعالى لما سماها اجلا والاجل

مدة مضروبة لامتناع شيء وجد سببه كالاجال المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها عرفنا

انها مدة ضربت لامتناع حكم الطلاق الى زمان انقضائها وحكم الطلاق حل التزوج والخروج لان النكاح قد كان

حرمها على سائر الازواج وحرم عليها الخروج والبروز والطلاق شرع لازالة ما اثبته عقد النكاح فكان حكمه الاطلاق

وازالة تلك الحرمات وكان ينبغي ان يثبت حكمه في الحال الا ان الشرع ادخل الاجل على حكمه فتاخر بعد انعقاد السبب

الى انقضائه كما تاخرت المطالبة في الدين المؤجل الى انقضاء الاجل واذا تاخر حكمه وهو ازالة الحرمات كانت الحرمة الثابتة

في الحال كما كانت في حال النكاح فثبت ان الركن فيها الحرمات والدليل عليه انه تعالى ذكر ركن العدة بعبارة النهي

فقال ولا تخرجوهن وقال ولا تعزموا عقدة النكاح والثابت بالنهي الحرمة الا ان الحرمة لما كانت ثابتة وجب

على المراة التربص في بيت الزوج لا لانه ركن لكن كيلا يباشر فعلا حراما كما يجب على الرجال الكف عن الزنا اذا دعت

نفسه اليه لا لانه ركن اذ الركن حرمة الزنا في نفسه بل كيلا يقع في الحرام ثم الحرمات قد تجتمع لعدم التضايق فيها كالعبد

المحرم حرام على المحرم لحرمة الحرم ولحرمة الاحرام والخمر الذمي حرام على الصائم الذي حلف لا يشرب خمرا لكونها خمرا ولكونها

للذمي ولصومه وليمينه واذا كان كذلك جاز ان يثبت حرمة التزوج والخروج موجلا الى انقضاء مدة الاقراء بسبب

التزوج حقا له وان يثبت بسبب الوطي بشبهة ايضا حقا له في وقت واحد ثم ينتهي الحرمتان بانقضائها مدة واحدة لحصول

مقصود كل واحد من صاحبي العدة بانقضائها وهو العلم بفراغ رحمها من مائه كمن حلف مرتين لا يكلم فلانا يوما يلزم

يمينان ولو حنث يلزمه كفارتان ثم ينقضي اليمينان بيوم واحد وكالمراة تحرم على ازواج بتطليقات ثلاث من

الحرمات كلها بمعنى باصابة زوج واحد وهذا بخلاف الصوم لان الركن فيه وهو كف النفس عن اقتضاء الشهوات ثبت

مقصودا بالامر وهو قوله فليصمه واتموا الصيام الى الليل والصوم عبارة عن الكف والامساك وانه فعل

والمرء لا يستطيع في زمان واحد بكفين كما لا يتصف بجلوسين وحماية لعلى صحة ما ذكرنا انا متى جعلنا الواجب كف المراة عن

الخروج والتزوج ثم يحرم الخروج والتزوج صورة الكف لم يكن الخروج ولا النكاح حراما في نفسه لانه حرام لغيره الا

ترى ان الصوم لما كان كفا لم يكن الاكل والشرب وجماع الاهل حراما في نفسه واذا فعل لا ياثم اثم الاكل والشرب

الحرام والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما ياثم اثم افساد الصوم حتى كان اثم الكل واحدا وههنا

ياثم المراة اثم الخروج الحرام واثم الجماع الحرام اذا تزوجت وجومعت حتى وجب الحد على الاصل فعلم ان الحرام هو الفعل

نفسه وعليها ان تكف عن الفعل الحرام واذا لم يكف لم ياثم اثم ترك الكف فهذا دليل بين على ان المقصود والركن حرمة

افعال لا الكف بخلاف الصوم واما التربص فمعناه الانتظار والتربص بنفسها ان يحملها على الانتظار وهو توقف

لكينونة امر في الثاني لا النفي كالرجل ينتظر قدوم رجل او مطرا او ادراك غلة او نحوها فيكون بمعنى الاجل واذا صار المقصود

في الانتظار امرا اخر لا نفسه صلح الواحد لاعداد كيوم واحد ينتظر فيه قدوم اناس وزوال حرمات كان

موقتة بيوم وشهر واحد ينتظر فيه حلول ديون فدل صيغة الانتظار على فعل وصف عين ولو زوال الحرمات

وقد سلمنا لخصمنا هذا التقدير الفعل ولكن الواحد يكفي لاداء حرمات كثيرة اما منه لمحظور العدة لا لركنها والله

اعلم كما في الاسرار قوله ولهذا اي ولان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده ما لم يؤد الى التفويت لا التحريم قال

ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لا يفسد صلوته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه

ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى اسجدوا اذ المراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا

اي السجود على مكان نجس لا يوجب فوات المامور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسدا ولهذا

اي ولان الامر بالشيء لا يوجب تحريم ضده الا اذا حصل التفويت به قال ابو يوسف احرام الصلوة لا ينقطع بترك

القراءة في مسائل الشفع وهي ثمان مسائل لانه مامور بالقراءة عينا منهي عن تركها مقصودا بل اقتضاء وضرورة فلا يكون الترك

حراما الا اذا حصل به تفويت المامور به وهو القراءة وفواتها بخروج الشفع الاول فيظهر تحريم الترك في حق

هذا الشفع حتى فسد اداؤه فاما احتمال الاداء بشفع اخر بهذه التحريمة فلم ينقطع بهذا الترك فلا يظهر حرمة

الترك في حق التحريمة فبقي صحيحة قابلة لبناء شفع اخر عليها وان فسد اداء الشفع الاول بترك القراءة وليس من ضرورة

فساد الاداء بطلان التحريمة كما اذا فسد الفرض بتذكر الفائتة ولان التحريمة صحت قبل الاداء شرطا للاداء فلا يبطل

بفساد الاداء بمنزلة الطهارة ولا يلزم يعني على ابي يوسف ان الصوم يبطل بالاكل بالكلية وان لم يوجد الاكل الا

في جزء منه مع ان التحريم لم يثبت قصدا في ضمن الامر بالكف لان ذلك العرض وهو الصوم ممتد حتى كان الكل فرضا واحدا

بوجود ضده يكون مفوتا له لا محالة لفوات امتداده كالايمان لما كان فرضا دائما كان وجود ضده وهو الكفر

مفوتا له وان قل فاما النفل فكل شفع منه صلوة على حدة ففساد الاداء في احد الشفعين لا يؤثر في الاخر ولهذا

اي ولما ذكرنا ابو يوسف ان العرض الممتد يبطل بوجود الضد في جزء منه قلنا ان عند ابي حنيفة ومحمد

السجود على مكان نجس يقطع الصلوة حتى لو اعاده لا يعتد به لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على

النجس مستعملا للنجس بحكم الفرضية اي فرضية وضع الوجه على الارض في السجود بمنزلة حامل النجاسة لان السجود

يتادى بالوجه والارض اذ هو عبارة عن وضع الوجه على الارض والارض اذا اتصل بالوجه صار ما كان صفة لذلك

الموضع بمنزلة الصفة للوجه بحكم الاتصال فيصير الساجد على النجس كحامل له بمنزلة ما لو كانت النجاسة في وجهه ثم

الكف عن حمل النجس مامور به في جميع الصلوة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر اي للصلوة على قيل وقد عرفنا ان تعلق

الصلوة بالمكان والبدن اكثر من تعلقها بالثوب فبقيت الكف مطلقا وبالسجود على المكان النجس يفوت ذلك

الكف فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان مامورا به في جميع اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا ثم النجاسة اذا

كانت في موضع اليدين او الركبتين لا يمنع عن الجواز وقال زفر يمنع عنه لان اداء السجدة بوضع اليدين

والركبتين والوجه جميعا وكانت النجاسة في موضع اليدين والركبتين مثلها في موضع الوجه واكثرها في الكتاب

ان لم يلاق موضع اليدين والركبتين وهذا لا يدل على الجواز اذا وضع على مكان نجس كما لبس ثوبين في اسفلهما
نجاسة كثيرة لا تجوز صلوته وان كان لم يلاقيه فالشيخ يقول صار مستعملا للنجس بحكم الوضع اشار الى الفرق
ويقول انا جعلناه حاملا للنجس باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر فرض ووضعه على المكان النجس
مانع عن اداء الفرض فيعتبر هذا الاستعمال ويجعل قاطعا فاما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض فكان
وضعها على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع من الجواز فلا يكون هذا الوضع بمنزلة حمل النجاسة بخلاف
الثوبين فان اللابس للثوب مستعمل له حقيقة فاذا كان نجسا كان هو حاملا للنجاسة لا محالة فيفسد
كما لو كان يمسكه بيده فاما المصلي فليس بحامل للمكان حقيقة وقوله وهو ظاهر الجواب احتراز عما روي عن ابي يوسف
عن ابي حنيفة ان النجاسة في موضع السجود لا تمنع عن الجواز لان فرض السجود يتادى بوضع الانف على الوضع
وذلك دون قدر الدرهم فلا تمنع الجواز والجواب عنه انه اذا وضع الجبهة والانف تادى الفرض بالكل
كما اذا طول القراءة او الركوع كان مؤديا للفرض بالكل والجبهة والانف اكثر من قدر الدرهم فلذلك منع الجواز

قوله ولهذا قال محمد اي ولان الفرض الممتد يفوت بمطلق وجود الضد قال محمد ان احرام الصلوة
ينقطع بترك القراءة في النفل وان كان في ركعة واحدة لان القراءة فرض دائم في التقدير حكما لانها مع كونها ركنا
شرط صحة الافعال لا اعتبار لها بدونها في الشرع قال عليه السلام لا صلوة الا بقراءة الا ترى انه لو استخلف
اميا بعدما رفع راسه من السجدة الاخيرة وقد اتى بفرض القراءة في محلها فسدت الصلوة عندنا لفوات القراءة
فيما بقي من الصلوة تقديرا لان التقدير انما يصح في حق الاهل لا في حق غير الاهل والامي ليس باهل واذا ثبت انها
فرض دائم يفوت الفوات بالترك في ركعة ويفسد الافعال وتعدى الفساد الى الاحرام بواسطة فساد الافعال
لانه حينئذ يصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة واحتج ابو حنيفة بما احتج به محمد
الا انه شرط ان يكون الفساد بترك القراءة ثابتا بدليل مقطوع به ليصير قويا في نفسه ويصلح للتعدي الى الا
الاحرام وذلك بان تركها في الشفع كله فاما اذا وجدت في احد الركعتين فهو موضع الاجتهاد لان من العلماء
من قال بجواز الصلوة بالقراءة في ركعة واحدة وظاهر قوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة يقتضي ذلك ايضا فكان الفساد
ثابتا بدليل فيه قصور فلا يتعدى الى الاحرام فقلنا ببقاء الاحرام حتى صح شروعه في الشفع الثاني وقلنا
بفساد الاداء ايضا اخذا بالاحتياط في كل باب فعلى ما ذكرنا تخرج المسائل فاذا قرأ في الاوليين لا غير او في
الاخريين لا غير او في الاوليين واحد الاخريين او في الاخريين واحد الاوليين كان عليه قضاء ركعتين بالاتفاق
ولو قرأ في احد الاوليين لا غير او في احد الاوليين واحد الاخريين كان عليه قضاء ركعتين عند محمد وقضاء الاربع عندهما
ولو قرأ في احد الاخريين لا غير او لم يقرأ فيهن شيئا عليه قضاء الاربع عند ابي يوسف وقضاء ركعتين عندهما

قوله ولهذا اي ولما ذكرنا ان الفساد متى ثبت بطريق محتمل لم يتعد الى الاحرام قال ابو حنيفة وابو يوسف
في مسافر صلى الظهر ركعتين وترك القراءة فيهما لا ينقطع به الاحرام حتى لو نوى الاقامة يتم صلوته اربعا ويعتد

في الاخريين

في الاخريين وقال محمد صلوته فاسدة بكل حال لان فساد الصلوة بترك القراءة موجب قطع التحريمة عنده
فصار ظهر المسافر كفجر المقيم ثم الفجر يفسد بترك القراءة فيهما او في احديهما على وجه لا يمكنه اصلاحه فكذا الظهر
في حق المسافر الا انهما يقولان لما نوى الاقامة في الوقت فبقي الاحرام رفع صفة الفساد عند هما لما كان الاحتمال ما انقطع لم يتعد الفساد
الى الاحرام فلم يفسد الصلوة فان صلوة المسافر بعرض ان يصير اربعا وكان الترك مترددا محتملا للوجود
اي وجود القراءة في الاخريين بنية الاقامة في حق الصلوة مثلها في الاوليين ولو نوى في اولها لم يفسد صلوته
بترك القراءة في الاوليين فههنا مثله بخلاف فجر المقيم لانه ليس بعرض ان يصير اربعا فيبتنى على فروع تطول تعدادها
مثل الاعتكاف فانه يبطل بالخروج من غير ضرورة لان اللبث الدائم ينقطع به كالصوم بالاكل ومثل الصلوة يبطل
بالانحراف عن القبلة بلا عذر من غير ضرورة لان استقبال القبلة دائم فيفوت بالانحراف ويقيس عليه ستر العورة واما
الصلوة بقرب النجاسة فيكره ولا يفسد لان فرض تطهير المكان لا يفوت به ولكن يعرض لفوات وكذا اداء
النفل بصرف الزكوة الى الفقير واحد يجوز لان المامور به هو الايتاء الى الفقير لم يفت ولكنه يكره لانه اخذ شبها
بالاداء الى الغني لاتصال الغنى بالاداء والله اعلم ولما فرغ الشيخ عن بيان المقاصد وتقسيمها وهي الاحكام
شرع في بيان الوسائل اليها وهي الاسباب فقال

## باب بيان اسباب الشرائع

اي بيان الطرق التي تعرف بها المشروعات قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين
ان لاحكام الشرع اسبابا يضاف اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب الا ان الايجاب
الى الشرع لا الى غيره وهو اختيار القاضي ابي زيد فانه ذكر في التقويم ان اوقات الصلوات اسباب لوجوب
العبادات وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبها اليها فاما
العبادات فلا يضاف الا الى الله تعالى وخطابه وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص
عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علة ويكون ذلك امارة لثبوت الحكم
في الفروع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لها هو الله جل
جلاله كما ان موجد الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة له لا يجوز ان يضاف الى الغير
كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعها عن الله وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف
النص علة وامارة على الحكم في الفروع فمن قال اسباب بعضها او علل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى
عندها وبان الاسباب في افعال العباد بمنزلة الالات والجوارح السليمة باعتبار ان قدرة العباد ناقصة
لا يظهر اثرها في المحال الا باسباب والات فيكون عملها في تتميم القدرة الناقصة والله هو موصوف بالقدرة التامة
فلا يجوز ان يتعلق وجوب احكامه ووجودها بالاسباب جميعا وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا
احكام معها وقد توجد بعد الشرع ايضا بلا احكام كما في المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام
لم يتصور انفكاكها عن الاحكام كما في العلل العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان

ان العبادات لا تجب على من لم تبلغه الدعوة ومن الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا ولو كان الوجوب
بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقق الاسباب في حقه وتمسك من فرق بين العبادات وغيرها
بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص فيضاف الى ما به لانا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات
فيضاف الى الاسباب لانها اجزية الافعال المحظورة فيضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب
لانها حاصلة بكسب العبد فيضاف اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع
فلا يمكن اضافته الى شيء آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال
الى السبب واضافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل
العقوبة واما وجوب الفعل على الولاة فمحجور ان يضاف ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب
لتوجهه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوا ومن يحارب كلمة فاجلدوا الكل واحد منهما مائة جلدة فعلى هذا الطريق يجوز
ان يضاف العبادات ايضا اليها الى الاسباب عندهم واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها
والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله فجعل
سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب ملك الوطء النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا
ايضا فمن انكر جميع الاسباب وعطلها واضاف الايجاب الى الله تعالى فقط فقد خالف النص والاجماع وصار جبريا خارجا
عن مذهب السنة والجماعة ومن انكر البعض واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب
بالدليل فلم لا يجوز ان يضاف سائرها الى الاسباب ايضا بالدليل وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب
لزم ان لا يكون مضافا الى الله تعالى فاسد لانا لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب والالزام لا يتصور الا من
مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته الى الغير فان
من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل حتى يجب القصاص عليه
وكذا الشبع يحصل بالطعام والري بالماء ثم يضاف ذلك الى المطعم والساقي فكذا هذا وقولهم الاسباب
كانت ولا حكم فاسد ايضا لانا نجعلها موجبة بجعل الله تعالى اياها لذلك لا بانفسها فلا يكون اسبابا قبل ذلك كاسباب
العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم يكن اسبابا ثم صارت اسبابا بجعل الله واما الذي اسلم
في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانما لا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب لانه لا وجه الى ايجاب الاداء في حقه
تحقيقا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبني على وجوب الاداء ولان في ايجابها
عليه حرج لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مقامه في دار الحرب عادة فيسقط عنه دفعا للحرج والقضاء للنادر
ملحق بالكثير وباقي الكلام مذكور في الكتاب قوله على الاقسام التي ذكرناها اي من كون الامر مطلقا عن
الوقت ومقيدا به وكونه ايجابا على سبيل التوسع او التضييق او التخيير وغيرها اي يراد بها اي بالاقسام
المذكورة طلب الاحكام المشروعة الثابتة قبل الخطاب واداؤها تاكيدا يعني الخطاب لطلب اداء المشروعات

باسباب نصبها

باسباب نصبها الشرع وان استعمال الايجاب بمجرد الامر الا آن للاسباب في ذلك الى حقيقة الوجوب
بخلاف السبب العقلي والحسي فان لهما اثرا في اثبات المعلول بحيث لا يتخلف عن السبب كالكسر مع الانكسار
والاحراق مع الاحتراق وانما وضعت الاسباب لاجل التيسير على العباد ليتوصلوا الى معرفة الواجبات
بمعرفة الاسباب الظاهرة اذ الايجاب الذي هو فعل الله تعالى كان غيبا عنا وفي الوقوف على معرفته حرج
خصوصا عند انقطاع زمان الوحي فوضع الاسباب ونسب الوجوب اليها تيسيرا ومع ذلك في الحقيقة احالة
على الايجاب ويثبت الوجوب جبرا يعني لم يشترط لاجل الوجوب اختيار العبد وقدرته بل يثبت بدون اختياره
كما يثبت السبب بدون اختياره فاما وجوب الاداء الثابت بالخطاب فلا ينفك عن اختيار العبد اعني به انما
يثبت في حال لو اختار العبد فيه الاداء لقدر عليه الا ان وجوب الاداء متوقف على اختياره على معنى انه
ان اختار وجوبه ثبت والا فلا واما حاصله ان اصل الوجوب ثبت بالسبب جبرا ولا يشترط فيه القدرة على الاداء
ووجوب الاداء يثبت بالخطاب جبرا ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اعني وجود الاسباب والآلات ووجوب
الاداء ليس موقوفا على اختياره الفعل ولا قال ما ذكرتم لا يستقيم في النهي لان العبد لا يطالب باداء المنهي عنه
لانا نقول الواجب بالنهي انتهاء العبد عما نهي عنه فانتهاؤه وامتناعه يكون اداء لموجب النهي قوله
ودل على هذا الاصل اي وما دل على ان هذا الاصل هو المذهب اجماعهم جواب بعضهم عن الصلاة وغيرها
جواب عما يقال انا لا نرى من الله تعالى ايجابا الا بالامر فمن اين عرفتم ان وجوب العبادات بالاسباب فقال
عرفنا ذلك باجماع المسلمين على ايجاب الصوم والصلوة على يوم الغافلين عن الخطاب مثل النائم والمغمى عليه
والمجنون في وقت الصوم والصلوة فانهم مؤاخذون بالقضاء بعد الانتباه والافاقة اذا لم يزد الاغماء
والجنون على يوم وليلة في الصلوة ولم يستوعب الجنون الشهر في الصوم والقضاء انما يجب بدلا عن الفائت عند
من وجد منه التفويت كضمان المتلفات ولولا التفويت لما وجب القضاء ولولا الوجوب لما تصور التفويت
ولا يقال ذلك ابتداء عبادة تجب عليه بعد الانتباه والافاقة بخطاب جديد يتوجه عليه لانا نقول يجب
رعاية شرائط القضاء فيه كالنية وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت فيه شرائط القضاء بل
كان ذلك اداء في نفسه كالمؤدى في الوقت الا يرى ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا تجب قضاء بعد خروجه
كالكافر والصبي والحائض اذا اسلم او بلغ او طهرت بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في
الوقت وحيث وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل ان الامر على ما ذكرنا لا يمتنع بها
الوجوب اي بالاغماء والجنون ولهذا قال الشافعي بوجوب الزكوة على الصبي والمجنون وبوجوب كفارة
الاحرام والقتل مع ان الخطاب عنهما موضوع بالاجماع وقالوا اي الفقهاء جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر
على الصبي اذا كان مال عند تقرر السبب وهو الارض النامية والرأس الذي يمونه مع ان الخطاب موضوع عنه
وكذلك يجب عليه وعلى المجنون حقوق العباد عند تحقق الاسباب منهما ويثبت العتق للقريب عليهما عند دخول

في ملكها بالارث لتقرر السبب وهو الملك وان كان الخطاب موضوعا عنهما الا ترى ان الاداء لما وجب
بالخطاب لم يلزم عليهما وانما لزم على الولي قال يعني الامة وقد دل على ما بينا قوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة فالالف واللام دل على ان المراد اقيموا الصلوة التي وجبت عليكم بالسبب الذي جعلته سببا
لها واتوا الزكوة التي وجبت عليكم بسببها كقول القائل اد الثمن اي الثمن منه الخطاب باداء الثمن الواجب
بسببه وهو البيع قوله وانما تعرف السبب ثم بين الشيخ ما به يعرف كون الشيء سببا فقال انما يعرف السبب
بنسبة الحكم اليه اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وصدقة الفطر وكفارة القتل
وتعلقه به اي بتعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون
الشيء المضاف اليه سببا للمضاف وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان وصنعه واختياره
لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التمييز واخص الاشياء
بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فلما كان مضافا اليه لانه يوجد عنده فكانت الاضافة
اليه مجازا اذ المعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز وتحقيقه ان الاضافة للتعريف فان المضاف نكرة قبل
الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشيء متى اختص بغيره يعرف فاذا
قلت جاءني غلام كان نكرة لشيوعه في الغلمان ولو قلت جاءني غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به ثم اختصاص الشيء بغيره
قد يكون لمعان في اختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب اختصاص
اليد بزيد في قولك يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون
كل واحد منهما واجبا بما اضيفا اليه او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجود يتعلق به او بمعنى الظرفية باعتبار ان
وجود الواجب يحصل في هذا الوقت ثم ترجح معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق الاضافة اي دون الى
شيء يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفارة القتل وكسب فلان وتركته والوجوب هو اي دون عن انه
كان بالوقت واعترض الشيخ ابو المعين على هذا الكلام فقال هذا كلام فاسد لان اهل اللغة ما وضعوا
الاضافة لمعرفة الحدوث ولا فهموا منه البتة وانما وضعوها للتعريف وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف
وكذا الاضافة الى الله تعالى في اللغة شايع ولو كان وضع الاضافة لدلالة الحدوث لما جازت اضافة الاشياء
الى غير الله تعالى حسب لتاديتها الى الشرك في الاحداث وقد اضيف الاجسام والجواهر الى العباد فيقال عبد زيد
وفرس بكر وسيف خالد كما يقال عبد الله فثبت ان الاضافة لا تدل على الحدوث ولهذا ما استدل به من قولهم
كسب فلان وتركته يوجب بطلان هذا الكلام لا تصحيحه لان الكسب قد يكون عبدا وجارية ودارا وضيعة وكذا
التركة وعسى كانت هذه الاشياء اقدم وجودا من الكاسب والتارك فكيف يتصور حدوثها به ولو كان يعلم
اسبق وجودا منها فاني يتصور حدوثها به ولو قيل كان محلها بسببه يقول لم يضف اليه الملك انما اضيف
اليه اعيانها فاذا لم يدل الاضافة على حدوث المضاف بالمضاف اليه بل دلت على حدوث غير المضاف بالمضاف اليه

فيبطل

فيبطل هذا الكلام قال ثم في قوله صوم الشهر وصلوة الظهر لا يمكن ان يجعل حدوث كل واحد منهما بالوقت
لان حدوثهما باحداث الله تعالى عند مباشرة العبد واكتسابه اياهما وهما متعلقان بفعل فاعل مختار
فاضافة حدوثهما الى الازمنة محال ولا يمكن ان يجعل وجوبهما حادثا بالوقت لان الوجوب ليس بمضاف
الى الوقت بل بعض العبادة هي المضافة وهي ليست بحادثة بالوقت ولا يصح اضافة ما يحدث على زعم هذا القائل
بالوقت الى الوقت فانك لو قلت وجوب الوقت كان فاسدا الا انهم صدوه ولو قلت وجوب الصوم والصلوة
لا يفهم منه حدوث الوجوب بفعل الصوم والصلوة والحج قوله والوجوب هو الحادث فدل انه كان زمان
الحقن بالوجوب ليس بحادث او كان الوجوب هو المضاف وما اتصف بالوجوب ليس بمضاف وقد ساق الكلام
طويلا الى ان قال والوجه الصحيح في ترجيح جهة السببية على جهتي الشرط والظرف ان يقول بعد ان الاضافة للتعريف
ولن يحصل هو الا بالاختصاص وهو تميز الشيء عن غيره بما يوجب ذلك حتى صح لا يشاركه فيها غيره او اسم علم او نحو
ذلك ثم قولك صوم الشهر وصلوة الظهر تعريف لهما مخصص لكل واحد منهما بصفة لا يشاركهما غيرهما من جنسه وذلك اما
وجوده في الوقت واما وجوبه به وجانب الوجود منتف لزوال الاختصاص بهذا الوصف فان في وقت الظهر يوجد
غيرها من الصلوة من الفوائت والنذور والنوافل والسنن الرواتب وكذا الصوم في وقته غالب الوجود لا متيقن
الوجود فان نية النفل ممن يعلم انه من رمضان يصح عند مالك ويقع عن النفل وكذا المسافر لو صام عن واجب اخر
يقع عنه عند ابي حنيفة وكذا يتصور الانفكاك بين الوجود وبين الوقت فان الامتناع عن اداء الصلوة والصوم
من جملة الناس متصور واذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص بطريق اليقين فلم يحصل التعريف بتعين فاما
الوجوب بالوقت او فيه فمتيقن فكان صرف الكلام المطلق اليه اولى فصار مطلق الاضافة دليلا بتعلق الصوم
بالوجوب اما بطريق الشرطية او بالسببية ثم ترجح جانب السببية على الشرطية لان الحكم اقوى اختصاصا والتزاما
بالسبب منه بالشرط لان تعلقه بالسبب تعلق الوجود وتعلقه بالشرط تعلق المجاورة كما في الظرف فكان
اتصال الثبوت والوجود اقوى ولذا تعلق الحكم بالسبب بغير واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لا تعلق
للشرط بالحكم فانه لم يجعل شرطا لثبوت الحكم بل جعل شرطا لانعقاد العلة ولا شك ان ذلك الاختصاص بمقابلة
هذا عدم واختصاص الحكم بالسبب حقيقي وبالشرط جار مجرى المجاز بمقابلة هذا فانصرفت الاضافة في الدلالة
الى هذا النوع من الاختصاص والله اعلم قوله ولذلك اداء الامة دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة
تدل على السببية تدل ملازمة الشيء الشيء وتعلقه الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر شيء دل على انه حادث به اذ هو
السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث ولا بد له من سبب يضاف اليه وليس هاهنا الا الامر او الوقت
ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار والاحتمال وان تعلق بوقت او شرط فان من قال لعبده
تصدق من مالي بدرهم اذا امسيت او اذا دلكت الشمس لا يقتضي التكرار بل لو قال تصدق من مالي بدرهم مطلقا على ما عرف
بيانه والتكرار ثابت هاهنا فتعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرر بسبب تكرره كسائر

[illegible]

الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تتكرر بتكرر اسبابها **قوله** واذا ثبت هذه الجملة
ولما ثبت ان المشروعات اسبابا بين سبب كل واحد وبدا ببيان سبب وجوب الايمان لانه راس العبادات
**فقال** وجوب الايمان بالله تعالى كما هو اي الايمان الذي هو مطابق للحقيقة بان يؤمن بوجوده ووحدانيته جل جلاله
وباسمائه مثل العليم والقادر والحكيم وسائر اسمائه الحسنى وصفاته مثل العلم والقدرة والحيوة وجميع صفاته
العلى والباء بمعنى مع والاسماء بمعنى التسميات يعني يصدق بقلبه ويقر بلسانه انه واحد لا شريك له وان له
اسماء كاملة اي تسميات تصح اطلاقها على ذاته على الحقيقة كما يصح اطلاق العالم على زيد مثلا وهي قائم بالواصف
ووصف للموصوف وان له جل جلاله صفات سوية قديمة قائمة بذاته ليست عين ذاته ولا غيره تقدست اسماؤه
وتنزهت صفاته لا كما زعمت المجسمة انه جسم وصفاته حادثة ولا كما ذهبت المعطلة والفلاسفة الدهرية الى نفي الصفات
ولا كما ظن البعض ان بعض الصفات قديم وبعضها حادث تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فهو معنى قوله باسمائه
وصفاته مضاف الى الله اي الى ايجابه اي الى الله كسائر الايجابات لكنه اي لكن وجوب الايمان في الظاهر منسوب الى
حدث العالم تيسيرا على العباد لان ايجابه غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفته بواسطته
تيسيرا للامر عليهم وقطعا لحجج المعاندين اذ لو لم يكن سبب ظاهر ربما انكر المعاندون وجوبه ولم يمكن الالزام
عليهم فوضع السبب الظاهر الزاما للحجة عليهم وقطعا لشبهتهم بالكلية ولانه لو لم يجعل حدث العالم سببا لما احتجوا
يوم القيمة وقالوا ما ثبت لنا دليل الايمان بك فلذلك لم نؤمن بك فجعل العالم سببا لوجوب الايمان قطعا لحجاجهم
ثم حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهما يدلان على الصانع والمحدث فيستدل
بهما على ان له محدثا موصوفا بصفات الكمال منزها عن النقيصة والزوال فيكون سببا لوجوبه كذا ذكر ابو اليسر
واليه اشار عمر رضي الله عنه في قوله البعرة تدل على البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي
والمركز السفلي اما يدلان على الصانع الخبير وهذا السبب يلازم الوجوب يعني لا ينفك السبب عن الوجوب ولا
الوجوب عنه لان المراد من كونه سببا انه موجب لفعل العبد وهو التصديق والاقرار ولا يتصور وجوب الفعل الا
على من هو اهل له اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية كما لا يثبت بدون السبب ولا وجود لمن هو اهل لوجوب الايمان
على ما اجرى الله تعالى سنته الا والسبب ملازم له اذ لا يتصور للمحدث ان يكون غير محدث في شيء من الاوقات ولان
المقصود به اي بخلق العالم او بالتكليف وغيره من الملك والجن ممن يجب الايمان عليهم عالم بنفسه لان وجوده يدل على
وجود الصانع ووحدانيته وصفاته الكاملة كما يدل عليه العالم الاكبر فكان وجوب الايمان دائما بدوام سببه غير محتمل
للنسخ والتبديل وكان الشيخ انما ذكر قوله لانا لا نعني به كذا جوابا عما يقال كيف يصح حدوث العالم سببا
للايمان الذي هو مبني على ثبوت وحدانية الله تعالى وهي امر ازلي فيستحيل ان يتعلق بسبب ويلزم منه تقدم السبب على
المسبب فقال لا نعني به انه سبب للوحدانية وانما نعني به كذا وذكر في بعض الشروح انه جواب عما يقال الايمان يوجد
بتوفيق الله تعالى وهدايته الذي هو غير مخلوق وبفعل العبد وكسبه الذي هو مخلوق فلا يستقيم ان يجعل حدث
العالم

العالم سببا لفعل الله الذي هو غير مخلوق فقال لا نعني بجعله سببا لفعل العبد لا لفعل الله تعالى ولكن على
هذا الوجه كان ينبغي ان يقول لا نعني بهذا ان يكون سببا لتوفيق الله وهدايته وانما نعني به كذا والوجه
الاول اوفق لنظم الكتاب **فان قيل** ما معنى قوله على ما اجرى به سنته وانه يدل على انه يمكن ان يكون
الامر على خلاف المذكور وههنا لا يمكن ان ينفك السبب عن الوجوب لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث
ولم يذكر هذا اللفظ في عامة الكتب في هذا الموضع **قلنا** ذكر في بعض الشروح ان معناه انه يخلو من هو اهل
لوجوب الايمان عليه مع وجود اشياء اخر من السموات والارض وغيرهما وكل ذلك سبب لوجوب الايمان على من هو
اهل له وان كان يتصور وجود من هو اهل للوجوب بدون هذه الاشياء وهو مع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان
عليه لكونه عالما بنفسه مع وجود هذه الاشياء تتكرر اسباب وجوب الايمان والاوجه ان يقال معناه
انه جعل حدث العالم الذي هو لازم للوجوب سببا وامارة على ايجابه الذي هو فعله مع انه يمكن ان يجعل شيئا
اخر سببا وامارة على ايجابه للايمان لا يكون ذلك الشيء لازما للوجوب كما فعل كذلك في حق الصوم والصلوة فان
الوقت الذي هو سبب ليس بملازم للوجوب فان الوجوب ثابت بعد مضي الوقت وانقضاء الشهر ولكنه جل جلاله اجرى
سنته ان يكون سبب الايمان شيئا دائما ملازما للوجوب ليدل على دوام الوجوب في جميع الاحوال **قوله**
ولهذا قلنا اي ولان السبب ملازم من هو اهل له قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا باداء
الايمان في الحال ولا مامورا به لان الايمان مشروع بنفسه لا يحتمل ان يكون غير مشروع وقد تحقق سببه في حقه ووجد
ركنه وهو التصديق والاقرار على معرفة وتمييز ممن هو اهل وهو الصبي فوجب القول بصحته كما اذا تبع
لاحد ابويه اما تحقق السبب فظاهر واما وجود الركن فكذلك اذ الكلام في صبي عاقل مميز يناظر في وحدانية الله تعالى
بالحجج وقد ضم الاقرار باللسان الى التصديق بالقلب فهذا صحح وصيته باعمال البر عند الخصم واما الاهلية
فلان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا لاحد ابويه ولو لم يكن اهلا لما تحقق ذلك في حقه اصلا فبعد ذلك امتناع صحة
الاداء لا يكون الا بحجر شرعي والقول بالحجر عن الايمان بالله حجر اي فلا يتصور ان يرد الشرع به فوجب القول بصحته
ضرورة ثم سقوط الخطاب عنه بسبب الصبا يدل على سقوط لزوم الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال فان
الكافر اذا اراد ان يسلم فاكره على ان لا يسلم ولا يتكلم بكلمة الاسلام رخص له التاخير وكذا المسلم اذا اكره على اجراء
كلمة الكفر على لسانه رخص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الاداء فان صحة الاداء تبتني على كون المؤدى مشروعا
بنفسه بعد قيام سببه من اهله لا على لزوم ادائه اي المؤدى كالدين المؤجل صح اداؤه قبل حلول الاجل لتقرر سببه
وان لم يكن الخطاب بالاداء متوجها اليه في الحال وكان كالمسافر والمريض اذا صاما في حالة السفر والمرض صح
الاداء لتحقق السبب في حق الاصل وان لم يكن مخاطبا قبل ادراك عدة من ايام اخر **قوله** وما بين هذا اي ليس بين
قولنا الصلوة واجبة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر الوقت وبين قولنا الزكوة واجبة بايجاب الله تعالى
وملك المال النامي سببه فرق وعلى هذا ونحوه فلا فرق بين الواجبات البدنية وبين الواجبات المالية حيث جعل اضافة

القسم الثاني الى الاسباب دون القسم الاول قوله وليس السبب بمعنى جواب عما يقال الاضافة للوقت في باب
العبادة لكونه سببا لها فاما المال فلا يضاف اليه اي بالمواساة والجناية اي بالعقوبة فيمكن ان يضاف
وجوب الزكوة الى المال ووجوب القصاص الى القتل العمد الذي هو جناية فقال ليس السبب بمعنى عقلية لسترط
النائب بصحتها كالكسر مع الانكسار بل هي علامة جعلها وضعها الشرع امارة على الاحكام لا يشترط لصحة
التاثير وذكر الشيخ في بعض النسخ في هذا الموضع ان الفرق بين العلة والسبب ان العلة ما يعقل معناه ويظهر
تاثيره في الاحكام والسبب وان كان لا يعقل معناه قال ومثال هذا افعال العباد فان الاصل
في فعل العبد لمولاه ان لا يصلح سببا لاستحقاق الجزاء على مولاه ولكن الله بفضله جعل افعالهم سببا لاحراز
الثواب في الاخرة فكذا ههنا والدليل عليه اي على ان الوقت سبب وجوب الصلوة انها اضيفت الى الوقت
بحرف اللام وبدونها والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص
كما يقال تطهر للصلوة وتاهب للشتاء ويقال اتخذ فلان العنيا فيه لفلان اي لسببه وخرج فلان لقدوم فلان
يعني قدوم فلان سبب لخروجه كذا قال ابو اليسر واما الاضافة بدون اللام فاجماعهم على اضافة هذه الصلوة
الى الاوقات يقال صلوة الفجر وصلوة الظهر ونحوهما وقد ذكرنا ان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون ثابتا به
كما اضيف الولد الى الوالد اذ الاصل في الاضافة ان يكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى الثبوت
بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص ومجموع قوله ويبطل قبل الوقت الى قوله لزومها اي لزوم ادائها دليل
واحد مثبت بمجموع ما ذكرنا انه سبب وعنده سمس الائمة ولهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت ويكون بعد دخول الوقت
مع تاخر لزوم الاداء بالخطاب فان قيل لا نسلم من وجوب العبادات شيء سوى وجوب الاداء ولا خلاف ان
وجوب الاداء بالخطاب فما الذي يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا في
غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في الصوم فانه مشروع نفلا في كل يوم وصار الاداء لازما يوم وجد وذكر
الشيخ ابو المعين في طريقة الخلاف ان اللام في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله صوموا لرؤيته ليست
للتعليل لانها لا تصلح لذلك اذ هي داخلة على الرؤية دون الوقت وهي ليست علة بالاجماع ثم لم يدل فيه اولى ان لا يكون علة
فان قيل المراد ما يثبت بالرؤية وهو الشهر قلنا اتعنون به ان الوقت الذي وجب فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر
ام تعنون ان كل يوم سبب على حدة للصوم فان قلتم بالاول فقد اقررتم ببطلانه وان قلتم بالثاني فكيف عبر بالرؤية عن
معظم الاوقات وما يفي اللفظ ما ينبئ عنه اولا لا دلالة على ان ذكر الرؤية ويراد منها جزء واحد من يوم يوجد بعد بلثين يوما
او عشرين من وقت الرؤية فان قلتم نعم فقد ادعيتم ما يعرف كل جاهل ببطلانه وان قلتم لا فقد ابطلتم الاستدلال
بالخبر وكذا في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس انتم تعنون بهذا ان العلة هي الدلوك ام جزء واحد من الزمان
هو معدوم عند الدلوك فان قلتم بالاول فقد تركتم مذهبكم وان قلتم بالثاني قلنا اي دلالة في الدلوك الذي
هو فعل الشمس في زمان مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تغيير بل على اجزاء متجددة يتعين بعضها سببا عند اتصال



الاداء به على ما عرف امته دلالة على ما زعم من جهة العقل ام من جهة اللغة فاتي الامرين كلفتم بيانه ولن
تقدروا عليه ثم قال وورود الحديث لبيان ان الصوم المامور به في الشهر بقوله ثم فليصمه يوديه
الشهر لعدد ايام من الزيادة والنقصان ويبني الامر فيه على الرؤية دون العدد الا اذا تعذر الوصول الى معرفة
العدد برؤية الهلال حينئذ يكمل العدد ثلثين يوما ايضا لما كان على ما كان لا لبيان العلة الموجبة للصوم وكذا قوله
لدلوك الشمس لبيان وقت اداء الصلوة الواجبة بقوله اقيموا الصلوة لا لبيان السبب ومجيء اللام للوقت كثير
شايع في الشرع واللغة قال عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة اي لوقت كل صلوة قال الحماسي
تذكرني طلوع الشمس صخرا واذكره لكل مغيب شمس اي لوقت مغيبها ويمكن ان يجاب عنه بان
ورود اللام للتعليل اكثر من ورودها لمعنى الوقت وقد تايد كونها للتعليل بتكرر الحكم عند تكرره واضافة الواجب
اليه شرعا وعرفا فحملت على التعليل وما ذكره من الترديدات وارد على تقدير كونها لمعنى الوقت ايضا لان وقت الرؤية
ليس بوقت للصوم بالاجماع وكذا زمان الدلوك وهو ساعة لطيفة لم يتعين لوقت الصلوة ايضا ولا دلالة لها على
الزمان الذي يوجد قبيل صيرورة الظل مثلا او مثلين فكل جواب له عنها فهو جواب لنا قوله وسبب وجوب الزكوة
ملك المال الذي هو نصاب اي نصاب وجوب الزكوة هو ملك المال حسل عشرين مثقالا في الذهب ومائتي درهم في الفضة
وخمس ذود من الابل واربعين شاة في الغنم مضاف الى المال والغنى قال ها توا ربع عشور اموالكم وقال
عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى والغنى لا يحصل باصل المال ما لم يبلغ مقدارا واحوال الناس في ذلك مختلفة فقدرنا
بالنصاب في حق الكل وينسب اليه بالاجماع فيقال زكوة المال وتضاعف بتضاعف النصب ويؤدي احداهما وتجوز
تعجيلها بعد وجود ما تقع به الغنى وهو ملك النصاب فدل انه سبب لان جواز الاداء لا يثبت قبل السبب الا ترى انه
لو ملك ما دون النصاب فعجل الزكوة ثم تم له ملك النصاب وحال الحول لا ينوب المؤدى عن الزكوة لعدم السبب وقوله
عن ان الغنى جواب عما يقال لما تحقق السبب بملك النصاب وثبت الغنى ينبغي ان يجب الاداء في الحال ولا يتاخر
الى مضي الحول فقال اصل الغنى وان كان يثبت بملك النصاب الا ان كماله متوقف على النماء لان الحاجة
الى المال يتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن ناميا تفنيه الحوائج لا محالة عن قريب واذا كان ناميا تعتبر
النماء لدفع الحوائج فيبقى اصل المال فاضلا عن الحاجة فيحصل به الغنى ويتيسر عليه الاداء حتى فرط النماء لوجوب الاداء
تحقيقا للغنى واليسر اللذين بنيت هذه العبادة عليهما ولا نماء الا بالزمان فاقيم الحول مقام النماء لانه يشتمل على
الفصول الاربعة المختلفة التي لها تاثير في حصول النماء من عين السائمة بالدر والنسل ومن اموال التجارة بزيادة
القيم لرغبات الناس في كل فصل الى ما يناسبه فصار مضي الحول شرطا لوجوب الاداء ثم يلزم على ما ذكرنا ان لا يتكرر
الواجب بتكرر الشرط وقد تكرر الوجوب في سنين في مال واحد باعتبار الاحوال المتكررة فاشار الى الجواب عنه وقال
المال الواحد يتجدد بتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد في نفسه لان المال بوصف النماء صار سببا للوجوب فيكون تجدده بمنزلة
تجدد المال كما لو راس في صدقة الفطر لما صار سببا بوصف المؤنة صار بمنزلة المتجدد بتجدد المؤنة فعرفنا ان يكون الوجوب

باعتبار ذكر السبب تعديدا **قوله** الشهر يعني صوم شهر رمضان واللام للعهد اي شهر رمضان اتفق
المتاخرون من مشايخنا مثل القاضي ابي زيد وشمس الائمة والمصنف وصدر الاسلام ابي اليسر ومن تابعهم على ان
سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم
اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس الائمة السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام
والليالي متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا اظهارا لفضيلة
هذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل
ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر حال الافاقة
لم يلزمه القضاء ولذلك المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء
وكذا نية اداء الفرض يصح بعد وجود الليلة الاولى بعد غروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض
قبل وجود سبب الوجوب لا يصح الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لا يصح نيته ويؤيده قوله عليه السلام صوموا لرؤيته
فانه نظير قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس ولا معنى لقول من قال لو كان سببا لجاز الاداء فيه لان صحة السببية
لا يتوقف على تمكن الاداء فيه فانا نحن اسلم في اخر الوقت يلزمه فرض الوقت وان لم يثبت التمكن من الاداء فيه بل الشرط
احتمال الاداء في الوقت وهو ثابت ولهذا لو اسلم في اخر يوم من رمضان بعد الزوال او قبله لم يلزمه الصوم وان
ادرك جزء من الشهر لانقطاع احتمال الاداء في الوقت وذهب القاضي ابو زيد والمصنف وصدر الاسلام الى ان سبب الوجوب
الصوم ايام شهر رمضان دون الليالي اي الجزء الاول الذي لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع
اليوم مقارنا اياه لان الواجب من الشهر اشياء متغايرة اذ صوم كل يوم عبادة على حدة غير مرتبط بغيره الا يفسد
بشرايط وجوده وانفراده بالاتفاق عند طرو الناقض كالصلوات في اوقاتها بل التفرق في الصيام اكثر منه
في الصلوات فان التفرق في الصلوات باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر وبعوت بخروج وقت العصر قبل اداء
الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه موجود وزيادة وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم لا اداء ولا قضاء ولا
نفلا واذا كان كذلك كان كل عبادة متعلقا بسبب على حدة وذلك بالطريق الذي قلنا ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا
لعبادة فذلك لبيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة في الاداء دون الايجاب فانه صنع الله فلم يستقم
الوقت المنافي للاداء شرعا سببا لوجوبه فعلمنا ان الاسباب هي الايام دون الليالي وهو معنى قول الشيخ والوقت
متى جعل سببا كان ظرفا للاداء اي محلا له كوقت الصوم لما جعل سببا لوجوبها كان محلا لادائها والمراد من كونه
ظرفا ههنا ان الواجب يؤدى فيه لا ان الوقت يفضل عن الاداء واما الجواب عن كلام شمس الائمة فنقول ان
شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها فكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها باعتبار كونها اوقاتا
لقيام رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا للاداء مسببه واما عدم سقوط
الصوم عن المجنون الذي لم يفق الا في جزء من الليل فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تفاعف
الواجبات

الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد واما جواز
النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول اجزاء
الصوم الذي هو شرط على ما بينا في فصل السبب فاقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة باول
الصوم ولا اثر له فيما نحن فيه والله اعلم بهذا هو الحاصل احترازا عن الشرط فان الحكم قد يتعلق به وجودا
ولهذا اي ولان كل يوم سبب لوجوب صومه وقد جرت احكام هذا القسم ايضا كاحكام الصلوة في باب تقسيم
المامور به في حق الوقت **قوله** وسبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه اي يقوم المكلف بكفايته ويتحمل
مؤنته بولايته اي بسبب ولايته عليه مثل التزويج والاحسان وغير ذلك اذا البا بمعنى مع ومعنى الولاية تنفيذ
القول على الغير شاء الغير او ابى وحاصله ان الراس بصفة المؤنة والولاية جعل سببا لصدقة الفطر عندنا
وعند الشافعي السبب راس يلزمه مؤنته ونفقته كذا ذكر ابو اليسر وذكر غيره ان السبب هو الوقت عند
الشافعي بدليل اضافتها اليه يقال صدقة الفطر وبدليل تكررها بتكرر الوقت في راس واحد ولكنا نقول
الاصل في الباب راسه والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة الاصلية تتعلق بكونه مالكا لراسه ووليه
فكذا الصدقة وكذا راس غيره يلتحق براسه بمؤنة الراس بسبب الملك والولاية ويصير كراسه كذا في الاسرار
فاذا عدمت الولاية في حق المراة والابن الزمن البالغ المعسر لم تجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة
واذا عدمت المؤنة بان كان للصغير مال حتى وجبت نفقته فيه لم تجب صدقته على الاب ايضا عند ابي حنيفة وابي يوسف
وان وجدت الولاية **قال** شيخ الاسلام وانما اعتبرنا المعنيين جميعا بالنص وبدلالة المعنى اما النص
فلانه عليه السلام **قال** ادوا عمن تمونون فقد اعتبر المؤنة واما الولاية فلانه عليه السلام اوجب الصغار والمماليك فقد
اعتبر الولاية ايضا يدل انه لا بد من اعتبار المعنيين جميعا واما المعنى فلان الاصل في الوجوب راس الانسان
وانما يلحق به راس غيره اذا كان في معناه الى اخر ما ذكرنا ثبت ذلك اي كون الراس سببا بقوله عليه السلام كذا وبيانه
ان سببيته تكون الراس سببا بكلمة عن في الحديث لان كلمة عن لانتزاع الشيء اي لانفصال الشيء عن الشيء وتعديه
منه يقال رميت عن القوس واخذت عنه حديثا اي انفصل عنه الي وبلغني عنه كذا اي تعدى وتجاوز عنه
الي وادى الدين عن الحق اي انتزعتها عنه فتدل اي حرف عن او الحديث على امر وجهين بالاستقراء اما
ان يكون ما دخل عليه عن سببا ينتزع الحكم عنه اي عن السبب كما يقال ادى الزكاة عن ماله وادى الخراج عن ارضه
اي بسببها ويقال سمن عن اكل وسكر عن شرب اي بسببها وكقوله تعالى يؤفك عنه من افك اذا صدق الصرف باجاء الى القول
المختلف اي يصرف عنه من صرف عن القول المختلف فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشية عن كذا او محلا يجب
عليه الحق فيؤدى عنه كالدية تجب على العاقلة ثم يتحمل العاقلة عنه لا يستحيل الوجوب على العبد لانه لم يتصور ان
يكون مالكا لشيء لانه مملوك استحال تكليفه باداء ليس في وسعه ذلك والكافر لانها قربة وهو ليس من اهلها والفقير
لانه ليس على الخراب جراح فتعين ان يكون المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه كلمة عن سبب وذكر في الاسرار

مفرقة نخ

مخالف الأحق

في حق وجوب صدقة الفطر عن عبده الكافر ان الوجوب على العبد على اصل الشافعي والمولى ينوب عنه كالنفقة
لان النبي عليه السلام قال ادوا عن كل حر وعبد علم ان الوجوب على العبد اذ لو لم يكن كذلك لكان ادوا
المولى عن نفسه لا عن العبد الا ترى انه لا يقال في الزكوة ادوا عن الشاة او ادوا عن العبد وانما يقال
ادوا من اموالكم ثم ذكر في الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه صار كالبهيمة من باب الولاية والمؤنة
فلا يتحقق السبب في حقه ومعنى قوله عليه السلام ادوا عنه على سبيل المجاز فانه من حيث انه انسان مخاطب وسنة مسلم
في الظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في باطن المعنى فلا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما هلك عليه
والاحرار التي يحتاج الى النفقة مملوكه والصدقة كذلك يجب بسبب الراس كالنفقة فعلى اعتبار اصل الخلقة الوجوب
على العبد وعلى اعتبار العارض على المولى فصحت العبارة بكلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي ولذلك لو لم يكن
الراس سببا تضاعف وجوب صدقة الفطر بتضاعف الرؤس في وقت واحد ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد
الراس ودل ان الراس هو السبب دون الوقت ولكن الوقت شرط حتى لا يعمل السبب ولا يجب الاداء الا بهذا الشرط
وهو الوقت كالنصاب لا يظهر عمله اي بالاداء الا عند مضي الحول قوله واما نسبتها الى الفطر جواب
عما قال الشافعي ان اضافتها الى الوقت يدل على انه سبب قال انما نسب الى الفطر مجازا باعتبار انه زمان
الوجوب فلا يدل على كونه سببا وانما حملناها على المجاز لان الاضافة تحتمل المجاز فان الشيء قد يضاف الى الشيء
بادنى ملابسة واضيف الحج الى الاسلام الذي هو شرطها فقيل حجة الاسلام وقال بنو فلان لموافقة على
سبيل المجاز فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس فامر حقيقي لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ
وهذا ليس بلفظ فكان التضاعف بمنزلة الحكم في كونه دليلا على السبب فان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط
بوجه وانما يكون الوجوب بسببه وعلة وقد ذكرنا الفرق بين السبب والعلة فلذلك جعلنا الراس سببا والوقت
شرطا فان قيل اليس يتكرر هذا الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد السبب قلنا لا يتكرر بتكرر
الوقت بل بتكرر الحاجة والمؤنة ابدا يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فان الشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا
جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فيجدد الوصف لاجلها وذكر الشيخ في شرح التقويم ان الاضافة قد تحققت الى
الراس والوقت فيجب ان يكون لكل واحد منهما حظ في الوجوب بحكم الاضافة وذلك اذا جعلنا الراس سببا والوقت
شرطا فان الوجوب يثبت لكل واحد منهما اتصال بالوجوب لاصلهما وجعلناه سببا للاخر وجعلناه شرطا فاما اذا جعلنا
الفطر سببا فلا يبقى للراس اتصال بالواجب لانه لا يجب على العبد والكافر حتى يجعل الراس شرطا باعتبار المحلية بل يجب
على المولى لاجله فاذا اضيف الى راس العبد فاي اتصال يبقى له بالواجب فلا وجه لهذا فثبت ان الراس سبب فان
قيل لم جعل الراس شرطا من حيث الوجوب على المولى لا من حيث الوجوب على العبد كما جعلتم الوقت شرطا للوجوب
على المولى بسببية الراس قلنا حينئذ لا يتكرر بتكرر الشرط وهو الراس وانما يتكرر بتكرر السبب وان اتحد الشرط
وقد تكرر بتكرر الراس بالاتفاق فدل ان السبب هو الراس والوقت شرط الوجوب كوقت الحج وكذلك وسبب المؤنة

رجح الراس في كونه سببا لان هذه الصدقة وجبت بوجوب المؤن فان النبي عليه السلام اجراها مجرى المؤن في قوله ادوا
عمن تمونون اي تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت عليكم مؤنته والاصل في وجوب المؤن راس يمونه ويلي عليه لا الوقت
فان نفقة العبيد والدواب تجب بالراس لا بالوقت فالراس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك
مؤنة الشيء سبب لبقائه وذلك يتصور في الراس دون الوقت فكان الراس سببا للوجوب كما هو سبب وجوب النفقة.
والفطر ورمضان شرطه كالايام في حق المسافر والمراد بالفطر اليوم لا الفطر عن الصوم فانه يكون كل ليلة فيكون المراد
فطرا مخصوصا وهو الفطر في وقت الصوم فانه يتصف بها والليل لا يتصف بالصوم شرعا والفطر بناء عليه فكان
اليوم وقتا له وقد بينا معنى المؤنة منها اي من معنى الواجب في موضعه وذكر الشيخ في نسخة من نسخ اصول الفقه
التي صنفها ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالانفاق عليها ومعنى الصدقة
مؤنة شرعية وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائم عن اللغو والرفث
والنفع للاصلاح البدني والعبد يحتاج اليهما جميعا فهذا هو معنى المؤنة فيها وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني
في اشارات الاسرار ان السبب راس يمونه ويلي عليه والدليل عليه قوله عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائم وطعمة
للمساكين فقوله طهرة اشارة الى معنى العبادة وقوله طعمة اشارة الى معنى المؤنة فكانت الصدقة مشتملة على
الوصفين معنى العبادة والمؤنة فتعلق براس يمونه ويلي عليه لان الولاية من باب العبادة والمؤنة من باب الالزام ليكون
الحكم على وفاق السبب ولهذا يضاف الى الراس يقال زكوة الراس وتضاف الى الوقت ايضا فيقال زكوة
الفطر المراد به وقته فكانت الاضافة الى الراس اضافة الاحكام الى اسبابها والاضافة الى الوقت على سبيل
الشرطية لانه ظرف اذ لو قلت الوقت سبب لكانت الاضافة الى الراس لغوا قال وذكر القاضي ابو نصر الزوزاني
ان السبب كلاهما الراس والوقت فكان حكما متعلقا بعلتين ذات وصفين قال والمسائل يستغنى عن هذا الاصل
قوله وسبب وجوب الحج البيت دون الوقت لانه بنسبته لم يتكرر اي لم يجب الا مرة لان السبب هو البيت غير
متجدد قال ابو اليسر البيت لحرمته شرعا فجوز ان يصير سببا لزيادة شرفها فان المكان المحترم قد يزاد
تعظيما لله تعالى لا له ولان هذا البيت لحرمته امان للخلق فكان نعمة في نفسه فصار سببا لكونه نعمة واما الوقت
فهو شرط الاداء اي شرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب للوجوب بدليل انه لا يتكرر بتكرره ولم
ينسب اليه ايضا وتوقف صحة الاداء عليه مع انتفاء التكرر بتكرره دليل الشرطية على ان الاداء اي لكن الاداء
جواب عما يقال وقت الحج اشهر الحج وهو شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والاداء غير جائز لاول شوال
فكيف يقال انه شرط الاداء فعلم انه سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن لاضافة الوقت اليه معنى وقد قال تعالى
الحج اشهر كما قال اقم الصلوة فدل انه سبب فقال الوقت شرط الاداء كما ذكرنا ويجوز الاداء بعد دخوله
لكن هذه عبادة ذات اركان شرع اداؤها متفرقا منقسما على امكنة وازمنة واختص كل ركن بوقت على حدة كما
اختص بمكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز في غير مكانه ولا يجوز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت

وهذا اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمي اليوم الثاني في اليوم الاول ولا قبل الزوال حتى ما كان
منها غير موقت بوقت خاص يتأدى في جميع وقت الحج كالسعي فانه لو طاف وسعى في رمضان لم يكن سعيه معتدا
به من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به
حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص بل يجوز اداؤه في اشهر الحج واما الاستطاعة بالمال
فشرط اي شرط لوجوب الاداء لا لجوازه فان الاداء صحيح من الفقير وان كان لا يملك شيئا ولكنها شرط وجوب
الاداء فان البيت الذي يوصل الى الاداء الا بها بدون الزاد والراحلة الا بحرج عظيم وهو مدفوع فعرفنا ان المال
شرط وجوب الاداء لا انه سبب والدليل عليه ان تفسير الاستطاعة ملك الزاد والراحلة والاداء قبل ملكهما جائز
لما ذكرنا ان الوجوب بالسبب كما يجوز للمسافر ان يصوم قبل الاقامة لان السبب قد وجد ولذلك لا يتجدد الوجوب بتجدد
الاستطاعة ولا يضاف اليها كما لا يضاف الى الوقت ولا يتجدد بتجدده فعلم ان الاستطاعة شرط كالوقت فصار
تاويل الآية والله اعلم ولله على الناس المستطيعين حج البيت حقا واجبا بسببه اذا جاء وقت الاداء كذا في التقويم

**قوله** وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج اي متعلق بالنامية وهو احتراز عن الخراج فان سببه
الارض بالنماء التقديري وعند الشافعي الخارج سبب وجوب العشر والارض سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان
في ارض واحدة لان العشر يتعلق بالخارج وهو يتكرر بتكرره ولهذا لا يجوز تعجيله ولو كان الارض النامية هي السبب
لجاز تعجيله كالخراج وكالزكوة قبل الحول ولنا انه ينسب الى الارض يقال عشر الاراضي والارض يوصف به
فيقال ارض عشرية والشيء يضاف الى السبب في الاصل ويوصف السبب بحكمه والدليل عليه ان هذا حق مالي وصف به
وكان سببه مالا ناميا والخارج غير موصوف بصفة النماء بل هو معد للاستهلاك والاتلاف فانما الاراضي هي الموصوفة به
الا ان نماء الارض على وجهين نماء حقيقي وهو الخارج ونماء حكمي وهو التمكن من الانتفاع والزراعة وكل واحد منهما
يصلح سببا لوجوب حق الله تعالى كما في الزكوة فانها تارة تجب بالنماء الحقيقي وهو نماء الاسامة من الدر والنسل وتارة
تجب بالنماء الحكمي وهو كون المال معدا للتجارة فالعشر يتعلق بالنماء الحقيقي لانه مقدر بجزء من الخارج ولا يمكن
اداؤه الا بعد حصول الخارج والخراج مقدر بالدراهم فجاز ان يكون متعلقا بالنماء الحكمي وفي العشر معنى المؤنة اي في وجوب
العشر معنى مؤنة الارض لانها اي الاراضي اصل في وجوبه يعني اذا وجب العشر يحصل مؤنة الارض حتى لا يشترط فيه الاهلية الكاملة
لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وبقاؤه بالارض فان القوت منها يخرج فوجب العشر والخراج عمارة لها
ونفقة عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة الاراضي وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار
ويصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا الى اقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم
الذابون عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر انكم تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض
وانفاقا عليها معنى فهذا معنى المؤنة وفيه معنى العبادة ايضا باعتبار كون الواجب جزءا من النماء فكان كالزكوة
متعلق بالمال الباقي بهذه الصفة فاشتمل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الارض التي هي سبب لوجوبه اصلا والنماء

الذي

الذي يتعلق به معنى العبادة وصفا لها كان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة فيه تبعا وقوله وصار السبب يتجدد
وصفه متجدد واجوابه عن استدلال الخصم يعني بتكرر العشر بتكرر الخارج باعتبار تجدد الارض تقديرا لا باعتبار
ان الخارج سبب كما قلنا في النصاب الواحد بتكرر الحول والراس الواحد بتكرر الفطر ولا يتكرر الخراج في سنة
واحدة لان النماء التقديري غير متكرر ولم يجز التعجيل اي تعجيل العشر قبل الخارج لان الخارج لما جعل معنى السبب
لوصف العبادة في العشر كان التعجيل قبل الخارج مفوتا لمعنى العبادة ومبطلا له لانه تعجيل قبل حصول السبب
قبل حصول السبب واذا بطل معنى العبادة عنه بقي مؤنة خالصة متعلقة بالارض وحدها وهذا تغيير له فلا يجوز
تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل الزكوة في الابل الحوامل والمعلوفة قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز
لانه مؤنة محضة ولا يؤدي التعجيل فيه الى التغيير كما يجوز تعجيل الزكوة بعد ملك النصاب النامي لانه لا يؤدي الى التغيير

**قوله** وكذلك سبب الخراج اي وكما ان سبب العشر الارض النامية فسبب الخراج الارض النامية لكن النماء معتبر في الخارج
تقديرا لا تحقيقا بالتمكن من الزراعة لما علمنا ان الواجب غير متصل بالخارج فلم يتعلق بحقيقته وتعلق بالتمكن من
الزراعة لئلا يتعطل حق المقاتلة وصار مؤنة باعتبار الاصل اي باعتبار تعلقه باصل الارض كما بينا في العشر
وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب النماء بالزراعة لان الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن
الجهاد فيصلح سببا للمذلة التي هي نوع عقوبة لان عمارة الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك
في قوله تعالى واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر
ذللتم وظهر عليكم عدوكم ورأى النبي عليه السلام شيئا من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا ولهذا كان
اصل الخراج على الكافر حين لم يقبل الاسلام واشتغل بعمارة الدنيا فوضع عليهم الخراج بنوع من المذلة كما وضعت
الجزية عليهم لذلك والخراج في الاراضي اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام الا ان الشرع نقل عنه الى العشر في
حق المسلم واوجب الصرف الى مصارف الزكوة ليتصل به نوع عبادة تكرمة للمسلمين ولهذا لا يبتدأ الخراج على المسلم
لان فيه نوع صغار ومذلة وجاز البقاء باعتبار معنى المؤنة ولا يقال بان وجود الخارج لا ينفك عن الزراعة
ومع ذلك يجب العشر لانه اعتبر في وجوب العشر الاكتساب بالمال حقيقة كاكتساب المال بالتجارة في الزكوة ولان عمارة الدنيا
والاشتغال بها في حق الكافر اصل وفي حق المسلم عارض ولا يعتبر العارض في جعل العشر عقوبة ولان الاشتغال
بالزراعة مع الاعراض عن الدين والجهاد سبب للمذلة لا نفس الزراعة قال عليه السلام اطلبوا الرزق في خبايا الارض ولا
يتحقق الاعراض في حق المسلم فكان اكتسابا ولان معنى الزراعة غير معتبر في العشر حتى وجب العشر ان خرج من
الارض شيء من غير ان يزرع ولذلك لم يجتمعا عندنا اي ولان سبب كل واحد منهما الارض النامية لا يجتمع العشر
والخراج في ارض واحدة لان كل واحد منهما مؤنة وفي العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى المذلة والعقوبة وبسبب
لا يقال حكمان مختلفان وقولهم محل كل واحد مختلف لا يغني عنهم شيئا لان المحل قد يكون متحدا ايضا اذ الخراج قد
يكون مقاسمة وقد روى الامام في مسنده عن ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم

لا يجتمع في ارض عشر وخراج وكذلك ائمة العدل والجور لم يشتغلوا بذلك مع كثرة احتياجهم الى المال **قوله**
وسبب وجوب الطهارة اختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث لا الصلوة لان النبي عليه السلام قال لا
وضوء الا من حدث وحرف من في مثل هذا الموضع يدل على السببية كما قلت في موضوع اداء تمويه ولانه يتكرر
بتكرر الحدث ولا يتكرر بتكرر الصلوة فانه متى قام الى الصلوة وهو طاهر لا يجب عليه الوضوء فعلمنا ان السبب
الحدث ولا معنى لقول من قال **فانه** لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا لانا انما جعلناه سببا للوجوب لا للاداء
ولا نسلم انه لا يجتمع مع وجوبه والصحيح ان سبب وجوب الطهارة الصلوة اعني وجوب الصلوة او ارادة الصلوة
لانها اي الطهارة تضاف الى الصلوة شرعا وعرفا فيقال طهارة الصلوة وتطهر للصلوة والاضافة دليل السببية
في الاصل وتقوم بها اي يتصل الطهارة بالصلوة حتى وجبت لوجوب الصلوة وسقطت لسقوطها وهذا العلو
دليل السببية ايضا وهي اي الطهارة شرط الصلوة وما يكون شرطا للشي كان وجوبه لوجوب الاصل كاستقبال
القبلة وستر العورة وطهارة الثوب في الصلوة فان وجوبها متعلق بوجوب الصلوة وكالشهادة في النكاح بوجوبها
بثبوت النكاح وهذا لان الشرط تبع للمشروط فيتعلق به ولو تعلق بسبب اخر كان تبعا له فلا يبقى تبعا للمشروط
ولا نسلم ان وجوب الوضوء يتكرر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه كالاستطاعة في
الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة حاصلة لا يؤثر السبب في ايجابه كاستقبال
القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا هنا والدليل على
ان الحدث ليس بسبب ان الوضوء على الوضوء مشروع حتى كان نورا على نور وبعد تحقق الحدث لا يجب بدون وجوب
الصلوة فان الجنب اذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال حالما يطهر حتى لم يجب عليها قصدا لكنها عند ارادة الصلوة
حتى قيل ان من توضأ ولم يصل بذلك الوضوء خاصمه ذلك الوضوء يوم القيمة وروي في ذلك حديث الا انه اي الحدث
ازالة لها اي للوضوء وسبب لعدم صفة الطهارة بصفة النجاسة وما يكون رافعا للشيء ومزيلا له لا يصلح سببا له ولا يتخالجن في
وهمك ان الطهارة شرط الصلوة بالاتفاق فيمتنع ذلك عن اضافتها الى الصلوة لان كونها شرطا لها يقتضي تقدمها
وكونها مضافة الى الصلوة وحكما لها يقتضي تأخرها فلا يمكن اجتماعهما فيضاف الى الحدث لان وجودها شرط صحة اداء
الصلوة لا وجوب الصلوة وكونها شرطا للاداء لا يمنع من اضافة وجوبها الى وجوب الصلوة لتغايرهما ولا يقال
لو كان وجوبها مضافا الى الصلوة ينبغي ان لا يجوز التوضي قبل الوقت لانه يؤدي الى تقديم الحكم على السبب لانا نقول
وجوب الصلوة وارادتها سبب لوجوب الطهارة لا لشرعيتها ووجوبها لا يثبت قبل الوقت الا انه لما توضأ قبل الوقت ودام
وصف الطهارة الى حال الاداء لا يجب عليه اعادة الوضوء لحصول الشرط كما اذا ستر العورة او استقبل القبلة
قبل الوقت واستدام الى حال الاداء اذ الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا **قوله** وسبب الكفارات اي سبب
وجوبها ما اضيفت الكفارات اليه من امر دائر اي متردد بين حظر واباحة مثل القتل خطأ ومعنى نسبة الجناية فانه من حيث
انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العباد محظور كذا في شرح التقويم **وقيل**
لانه

لانه دائر بين الحظر والاباحة من حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد ونحوه مباح ومن حيث انه مقصر محظور
**وقيل** الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد ومحظور من حيث انه جناية على الاحرام ولهذا الارتفاق
باللبس والطيب والاهل فان هذه الاشياء حلال في ذواتها الا انها حرمت عليه لمعنى في غيرها وهو تحقق معنى
السفر فان العادة جرت ان المسافر لا يتمتع باهله وما له الا بعد بلوغه مآبه فالشرع حرم التمتع بهذه الاشياء
في هذا السفر لتحقق معنى السفر فكانت حراما لمعنى في غيرها فدارت بين الحظر والاباحة فصلحت سببا للكفارة
ولهذا لا تجب الكفارة على الصبي فانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة والعبادات شرعت ابتلاء والصبي
ليس من اهل الابتلاء والعبادات شرعت جزاء على فعل محظور وفعل الصبي لا يوصف بالحظر فلا تجب الكفارة عليه
وكذا ذكر الشيخ واليمين سبب للكفارة بلا خلاف لاضافة الكفارة اليها شرعا وعرفا قال **الله** تعالى ذلك كفارة
ايمانكم ويقال كفارة اليمين الا انه سبب بصفة كونها معقودة عندنا وشرط وجوبها فوات البر وموجبها الاصلي
وجوب البر والكفارة وجبت خلفا عنه عند فواته ليصير باعتبارها كانه تم على بره وعند الشافعي هي سبب بصفة
كونها معقودة وتجب الكفارة فيها اصلا لا خلفا عن البر وشرائطها فوات الصدق في الخبر الذي عقدت عليه اليمين
فتجب الكفارة في الغموس لوجود الشرط فيه **قوله** الكفارة مؤاخذة شرعت ستر الذنب ومحو الاثم متعلق
بارتكاب المحظور وهو هتك حرمة اسم الله كالتوبة تجب لارتكاب الذنب محو الاثم التكلم لا تحصل الا بقصد فاخرج الشرع
اللغو عن السببية لعدم القصد وبقيت الغموس والمنعقدة سببين للكفارة باعتبار وصف القصد والسببية في قوله
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقلت نحن لما كانت الكفارة مشتملة على صفة العبادة
والعقوبة لكونها عبادة في ادائها وكونها اجزية استدعت سببا دائرا بين الحظر والاباحة كما قلت ولم يوجد ذلك
الا في المنعقدة فلو ان اليمين بصفة كونها منعقدة سببا للكفارة ثم ان الحالف لما اكد المحلوف عليه بذكر اسم الله حرم
عليه هتك حرمته والاحتراز عن الهتك لا يحصل الا بالبر فوجب البر بها باليمين احترازا عن الوقوع في المحرم كما وجب الكف
عن الزنا فرارا عن الوقوع في المحرم فاذا فات البر وحصل الهتك وجبت الكفارة خلفا عن البر ليصير كانه لم يفت
باداء الكفارة ورفع الهتك فهذا هو تحقيق معنى الخلافة منها فان **قيل** الخلف يجب بالسبب الذي يوجب الاصل
فلا بد من ان يكون ما ينعقد للخلف به اولا ثم يقام مقام الاصل وههنا اليمين قد انحلت بالحنث وصار شيئا معدوما
فلا يصح جعله سببا للكفارة **قلنا** هذا يلزمكم ايضا فانكم تجعلونها موجبة للكفارة عند الحنث لا قبله فكيف تقول بالوجوب
حال الانحلال ثم **نقول** انها وان انحلت في حق البر لفواته فصارت سببا للكفارة الان فهي منحلة معدومة في حق
الحكم الاصلي وهو البر وهي قائمة ليصير سببا للكفارة وكانت في الابتداء سببا بذلك السبب بعينه لكنه بطل في حق البر في انقلب
سببا للكفارة الا ان من شرط انعقاده سببا للكفارة ان يكون منعقدا لوجوب البر ابتداء لان الكفارة خلف عنه
ليصير البر بعد فواته متحققا بالكفارة وباقي الكلام مذكور في اشارات الاسرار **قوله** ونحوها مثل الظهار
فانه من حيث انه كان طلاقا مباح ومن حيث انه منكر من القول محظور فيصلح سببا للكفارة وذكر الشيخ ان الظهار

مع العود سبب للكفارة فان الظهار محظور والعود مباح فاذا اجتمعا صار السبب دائرا بين الحظر والاباحة
قال تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا اضاف اليهما وانما ذكر بكلمة ثم وهي كلمة
التراخي لان المظاهر عزم على التحريم والظاهر ان من عزم على شيء لا يرجع من ساعته فادخل كلمة التراخي تنبيها
على العادة وتقرير ذلك اي بيان كون هذه الاشياء دائرة بين الحظر والاباحة او بيان كون القتل والغموس
واشباههما لا يصلح سببا مذكور في موضعه اي في المبسوط ان كان تصنيفه بعد تصنيف هذا الكتاب او في
هذا الكتاب بعد باب القياس قوله وسبب المعاملات اي سبب شرعيتها تعلق البقاء المقدور اي المحكوم
من الله تعالى واللام للعهد يتعاطيها اي يباشرها من قولهم فلان يتعاطى كذا اي يخوض فيه ويتناوله
فان قيل لما كان البقاء متعلقا بها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها قلنا وجودها
سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء بها وافتقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا لها
وبيانه ما ذكر المشايخ العلامة القاضي ابو زيد وشمس الائمة والمصنف ان الله تعالى خلق العالم وقدر بقاءه
الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس فبقاء الجنس بالتناسل وذلك بإتيان
الذكور الاناث في موضع الحرث فشرع له طريقا لا يؤدي الى ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد ولا ضياع
وهو طريق الازدواج بلا شركة لان في التغالب فسادا وفي الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه تعذر
ايجاب المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفايات في اصل الجبلة ولبقاء النفس طريق الى الاجل غير
اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلا في يدها وانما يتمكن من تحصيله
بالمال فشرع الاكتساب بالمال وسبب الاكتساب ما في كفاية لكل واحد وهو التجارات عن تراض لما في التغالب
الفساد والله لا يحب الفساد وهذا الذي ذكرنا طريق القاضي وتابعه فيه عامة المتاخرين من المشايخ فاما المشايخ
من اصحابنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله على كل واحد من عباده فانه تعالى اسدى الى كل واحد منا من انواع
ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضي
شكرا لسوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قلت مثل عمره وان طالت
وهذا لان شكر النعم واجب بلا شك عقلا ونصا على ما قال تعالى ان اشكر لي ولوالديك وقال عليه السلام
من لم يشكر الناس لم يشكر الله وقد ورد النص
من ذلك اليه نعمه فليشكرها في نصوص كثيرة وردت فيه وكل عبادة صالحة لكونها شكرا للنعم من النعم وقد ورد النص
الدال على كون العبادة شكرا وهو ما روي عن عمر انه صلى الله عليه وسلم صلى حتى تورمت قدماه فقيل له اليس الله قد غفر لك
ما تقدم من ذنبك وما تاخر فقال افلا اكون عبدا شكورا اخبر انه يصلي لله تعالى شكرا على ما انعم عليه ثم نعم
الله على عباده اجناس مختلفة منها اتيان من العدم وتكريمه بالعقل والحواس الباطنة ومنها الاعضاء السليمة
وما يحصل له بها من التقلب والانتقال من حال الى حال نحو القيام والقعود والانحناء ومنها ما يتصل اليه من منافع
الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف المأكولات ومنها صنوف الاموال التي بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع

المفا

المفارقتها على حسب اختلافها وجبت العبادات فالايمان وجب شكرا لنعم الوجود وقوة النطق وكمال
العقل الذي هو النفس للمواهب التي اختص الانسان من بين سائر الحيوانات وغيرها من النعم فالوجوب بايجاب
الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر المنعم واجب وكان النعم موجودة وجوب شكر المنعم بواسطة آلة المعرفة وهي
العقل وهذا معنى قول الناس العقل موجب اي دليل ومعرف لوجوب الايمان بالشرع سببه وهو النعم بالعقل
ووجبت الصلوة شكرا لنعم الاعضاء السليمة فيؤدى بها بالحق من المشقة فلهذا الواجبة التي نالها بالتقلب على حسب
الارادات اذا النعم مجهولة فاذا فقدت عرفت ووجب الصوم شكرا لنعم اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها فيعرف
بالتقاسي من مرارة الجوع وشدة الظما في الهواجر مقدار ما ساق اليه من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة
ووجبت الزكوة شكرا لنعم المال معرفة لها بما يجد طبعه من المشقة في زوال المحبوب اذ لا يتحمل المنة
ولا يكون له عوض ولا يطمع منه مكافاة مقدار ما خول من اصناف المال واوي من البسيط في ضوئها ووجب
الحج شكرا للنعمة فان الله تعالى لما اضاف البيت الى نفسه كرامة له واظهارا لشرفه صار امانا للخلق لحرمته
فوجب زيارته اداء لشكر هذه النعمة تحصيلا للامان من النيران ولتعرف بمقاساة شدائد السفر مقدار التقلب
في النعم في حالة الاقامة بين الاهل والاولاد فثبت بما ذكرنا ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا
الطريق مال صدر الاسلام ابو اليسر وشيخ الاسلام علاء الدين صاحب الميزان من المتاخرين والله اعلم واذ
قد فرغنا عن شرح القسم الاول من الكتاب بتوفيق العزيز الملك الوهاب كاشفين للحجب عن حقائق
معانيه رافعين للاستار عن دقائق مبانيه فلننتقل الى تحقيق القسم الثاني وتقرير مستمدين للتوفيق
من الله عز وجل على تهذيبه وتقريره شاكرين له على نعمه وافضاله ومصلين على خير البرية محمد واله والحمد لله
اولا واخرا وظاهرا وباطنا

## باب بيان اقسام السنة

انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كما ذكر غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله عليه السلام ويطلق
على طريقة الرسول والصحابة على ما مر بيانه والشيخ قد الحق باخر هذا القسم بيان افعال النبي عليه السلام واقوال
الصحابة فاختار لفظا تشمل الكل ثم السنة والمراد بها قول الرسول ههنا تشارك الكتاب في الاقسام المذكورة
من الخاص الى المقتضى لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة فتجري فيه هذه
الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة ويفارقه في طريق الاتصال الينا
فان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها فهذا الباب هو الذي شرع
في هذا الباب المعارضة لبيان تلك الطرق وما يتعلق بها قوله وتخص السنن به ما كثر قال لما كان هذا القسم
كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر واقسامه فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال ويطلق على
الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما قال تعالى اخبرتني عيناك ومنه قول ابي الطيب وكم لظلام الليل
عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند الاطلاق ولفظ الخبر دون

الثاني واختلفوا في تحديده فقيل لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن
فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة لما كان كذلك
ورد بان العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفتهما اما قبلها فغير مسلم
وقيل هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب وقيل ما يدخله التصديق والتكذيب وقيل ما يحتمل
الصدق والكذب واعترض على هذه الحدود بان خبر الله تعالى وخبر الرسول لا يدخله الكذب ولا التكذيب
ولا يحتمل الكذب فلا يكون جامعا ولان صاحب الحد الاول وهو الجبائي ومن تابعه عرف الصدق بانه الخبر
الموافق للمخبر والكذب نقيضه فكان تعريف الخبر بالصدق والكذب دوريا وقيل هو كلام يفيد بنفسه اضافة امر
مذكور الى مذكور بالنفي او بالاثبات واعترض عليه بانه ليس بمانع لدخول نحو قولك الغلام الذي لزيد او ليس لزيد
فيه لانه كلام عند صاحب هذا الحد وهو ابو الحسين البصري اذ الكلمة عنده كلام والمختار عند بعض المتاخرين ان
الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الاخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها وانما قال امرين ولم يقل
كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفساني وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال يحسن السكوت
عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخارجية ان يكون
لتلك النسبة امر خارجي يحسب الحكم تصدقها ان طابقته وتكذبها ان خالفته وليس للامر ونحوه كذلك ثم انه ينقسم اقساما
ثلثة خبر يعلم صدقه بيقين مثل خبر الرسول والخبر الموافق للكتاب والسنة ونحو ذلك وخبر يعلم كذبه بيقين اما
بضرورة العقل او نظره او الحس والمشاهدة كمن اخبر عن الجمع بين الضدين او اخبر بما يخالف النقل
القاطع من الكتاب والسنة ونحو ذلك وخبر يحتمل الصدق والكذب وهو على مراتب ما يترجح جانب صدقه كخبر العدل وما
يترجح جانب كذبه كخبر الفاسق وما استوى طرفاه كخبر المجهول فمن القسم الاول المتواتر وهو خبر جماعة مفيد
بنفسه العلم بصدقه وقيل بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق
دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد بفترة من الوتر قال
باب المتواتر
تواترت الكتب اي جاء بعضها في اثر بعض وتواتر من غير ان ينقطع ومنه جاءوا تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد
وانما قيد الشيخ المتواتر بقوله اتصل بك عن رسول الله لانه في بيان المتواتر من السنة اذ هو في بيان اقسامها
فاما تعريف نفس المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلدان القاصية والملوك الماضية
ثم اتفقوا على ان من شرطه ان يكون المخبرون كثيرا يمتنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعة
وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا عنه مستندين الى الحس
لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون
في الطرفين والوسط مستوين في هذه الشروط اعني الكثرة والاستناد والى هذا اشار بقوله ويدوم هذا الحد
واختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل خمسة لان ما دونها كالاربعة بينة شرعية يحتاج القاضي الى عرضها على المزكين

ليحصل

على المزكين ليحصل عليه الظن ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان كذلك وقيل اثنا عشر بعدد نقباء
بني اسرائيل فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله
ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكونوا حسبا لاحتياجه الى غيرهم وقيل سبعون
لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وانما خصهم لما مر والحق ان هذه كلمات فاسدة وان ما تمسكوا
ليس فيه شبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض حصول
العلم به لقوم الا ويمكن ان لا يحصل العلم به لاخرين في واقعة اخرى ولو كان لذلك العدد ضابط
لحصول العلم لما اختلفوا والصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده فحصول العلم
الضروري يستدل به على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد وجد وتوافقوا على الاخبار لا انا نستدل بكمال
العدد على حصول العلم والدليل على انه غير محصور انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص
اصلا بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد واي عدد الذي يكمل منه لم نجد الى ذلك في العادة سبيلا لانه يحصل
تزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشبع بالاكل والري والسكر بالخمر بالتدريج
والعقل البشري قاصر عن الوقوف على مثل ذلك ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها
مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الى ان يتصل بك يشير الى شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله
وذلك اي صيرورته بمنزلة المسموع ان يرويه قوم لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء
والحصر واليه ذهب قوم لانهم متى كانوا يحصون كان لامكان التواطؤ منهم مدخل فمن خرج عددهم عن حد الاحصاء
والحصر يرتفع ذلك الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجيج او اهل الجامع لو اخبروا عن
واقعة صدتهم عن الحج او عن الجمعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين وقوله وعدالتهم يشير الى اشتراط الاسلام
والعدالة كما قال قوم لان الاسلام والعدالة مظنة الصدق والتحقق والكفر والفسق مظنة الكذب والتحريف
فشرط عدمهما وعند العامة ليس بشرط للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا
كفارا فجارا وقوله وتباين اماكنهم اي تباعدها يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم او اوطانهم ومحلاتهم
وهو مختار البعض لانه اشد تاثيرا في دفع امكان التواطؤ وعند الجمهور ليس بشرط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار
متوطني بقعة واحدة او بلدة واحدة ولان اشتراط الكثرة اي كمال العدد كما بينا يدفع هذا الامكان وكان الشيخ
انما اشار الى هذه المعاني لانها اقطع للاحتمال واظهر في الالزام على الخصوم لا انها شروط حقيقة بحيث يتوقف العلم
بالتواتر عليها بل الشرط في الحقيقة ما ذكرنا والدليل عليه انه اجاب عن اخبار المجوس واخبار اليهود بان
استواء الطرفين لم يوجد ولم يجب بانهم كانوا كفرة فلا يكون تواترهم موجبا للعلم حتى صار كالمعاين المسموع منه
اي حتى صار هذا الخبر بمنزلة ما اذا عاينت الرسول عليه السلام وسمعته منه بحاسة سمعك وليس لفظ المعاين في سائر الكتب
والمذكور في التقويم ومتى انتفت الشبهة صار في المعنى كالمسموع منه بحاسة سمعك ولو قال كالمعاين والمسموع لكان احسن

ويحتمل انه انما ذكر لفظ المعاين لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم والنظر الى وجهه اقرب الى الفهم من السماع بدون
معاينته وكان ينبغي على هذا ان يصف المتكلم بالمعاين دون الكلام الا انه جعل حركة الشيء التي يدرك بالبصر بمنزلة
الكلام فيصح بهذا الطريق وصفه الكلام بكونه معاينا كما يصح وصفه بكونه مسموعا وما اشبه ذلك مثل اعداد ركعات
الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفه **قوله** وهذا القسم وهو ما بين نقله المتواتر وشرائط
في بيان حكمه فقال وهذا القسم اى المتواتر من الاخبار يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا وهو مذهب جمهور
العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام والبراهمة وهم قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى
ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به يوجب لا علم يقين ولا علم طمانينة بل انه يوجب ظنا وذهب قوم الى ان المتواتر
يوجب علم طمانينة لا علم يقين ومرادهم به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث يطمئن اليه القلوب مثل ما يثبت بالدليل
الظاهر ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط ولا فرق بين القولين الا من حيث ان الطمانينة اقرب الى اليقين من الظن
ولهذا كان متمسكي الفريقين واصحابنا القايلون بانه يوجب اليقين اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا
وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا
وسنبينه في اخر الباب **قوله** وهذا اى من انكر حصول العلم بالخبر اصلا رجل سفيه وهو الذي يستعمل ما ليس
له عاقبة حميدة وبالجهة تقرر ذلك انه لم يعرف نفسه لان معرفة كونه مخلوقا من ظهرين لا يمكن الا بالخبر فاذا انكر كون
الخبر موجبا للعلم لا يحصل له معرفة نفسه ولا امه **قال** لعل معرفته كونه مخلوقا من الماء حصلت بالاستدلال
بالولد فانه لما عاينه انه خلق ولده اعتبر وجوده نفسه به فلا يلزم من انكار الخبر عدم معرفة النفس لانا نقول
ما ادى ذلك الا الى الخبر ايضا فان كونه مخلوقا من الماء ليس بمحسوس ولا معقول اذ العقل لا يوجب ذلك فتبين انه ثابت بالخبر
ولا دينه لان طريق معرفته الخبر والسماع ايضا خصوصا فيما يرجع الى الاحكام والاديان لان معرفة الاعلى والادنى
تحصل بالخبر لان منها ما هو مهلك ومنها ما هو نافع والعقل لا يطلع التجربة لاحتمال الهلاك وكذا معرفة الاب والام
بالخبر لان التربية والقيام بالامور يحصل من الملتقط والظئر كما يحصل من الابوين ثم كل واحد يجد نفسه ساكنة بمعرفة هذه
الاشياء ويحصل لها العلم بها قطعا بالخبر بمنزلة العلم الحاصل بالعيان والمشاهدة فكان منكره كالمنكر
للمشاهدات من السوفسطائية فلا يستحق المكالمة **قال** شمس الائمة لا يلتفت الكلام مع هذا المنكر على
سبيل الاحتجاج والاستدلال وكيف يكلم من ذلك وما نسميه من الاستدلال بالعلم دون ما يثبت بالخبر المتواتر
فانه يوجب علما ضروريا والاستدلال لا يوجب ذلك وانما الكلام معه من حيث التعريف عند العقلاء بما لا يشك هو ولا
احد من الناس فيه انه مكابر وجاحد يعلم اضطرارا ان مقصود الكلام معه تعريفه انه لا يصلح للاشياء المحسوسة معقول
اذا رجع المرء الى نفسه علم انه مولود اضطرارا بالخبر كما علم ان ولده مولود بالمعاينة وعلم ان ابويه كانا من جنسه بالخبر
كما علم ان اولاده من جنسه بالعيان وعلم انه كان صغيرا ثم شاب بالخبر كما علم ذلك من ولده بالعيان وعلم ان السماء
والارض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر كما يعلم انهما على هذه الصفة للحال بالعيان فمن انكر شيئا من هذه الاشياء انه مكابر

حاصلها هو معلوم ضرورة بمنزلة من انكر العيان **قوله** ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه اى يقع
فيه شك او يعتريه اى يغشاه ويلحقه وهم اى غلط من وهم يهم اذا غلط وانما قيد بقوله عندهم لانا نوافقهم في انه
يوجب علم طمانينة ايضا ولكنا نعني بالطمانينة اليقين ههنا لانا نطلق على اليقين ايضا الطمانينة لاطمئنان القلب اليه **قال** تعالى
اخبارا عن ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي اى ليزداد كمال اليقين فقال معناه كنا نستحق بخلاف ما قالوا الا ان المتواتر صار جمعا
بالاحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حال الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اولو انقطع الاحتمال
ولم يجر الكذب عليهم حال الاجتماع لا يعلل الجائز ممتنعا وهو ممتنع فثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على
الكذب الا ترى ان المعنى الذي لاجله لا يثبت علم اليقين حال الانفراد وهو كون المخبر غير معصوم عن الكذب
موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حال الاجتماع انتفى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجم الغفير
على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الاداء وقصد الصدق والكذب غير متصور كما لا يتصور اتفاقهم على اكل طعام
واحد ووقوع العلم اليقيني به مبني على تصور لا محالة ثم اذا انتفى اليقين عنه فاما ان يثبت بنظر كما **قال**
الفريق الاول او طمانينة كما **قال** الفريق الثاني وذلك لان الاجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اخبار المجوس
عن زرادشت اللعين فانه خرج في زمن ملك يسمى كستاسب بلخ وادعى الرسالة من اصلها قد لبس وامر به الملك
واطبقت المجوس على نقل معجزاته وهي كما نقلوا الكن بعدد احفادهم كان ذلك كذبا بيقين اذ لو كان صدقا لزم منه صحة
دعواه وهي باطلة بيقين وكذلك اليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه والنصارى وافقوهم على ذلك ونقلوا
ذلك نقلا متواترا وعددهم لا يحصى كثرة وقد ثبت كذبهم بالنص القاطع فثبت ان احتمال الكذب لا ينقطع
بالتواتر ومع بقائه لا يثبت علم اليقين ولكن يثبت به طمانينة للقلب بمنزلة من يعلم صوم رجل من بيداء فيسمع النوح
ويرى اثار التهيئ لغسل الميت ودفنه فيخبر بموته انه حق حاصل فيتبدل بهذا اى دون علمه بخبرهم بعلمه بموته على وجه
طمانينة القلب مع احتمال ان ذلك كله حصل منهم بتلبيس لغرض كان لا هل ذلك فهذا مثل كذا ذكر شمس الائمة وهذا اى
القول بان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين قول باطل يؤدي الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت خصوصا
في زماننا الا بالنقل فاذا لم يوجب التواتر ثبت لا يثبت العلم لاحد في زماننا بنبوتهم وحقيتهم حقيقة وهذا كفر صريح
وضعا اى بوضعه وحده العلم اليقيني من غير توقف على الاستدلال تحقيقا اى يدل الدليل العقلي على انه
يوجب اليقين لو رجعت الى الاستدلال ايضا وذكر في الميزان ونوع من المعقول يدل عليه ايضا وهو ان الخبر
المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدين او للمواضعة منهم
عليه او لداع دعاهم والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة خرجوا عن حد الاحصاء لا يتصور
عادة كما لا يتصور ان يجتمعوا على ماكل واحد ومشرب واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني لان اجتماع مثل
هذه الجماعة على الكذب تدينا مع كون العقل صارفا عنه وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الطبع والهوى اليه
لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لكثرتهم وتفرق اماكنهم واختلاف هممهم

يمنع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة فانه يحتمل ان المخبر يقدم على الكذب لرغبته
الى الجاه والمال وانواع النفع او لخوف الاضرار على نفسه وماله واهله بالامتناع عنه ممن يامره بذلك وهذا الاحتمال
ما لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة لاستغناء البعض عن حشمة الاخر وجاهه وماله بالكذب لكمال جاهه وكثرة
امواله وكذا احتمال خوف الضرر معدوم في حق البعض لكمال قوة نفسه واتباعه نحو السلاطين والامراء والرؤساء
واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الاخبار وحكاه تعبدا للعلم واعلم ان
فتح باب الاستدلال في مثل هذه المسائل يفضي الى تطويل الكلام ويزداد كل اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا
بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة مع ان البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى
الله عليه اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسائل والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر
وبيان الواضح على الخفي غير جائز فتبين انا لحق ما ذكرنا ان حصول العلم ضروري والتشكيك والترديد في الفروع
باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض المحققين **قوله** والطمأنينة على ما فسر المجيب الى في جواب عما قال سلمنا
ان تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة ولا يلزم منه الا علم طمأنينة القلب ولكن لا نسلم ان توهم الاتفاق منقطع بالكلية
فلعل هذا التوهم لم يستعلم التقرير لما ذكرنا من حال الحر راي انا والموسع دار الانسان واخبر موته فقال الطمأنينة اي
الاطمئنان على ما فسره المخالف بانه علم يتخالجه شك او يعتريه وهم وما مصدره اي على تفسير المخالف فكونه الا انه
موصول اي على التفسير الذي فسر المخالف اي اعم فيما يسمع من الصور لعظام المعاني لحسب ما يلتفت بالظاهر
ولا يتأمل في حقيقة الامر ولو تأمل في الامر حق التأمل وصدق بطلت جمعية لو فتح له فساد باطنه فاما امر يؤكد باطنه
ظاهره ولا يزيده التأمل الا تحقيقا فلا اي لا يوجب طمأنينة على التفسير المذكور بل يوجب يقينا ثم بين نظير ما يوجب
طمأنينة فقال كالاخبار وهو متصل بقوله لو فتح له فساد باطنه جلسوا للمأتم اي للمصيبة والمأتم عند العرب
النساء يجتمعن في فرح او حزن والجمع المآتم وعند العامة المصيبة يقولون كنا في مأتم فلان قال ابن الانباري
والصواب ان يقال في مناحة فلان كذا في الصحاح يقع له العلم اي علم الطمأنينة وهو فاما العلم بالمتواتر نظير
قوله فاما امر يؤكد باطنه ظاهره لمعنى في الدليل وهو انقطاع توهم المواطأة في مثل هذا كلما ازداد المرء تأملا
ازداد يقينا فالتشكيك فيه يكون دليل النقصان في العقل بمنزلة التشكيك في حقائق الاشياء المحسوسة ثم
استدل على المعنى الذي في الدليل بقوله وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا كذا وذكر اوصافا تؤثر كل واحد في قطع
توهم الكذب من العدالة وكثرة العدد واختلاف الاماكن وطول صحبة النبي عليه السلام واتفاق الكلام بعد
الافتراق ثم قال وهذا اي جميع ما ذكرنا يقطع الاختراع اي الانشاء والابداع من عند انفسهم عادة وقوله
ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان جواب شرط محذوف فان صح ذلك اي ولو تصور الاختراع منهم لما تصور خفاء
اختراعهم مع بعد الزمان ولعله بعض الكتب ولو كان لظهر لا خصوصا مع بعد الزمان وكأنه جواب سؤال يرد
على قوله وهذا يقطع الاختراع بان يقال توهم التواطؤ على الكذب غير منقطع بما ذكرتم لانه لما تصور منهم

الاختراع

الاختراع على الصدق وحمل الرسول مع تباين اماكنهم وكثرتهم يتصور منهم الاختراع ايضا **فقال** لو تصور
الاختراع منهم لم يتصور خفاؤه وعدم ظهوره مع بعد الزمان وكثرة المخالفين والمعاندين فيهم لدعوة الطباع
الى افشاء الاسرار فان الانسان يتصور صدره عن سترها حتى يفشيه الى غيره ويستكتم السامع فيفشيه السامع
غير متصور ظاهرا عرفا فلو كان هذا اختراعا لظهر ذلك خصوصا عند طول المدة وكثرة الاعداء ولهذا اي
ولان تصور احتمال الخفاء منقطع صار القرآن معجزا اي بعد ما ظهر كونه معجزا الا ان اعجازه توقف على عجزهم عن
الاتيان بمثله وقد تحقق عجزهم لانهم لو قدروا عليه لاتوا به بعد تحديهم في جحافلهم بذلك ولما اشتغلوا ببذل
الانفس والاموال ولو اتوا به لما خفي ذلك مع كثرة المشركين وتباعد الزمان كما لم تخف خرافات مسيلمة وهذيانات
المتنبئين قاطعا احتمال الوضع اي الاختراع والنقول وذلك اي انقطاع احتمال الاختراع المتعنتين اي الطالبين
لمعايب الاسلام يقال لجاني فلان متعنتا اذا جاءه يطلب زلته **قوله** واما اخبار زرادشت جواب عن تمسكهم بنقل
المجوس قصة زرادشت بالتواتر والجواب عنه من وجهين احدهما ما ذكر في الكتاب بان ما نقل المجوس من افعاله الخارجة
عن العادة مثل عدم تضرره بوضع طست من نار على صدره ونحو ذلك من جنس فعل المشعوذين ليس له حقيقة وعدم تضرره
بالنار ربما يكون بخواص الاشياء لا معجزا بالاعجاز فانا قد راينا المشعوذين يلعبون بالنار ومن غير احراقهم ومثل في
ملاعبهم وشعوذتهم كثير واما ما روي انه ادخل قوائم الفرس في بطن الفرس فبقي معلقا في الهواء ثم اخرج فلم يوجد
فيه شرط التواتر وهو استواء الطرفين والوسط لانهم رووا انه فعل كذا في خاصة الملك وحاشيته اي صغار قومه
لا في كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس وقد يتصور من مثل هذا القوم على التواطؤ على الكذب فلا يثبت التواتر
ولا حقيقة دعواه الا ان اي لكن ذلك الملك وهو كشتاسب لما راى بهائمه اي دهاءه وذكاءه مايلا على التزوير والاختراع
وواطأه على ان يؤمن به ويجعل احداثه من حكمته ليدعوا الناس الى تعظيم الملوك وتحسين افعالهم ومراعاة حقوقهم
في كل حق وباطل ويلون الملك عدوانه بالسيف ليجبر الناس على الدخول في دينه وانما حمل على هذه المواطأة حاجة اليها فانه
لم يكن له بيت قديم في الملك وكان الناس لا يعظمونه فاحتال بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا لا اصل لها من ولاية
الامر وتحصيل المقصود الملك وقد سمعت عن بعض الثقات انه كان للملك اخت جميلة في نهاية الحسن وقد شغف بها
الملك وكان يريد ان يتزوجها لكنه كان يمتنع عن ذلك خوفا من اعلان الرعية والملك واحترازا عن الملامة فتفرس
ذلك زرادشت منه وادعى النبوة واباح نكاح المحارم فوافق ذلك راي الملك فقبل ذلك منه وامر الناس بمتابعته
ففشا امره بين الناس ونقلوا عنه امورا كلها كذب لا اصل لها والثاني انا ان سلمنا تسليم جدل انما نقل عنه من
افعاله الخارجة عن العادات لم يكن كذبا لم يدل ذلك على صدق دعواه ايضا لان ظهور خلاف العادة لا يجوز على
يد المتنبئ اذا ادعى نبوة لا نه يرد العقل لانه لو جاز ذلك لادى الى اشتباه امر النبوة فاما اذا ادعى ما يرد العقل
على كذبه وبطلانه فلا يبعد ان يظهر على يده خلاف العادة استدراجا كما يجوز ظهوره على يد المتأله لعدم تأديته
الى اشتباه الامر على الناس فانه ادعى الهيته ثلاثة العقل وظهر على يده خلاف عادة لا يدل على صدقه ولا العقل

دعواه لظهور كذبه عند جميع العقلاء وبطلانه ثم ان اللعين ادعى انه رسول من اصلين وهما نور دان واهرمن
وهذا اقول بين التناقض ظاهر البطلان عرف بالدلائل العقلية القطعية فساده وبطلانه فجاز ان يظهر
على يديه خلاف العادة استدراجا لظهور كذب دعواه كما يجوز ظهوره على يدي الدجال كما جاء به الاثر
**قوله** وكذلك الى قوله اخبار المجوس اخبار اليهود ومرجعها الى الاحاد فان الذين دخلوا على عيسى وزعموا
انهم قتلوه كانوا سبعة نفر او ستة واحتمال التواطؤ على الكذب منهم ثابت وقد روي انهم كانوا لا يعرفون المسيح
حليته وانما جعلوا الرجل جعلا اعلامهم على شخص في بيت فهجموا عليه وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى واشاعوا
الخبر وبمثله لا يحصل التواتر وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند
الى اربعة منهم يوحنا ومتى ولوقا ومرقش وفي بعض الروايات يوحنا ولوقا ومتى ومار قلس
وتعمد الكذب منهم متصور **قوله** واما المصلوب فهو اسماعال العلباء وقد شاهده جماعة
لا يتصور تواطؤهم على الكذب فعادة المصلوب عن بعيد ولا يتامل فيه عادة لان الطباع تنفر عن التامل
مع ان الحلية والهيئة تتغير به ايضا فيتمكن فيه شبهة واي شبهة فعرفنا ان التواتر لم يتحقق في صلبه كما
لا يتحقق في قتله على ان العيسوية من النصارى وهم فرقة كثيرة يوافقونا ان عيسى لم يقتل بل رفعه الله وعليه
نصارى الحبشة ومن اليهود من يقول به ايضا كذا ذكر صاحب القواطع وقوله على انه القى على واحد جواب اخر
للسؤال المقدر يعني سلمنا ان التواتر في قتل رجل ظنوه عيسى وصلبه قد وجد ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى
فانما كان يشبهه كما بين الله تعالى بقوله ولكن شبه وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يريد منكم
ان يلقي الله شبهي عليه فليقتل وله الجنة فقال رجل انا فالقى الله شبهه عليه فقتل الرجل ورفع عيسى الى السماء ثم يرد
على هذا الجواب اشكال وهو ان القول بالقاء الشبه يودي الى ابطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فانه لما جاز
القاء شبه عيسى على غيره جاز القاء شبه كل زيد على عمرو ويودي ايضا الى ان ما نقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يكون موجبا للعلم لان من الجائز ان السامعين تلقوه من رجل ظنوه انه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن بل القي اليه شبه الرسول ويودي
ايضا الى ان الايمان بالرسل لا يصح لجواز ان يكون شبههم ملقى على غيرهم كيف والايمان بالمسيح كان
واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن القى شبه المسيح كان الايمان به واجبا على زعمكم وفي هذا قول بان الله اوجب
على عباده الكفر بالحجج ومن المعجزة التي جرت على يد عيسى وكان باطلا فاجاب عنه بقوله وذلك جائز استدراجا يعني
القاء الشبه بطريق الاستدراج جائز في حق قوم علم الله انهم لا يؤمنون ليزدادوا طغيانا ومرضا الى مرضهم ولكنه لا يجوز
في حق قوم الرسول ليؤمنوا حتى لو جاء قوم في تلك الحال ليؤمنوا به دفع الله الشبه منه لئلا يؤدي الى التلبيس فانه
قد قيل انه ادعى اصل النبوة بين قوم وفي يده حجر المغناطيس ولم يعرف القوم الحجر وقال الدليل على صحة دعواي
ان يجذب هذا الحجر الحديد يرفع الله تعالى ذلك الى صيته عن ذلك الحجر لئلا يصير تلبيسا ثم فيه حكمة بالغة وهي رفع شر الاعداء عن
المسيح بوجه لطيف ولله تعالى لطائف في دفع المكاره عن الرسل كما دفع شر ابي لهب عن الرسول بمنعه عن رؤية الرسول
وقد كان

وقد كان السامع ابي بكر حين قال ابو لهب اين صاحبك الذي هجاني اراد به قول الله تعالى تبت يدا ابي لهب وقوله
فكان اي خبرهم محتملا للكذب متصلا بقول من جعلها الى الاحاد مع ان الرواة يعني السبعة الداخلين على عيسى اهل
تعنت وعداوة فبطلت هذه الوجوه التي تمسك بها الملحد لنفي قصة زرادشت واخبار اليهود في قتل عيسى
وصلبه بالمتواتر فانه ليس بتخيل ولا بمن خاصة ملك وليس مرجعها الى الاحاد ايضا يعني لا يلزم من بطلان هذه
الوجوه ممكن الشبهة في المتواتر لان ما بينا منه فساد ما لم يوجد في المتواتر اصلا ومعناه لما كان قصة زرادشت
واخبار اليهود مبنية على التخيل وراجعة الى الاحاد كانت محتملة للكذب وقد وردت نصوص قاطعة متواترة خلافها
مثل قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه والنصوص الدالة على الوحدانية ابطلت تلك الاخبار المحتملة اي ظهر كذبها
وبطلانها بهذه النصوص المتواترة التي لا مدخل للاحتمال فيها لان الدليل المحتمل لا يبقى معتبرا اذا اعترض عليه ما
هو اقوى منه لمن اخبر بهلاك زيد ثم راه بعده حيا واما اعتبار ذلك حالة الاجتماع بحالة الانفراد فسياتي
جوابه ثم من قال المتواتر يوجب علم استدلاليا تمسك بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة
وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبر جماعة لا حامل لهم على
التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة وبانه لو كان
ضروريا لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في ان الشيء اعظم من جزئه وان الموجود لا يكون معدوما وحيث اختلفوا فيه
علمنا انه مكتسب بمنزلة ما يثبت من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات وهو قول العامة انه لو كان استدلاليا لاختص
بمن يكون من اهل الاستدلال وقد راينا انه لا يختص بهم فان كل واحد في صغره يعلم اباه وامه بالخبر كما يعلمها بعد
البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا ولانه لو كان استدلاليا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان العلوم
الاستدلالية كذلك قال صاحب الميزان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية حاصل من غير استدلال وصنع
من جهة العالم وهو حد العلم الضروري وانما اشتغل بعض اصحابنا بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة
تعنتا ومكابرة ومن لا يعتقد العلم الاستدلالي فهو محجوج عليه بالحجة فان قيل لو كان هذا معلوما لما
خالفنا كم قلنا ومن خالف في هذا فانما يخالف بلسانه او خبط في عقله او عناده ولو تركنا ما علمنا
ضرورة بقولكم لزمنا ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات
قلنا لا يلزم من ترتيبها كون العلم الحاصل منها نظريا لان صورة الترتيب والتركيب ممكنة في كل الضروري
حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود واللاكون
وهو العدم متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وانما
كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات
بالمطلوب وانها الواسطة المفضية اليه والله اعلم

## باب المشهور من الاخبار

هذا الباب لبيان القسم الثاني من اقسام الاتصال وهو الذي فيه ضرب شبهة صورة لا معنى لانه لما كان من الاحاد

في الاصل كان من الاتصال من حيث صورة ولما تلقته بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان بمنزلة المتواتر
ومتواتر بحيث كان من الاحاد في الاصل اي في الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم
على الكذب وقيل ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار في القرن الثاني والثالث ولا عبرة للاشتهار
في القرون التي بعد القرون الثلاثة فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة ولا تجوز بها
الزيادة على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرهما وسمي هذا القسم مشهورا او مستفيضا من
شهر يشهر شهرا وشهرة فاشتهر اي وضح ومنه شهر سيفه اذا سله واستفاض الخبر اي شاع وحصر مستفيض اي منتشر
بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب
ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة
واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي فقد ذكر بعضهم في القواطع خبر الواحد الذي تلقته الامة بالقبول يقطع بصدقه مثل
خبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية وخبر ابي هريرة في تحريم نكاح المراة على عمتها ولا خالتها وخبر حمل بن مالك
في الجنين وما اشبه هذه الاخبار وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين فكان دون
المتواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله التي هي بمعنى النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا وهو
اختيار القاضي ابي زيد والشيخين وعامة المتاخرين قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار
فعند الفريق الاول يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق واليه
اشير في الميزان ايضا وعلى هذا لا يظهر اثر الخلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول من اصحابنا ان التابعين
لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول الا بعد تحقق علمهم به وليس ذلك الا بعد
جانب الصدق في الرواة ولهذا سمي العلم الثابت به استدلاليا الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره وجحوده
لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عدد لا يتصور تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد فتلقاه العلماء
في العصر الثاني وانما يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول وايهامهم بعدم التامل في كونه عن الرسول عليه السلام غاية التامل
وتخطئة العلماء ليس بكفر بل هو بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام اذ المتواتر
بمنزلة المسموع منه وتكذيب الرسول كفر ووجه قول الفريق الاخر ما ذكر في الكتاب انه وان صار حجة تنتهي الى السلف
بحيث صحت الرواية على الكل لكن بقي فيه شبهة الانفصال وتوهم الكذب باعتبار انه واحد في الاصل ثم تعلق
اصل المتواتر فسقط به علم اليقين ولهذا لم يكفر جاحده لانه لا يثبت الا بالتيقن ولم يثبت اعتباره اي اعتبار
ما ثبت فيه من الشبهة اعتبار كونه من الاحاد في الاصل في العمل اي في كونه موجبا للعمل لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد
والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا يؤثر في اسقاط العمل بهما فهذه اولى فاعتبرناه في العلم فاثر في سقوط
اليقين الا انه يزيد حركة فيكون من هذا الوجه كالمتواتر لكن العلم بالمتواتر كان الصدق في نفسه لانقطاع توهم الكذب
بالكلية والعلم بالمشهور لطمانينة القلب لغفلة عن ابتدائه وسكون الى حاله يعني انما حصل له العلم بلا اضطراب وشبهة انما غفل عن

كونه

عن كونه خبر واحد في الاصل وسكون الى شهرته اي ادنى في الحال وكونه مقبولا عند العلماء لكن لو تامل في ابتدائه
لاعتراه وهم ويخالجه شك فلذلك سمي علم طمانينة قوله وذلك اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل
زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وبرجم النبي عليه السلام ماعزا وغيره
والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره والتتابع في صوم الكفارة في اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام
متتابعات وقد تحقق النسخ معنى في هذه الصور بهذه الروايات فان عموم قوله الزانية والزاني يتناول
المحصن كما يتناول غيره وبزيادة الرجم انتسخ حكم الجلد في حقه وكذا قوله وارجلكم يتناول حالة التخفف في ايجاب
الغسل وبزيادة المسح انتسخ الحكم في هذه الحالة وكذا الاطلاق في قوله فصيام ثلثة ايام يوجب جواز التفرق والتتابع
فيه فتقييده بالتتابع انتسخ جواز التفرق وليس هذا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص
مثل المخصوص منه في القوة وان يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا ثم الاخبار الثلاثة المذكورة
وان كانت متساوية في جواز الزيادة بها على الكتاب ولكنها متفاوتة في حق تضليل جاحدها قوله قال عيسى بن ابان ثم
هذا القسم يعني الخبر الذي دون المتواتر ثلثة انواع قسم يضلل جاحده ولا يكفر مثل خبر الرجم لاتفاق العلماء من الصدر
الاول والثاني على قبوله وقسم لا يضلل جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه الاثم نحو خبر المسح على الخف فيه شبهة الاختلاف
فيه في الصدر الاول فان عائشة رضي الله عنها وابن عباس كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح رسول
الله بعد سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك ففيه شبهة الاختلاف لا يضلل جاحده ولكن عليه الاثم لان باعتبار الرجوع
ثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قولهما في الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جاحده المأثم
وقسم لا يخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها الفقهاء في باب الاحكام لانه لما ظهر
الاختلاف فيها في كل قرن كان لكل فريق ترجح عنده جانب الصدق ان يخطئ صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لانه صار اليه
عن اجتهاد والاثم في الخطأ موضوع عن المجتهد كذا ذكر شمس الائمة

## باب خبر الواحد

وهو الفصل الثالث وهو الاتصال الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو الاتصال اما ثبوت الشبهة
صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول وهو كل خبر يرويه الواحد
اي المخبر الواحد والاثنان اي والاثنان لا عبرة للعدد فيه يعني لا يخرج عن كونه خبر واحد حكما وان كان المخبر متعددا
بعد ان لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار ويجوز ان يكون احترازا عن قول من فرق بين خبر الواحد والاثنين فقبل
خبر الاثنين دون خبر الواحد وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ما عداها فسوى الشيخ بين الكل قوله وهو اي خبر
الواحد يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا اي لا يوجب علم يقين ولا علم طمانينة وهو مذهب اكثر اهل العلم وجملة الفقهاء
وذهب بعض الناس الى ان العمل بخبر الواحد لا يجوز اصلا وهو المراد من قوله لا يوجب العمل ثم منهم من ابى جواز
العمل به عقلا مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين ومنهم من منعه سمعا مثل القاشاني وابي داود والرافضة واحتج
من منع عنه سمعا بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه

والعمل بظاهر هذا النص قالوا ولا معنى لقول من قال ان العلم ذكر نكرة في موضع النفي فيقتضي انتفاءه اصلا وخبر
الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سماه الله تعالى علما في قوله فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى
لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ثم اشار
الشيخ الى شبهة من منع عنه عقلا بقوله وهذا اي عدم جواز العمل به لان صاحب الشرع اي من يتولى وضع الشرائع وهو الله
اذ الرسول مبلغ عنه موصوف بكمال القدرة وكان قادرا على اثبات ما شرعه باوضح دليل فاي ضرورة الى التجاوز عنه
الى الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن كيف وانه يؤدي الى مفسدة عظيمة وهي ان الواحد لو روى خبرا في سفك دم او استحلال
بضع وربما يكذب فيظن ان السفك والاباحة بامر الله ولا يكون بامره فكيف يجوز الحكم بالجهل ومن شككنا في اباحة
بضع وسفك دمه لا يجوز الحكم بالشك فيصح من الشارع حوالة الخلق واقتحام الباطل بالتوهم بل اذا امر
الله بامر فليعرفنا امره لنكون على بصيرة اما ممتثلون او مخالفون بخلاف المعاملات فان خبر الواحد يعمل فيها بالا
خلاف لانه ضرورة اي قبوله فيها من باب الضرورة لانا نعجز عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يبقى فيه شبهة فلهذا جوزنا
الاعتماد فيها على خبر الواحد وقوله وكذلك الراي ضرورة انما جواب عن تمسكهم بالقياس في الاحكام مع انه لا يفيد الا الظن
فقال هو ضرورة في العبادات ايضا لان الحادثة اذا وقعت ولم يكن فيها نص يعمل به يحتاج الى القياس ضرورة ولان
القياس ليس بمثبت بل هو مظهر وخبر الواحد مثبت والاظهار دون الاثبات وهذا على قول من جوز التمسك بالقياس
منهم فاما على قول من لم يجعل القياس حجة مثل النظام واهل الظاهر فلا حاجة الى الفرق **قوله** وقال اصحاب الحديث
كذا ذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها يوجب علم اليقين بطريق الضرورة وهو
مذهب احمد بن حنبل وذهب داود الظاهري الى انها يوجب علما استدلاليا واشار الشيخ الى شبهة الفريقين
قال انه يوجب العلم الاستدلالي تمسك بان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله
ولا تقف ما ليس لك به علم وذمه على الاتباع في قوله ان يتبعون الا الظن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد
انعقد الاجماع على وجوب الاتباع على ما بينا فيستلزم افادة العلم لا محالة ومن قال انه يوجب علما ضروريا
قال انا نجد في انفسنا في خبر الواحد الذي وجد شرائط صحته العلم بالمخبر به ضرورة من غير استدلال ونظر مثل
العلم الحاصل بالمتواتر ويرد عليهم لو كان ضروريا لما وقع الاختلاف فيه ولاستوى الكل فيه فقالوا هذا العلم يحصل
كرامة من الله فيجوز ان يختص به البعض دون البعض ووقوع الاختلاف لا يمنع من كونه ضروريا كالعلم الحاصل بالمتواتر
فانه ضروري وقد وقع الاختلاف فيه **قوله** واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب الاية اخبر الله تعالى انه اخذ
الميثاق والعهد من الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه منهم وكان هذا امرا بالبيان لكل واحد منهم ونهيا
عن الكتمان لانهم انما يكلفون بما في وسعهم وليس في وسعهم ان يجتمعوا فاصلين الى كل واحد من الخلق شرقا
وغربا للبيان فيعلم ان الواجب على كل واحد منهم اداء ما عنده والوفاء بعهد الله ولان الحكم في الجمع المضاف الى جماعة
انه يتناول كل واحد منهم ولان اخذ الميثاق من اصل الدين والخطاب بالجماعة بما هو اصل الدين يتناول الكل واحدا منهم
الا افراد

من الافراد منهم ضرورة توجه الامر بالاظهار الى كل واحد امر السامع بالقبول منه والعمل به اذ امر الشارع لا يخلو
عن فائدة حميدة ولا فائدة في الامر بالبيان والنهي عن الكتمان سوى هذا واعترض عليه بان انحصار الفائدة على القبول
غير مسلم بل الفائدة هي الابتلاء فيستحقوا الثواب ان امتثلوا والعقاب ان لم يمتثلوا الا ترى ان الفاسق منهم
داخل في هذا الخطاب مامور بالبيان بحيث لو امتنع عنه يأثم ثم لا يقبل ذلك منه وكذا الانبياء عليهم مامورون بالتبليغ
وان علم قطعا بالوحي انه لا يقبل منهم واجيب عنه بان للبيان والتبليغ طرفين طرف المبلغ وطرف السامع والابتلاء
وان يحصل لكل طرف فائدة ثم ما ذكرتم من الفائدة مختص بجانب المبلغ وليس في طرف السامع فائدة سوى وجوب القبول
والعمل به ولا يقال بل هي فائدة اخرى وهو جواز العمل به لانا نقول جواز العمل به مستلزم لوجوبه لان من قال
بالجواز قال بالوجوب ومن انكر الوجوب انكر الجواز واما الفاسق فلا نسلم وجوب البيان عليه قبل التوبة
ثم يترتب البيان عليه فعلى هذا بيانه بعد وجوب القبول والعمل به كذا ذكر شمس الائمة **قوله** فلولا نفر
من كل فرقة الاية وجه التمسك به انه تعالى اوجب على طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع
اليهم وانما اوجب الانذار طلبا للحذر بقوله لعلهم يحذرون والترجي من الله محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من
الله امر فيقتضي وجوب الحذر والثلاثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فاذا روى الواحد ما يقتضي المنع من
فعل وجب تركه لوجوب الحذر على السامع فاذا وجب العمل بخبر الواحد او الاثنين ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل
بالفرق ولا يقال الطائفة اسم للجماعة بدليل لحوق هاء التانيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين لانا
نقول اختلف المتقدمون في تقديرها فقيل هي اسم لعشرة وقيل لثلاثة وقيل لاثنين وقيل لواحد وهو
الاصح فان المراد من قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين الواحد فصاعدا كذا قال قتادة وكذا نقل في
سبب نزول قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا انهما كانا رجلين من الانصار بينهما مدافعة في حق فجاء كل واحد منهما
الى النبي عليه السلام دون الاخر وقيل كان احدهما من اصحاب النبي عليه السلام والاخر من اتباع عبد الله بن ابي المنافق على ما عرف
على انا حملنا ها على اكثر ما قيل وهو العشرة لا ينتفي توهم الكذب عن خبرهم ولا يخرج خبرهم عن الاحاد الى التواتر
ولا يقال سلمنا ان الراجع مامور بالانذار بما سمعه ولكن لا نسلم ان السامع مامور بالقبول كالشاهد الواحد مامور
باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة ولم يظهر العدالة بالتزكية لانا نقول وجوب الانذار مستلزم
لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلهم يحذرون يشير الى وجوب القبول والعمل فاما الشاهد
الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدعي وربما يضر بالشاهد بان يحد حد القذف اذا كان في
المشهود به زنا ولم يتم نصاب الشهادة وهذا اي الدليل على قبول خبر الواحد في كتاب الله اكثر من ان يحصى منه قوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر امر بسؤال اهل الذكر ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الاخبار
بما سمع دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا ومنه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا
قوامين بالقسط الاية امر بالقيام بالقسط والشهادة لله ومن اخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله

وكان ذلك واجبا عليه بالامر وانما يكون واجبا لو كان القبول واجبا والا لكان وجود البيان كعدمها وهو ممتنع ومنه قوله ان الذين يكتمون ما انزلنا الاية اوعد على كتمان البيان فيجب على كل من سمع من النبي عليه السلام شيئا اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار كعدمه ومنه قوله يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق الاية امر بالتبين والتثبت وعلله بمجيء الفاسق بالخبر اذ ترتيب الحكم على الوصف المناسب يشعر بالعلية ولو كان كون الخبر خبر واحد بالاحاد مانعا من القبول لم يكن لذلك التعليل فايدة اذ عليه الوصف اللازم يمنع من عليه الوصف العارض فان قيل قالت الميتة لا يكتب لعدم الدواة والعلم عنه يستقبح ويقع لان الميتة لما كان وصفا لازما صالحا للعلية امتناع صدور الكتابة عن الميتة استحال تعليل امتناع الكتابة بالوصف العارض وهو عدم الدواة وفي كل من هذه التمسكات اعتراضات مع اجوبتها تركناها احترازا عن الاطناب **قوله** مثل خبر بريرة في الهدية فانه روي انه عليه قبل قولها في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة فانه روي ان سلمان رضي الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شيء وجعل يسال عن الدين الى ان طالبا للحق حتى قال له بعض احبار الصوامع لعلك تطلب الحنيفية وقد قرب اوانها فعليك بيثرب ومن علامة النبي المبعوث انه ياكل الهدية ولا ياكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود وكان يعمل في نخيل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله الى المدينة فلما سمع بمقدم النبي عليه السلام اتاه بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم ياكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل ياكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف رسول الله صلى الله عليه مراده والقى الرداء عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كتفيه فاسلم فقبل النبي عليه قوله في الصدقة والهدية مع كونه عبدا واحدا وذلك اي قبول خبر الواحد منه كثير فانه قبل خبر ام سلمة في الهدايا ايضا وكانت الملوك يهدون اليه على ايدي الرسل وكان يقبل قولهم ولا شك ان الاهداء عنهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكان يجيب دعوة المملوك ويعتمد على خبره انه ماذون وقبل شهادة الاعرابي في الهلال وقبل خبر الوليد بن عقبة حتى بعثه ساعيا الى قوم فاخبر انهم ارتدوا حتى اجمع النبي عليه على غزوهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وكان يعمل اخبار الجواسيس والعيون المبعوثة الى ارض العدو ومشهور عنه اي عن النبي اشتهر واستفاض بطريق التواتر عن النبي عليه انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فانه بعث عليا رضي الله عنه الى اليمن وبعث معاذا ايضا الى اليمن اميرا لتعليم الاحكام والشرائع وبعث دحية الكلبي بكتابه الى قيصر او هرقل بالروم وبعث عتاب ابن اسيد الى مكة اميرا معلما للشرائع وبعث عبد الله بن حذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الضمري الى الحبشة وبعث عبد الله بن ابي العاص الى الطائف ورجلا اخر الى المقوقس صاحب الاسكندرية وارسل عثمان بن عفان الى اهل مكة عام الحديبية وولى على الصدقات عمر وقيس بن عاصم

عثمان بن

عامر

ومالك

ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم يذكر في موضع ما انه بعث في وجه واحد عددا يبلغون حد التواتر وقد ثبت باتفاق اهل السير انه كان يلزمهم قبول قول رسله وسعاته وحكامه وان احتاج في كل رسالة الى انفاذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع اصحابه وخلت دار هجرته عن اصحابه وانصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعا فتبين بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل التواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة كذا ذكر الغزالي وصاحب القواطع **قوله** وكذلك الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها في وقايع خارجة عن العد والحصر من غير نكير منكر ولا مدافعة دافع فكان ذلك منهم اجماعا على قبولها وصحة الاحتجاج بها فمنها ما تواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عليه الائمة من قريش عملوا به من غير نكير عليه ومنها رجوعهم الى خبر ابي بكر في قوله عليه الانبياء يدفنون حيث يموتون وفي قوله عليه نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ومنها رجوع عمر الى توريث الجدة بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي عليه اعطاها السدس ومنها نقضه حكمه في القضية التي اخبر بلال ان رسول الله صلى الله عليه حكم فيها بخلاف ما حكم هو فيها ورجوع عمر عن تفضيل الاصابع في الدية حيث كان يجعل في الخنصر ستة من الابل وفي البنصر تسعة وفي الوسطى والسبابة عشرا عشرا وفي الابهام خمسة عشر الى خبر عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرا وعن عدم توريث المراة من دية زوجها الى توريثها منها بقول الضحاك بن مزاحم ان النبي عليه كتب اليه ان يورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها وعمله بخبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوس وهو قوله عليه سنوا بهم سنة اهل الكتاب وعمله بخبر حمل بن مالك وهو قوله كنت بين جاريتين يعني ضرتين فضربت احداهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه برأينا ومنها ان عثمان اخذ برواية فريعة بنت مالك حين قالت جئت الى رسول الله صلعم استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال امكثي حتى ينقضي عدتك ولم ينكر الخروج للاستيفاء في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا ولا نهارا اذا وجدت من يقوم بامرها ومنها ما اشتهر من عمل علي رضي الله عنه برواية المقداد في حكم المذي ومن قبوله خبر الواحد واستحلافه اياه باليمين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه حديثا نفعني الله بما شاء منه واذا حدثني غيره حلفته فاذا حلف صدقته والتحليف انما كان للاحتياط في سياق الحديث على وجهه بالكلية لا لعدم العمل بالرواية بالظن لا للتهمة بالكذب ومنها رجوع الجمهور الى خبر عائشة في وجوب الغسل بالتقاء الختانين ومنها عمل ابن عباس بخبر ابي سعيد الخدري في الربوا في النقد بعد ان كان لا يحكم بالربوا في غير النسيئة ومنها عمل زيد بن ثابت رضي الله عنه بخبر امراة من الانصار ان الحائض تنفر بلا وداع بعد ان كان لا يرى ذلك ومنها ما روي عن انس قال كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب شرابا اذ اتانا ات وقال ان الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة يا انس الى هذه الجرار فاكسرها

معمل الى بيت المقدس لنا فخرتها ما سفلا حتى تكبرت ومنها ما اشتهر من عمل اهل قبا في التحول عن القبلة الى الكعبة
حين اخبرهم واحد ان القبلة نسخت ومنها ما روي عن ابن عمر رض انه قال كنا نخابر اربعين سنة ولا نرى
بها باسا حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة فانتهينا وعلى ذلك جرت سنة التابعين
كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وابي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان
بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس وسعيد بن المسيب في فقهاء الحجاز وفقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين
وفقهاء الكوفة وتابعيهم كعلقمة والاسود والشعبي ومسروق وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار
عليهم من احد في عصر واعلم ان هذه الاخبار وان كانت اخبار احاد ولكنها متواترة من جهة المعنى كالاخبار
بسخاء حاتم وشجاعة علي فلا يكون لقائل ان يقول ما ذكرتموه في اثبات كون الخبر الواحد حجة هي اخبار احاد وذلك
يتوقف على كونها حجة فيدور وان قال الخصوم لا نسلم انهم عملوا بها بل لعلهم عملوا بغيرها من نصوص متواترة
او اخبار احاد مع ما اقترن بها من المقاييس وقرائن الاحوال فلا وجه له لانه عرف من سياق تلك الاخبار
انهم انما عملوا بها على ما قال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا برايينا وحسنه قال انه حسن روى نافع الى الى اخره
فان قيل ما ذكرتم من قبولهم خبر الواحد معارض بانكارهم اياه في وقائع كثيرة فان ابا بكر انكر خبر المغيرة
في ميراث الجدة حتى انضم اليه خبر محمد بن مسلمة وانكر عمر خبر فاطمة بنت قيس في السكنى وانكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت
ببكاء اهله عليه ورد علي خبر معقل بن سنان في قصة بروع بنت واشق قلنا انهم انما انكروا الاسباب عارضتها
وجود معارض او فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها فلا يدل على بطلان الاصل كما ان ردهم بعض
ظواهر الكتاب وتركهم بعض انواع القياس ورد القاضي بعض الشهادة لا يدل على بطلان الاصل قوله
وقد ذكر محمد في هذا اي في قبول خبر الواحد عن حديث اي احاديث كثيرة وقد ذكرنا اكثرها فيما اوردناه واخترنا
من الجملة اي اكتفينا بايراد ما ذكرنا من خبر بريرة وسلمان وتبليغ معاذ وغيرها لوضوحها او معناه لم نذكر
ما اورد محمد لشهرتها ولعلها العموم ونحن سكتنا عنها اختصارا واكتفاء بما فعل الناس قوله
واجمعت الامة على هذا اي الاجماع منهم في هذه الصورة على القبول يدل على ثبوت الحكم في المسائل وبيانه
ان الاجماع قد انعقد منهم على قبول خبر الواحد في المعاملات فان العقود كلها تبتنى على اخبار الاحاد مع انه قد
يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كما في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا
الشيء او هذه الجارية اهداها اليك فلان وان فلانا وكلني ببيعه او اجارته او ببيع هذا الشيء واجمعوا ايضا
على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد يكون فيها اباحة دم واقامة حد واستباحة فرج وعلى قبول قول المفتي
للمستفتي مع انه قد يخبره عما بلغه عن الرسول بطريق الاحاد في جواز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جار في نظائر
المواضع فان قيل الفرق بين المحلين ثابت فان في بعض المعاملات قد يقبل خبر من يسكن القلب الى صدقه من صبي وفاسق
بل كافر ولا يقبل خبر هؤلاء في اخبار الدين فكيف يحتج بهذا الفصل مع وقوع الفرق بينهما قلنا محل الاستدلال هو

استعمال

ولا تحجج

استعمال قول من لا يؤمن الغلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود في الاخبار وان كان احدهما يتساهل فيه
ما لا يتساهل في الاخر وانما يراعى الجمع والفرق بالوصف الذي يتعلق به الحكم دون ما عداه وما ذكروا من الفرق
بين المعاملات والاخبار الدينية ليس بصحيح لان الضرورة متحقق في الاخبار كتحققها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد
في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتسبب في النقل لبطلت الاحكام فاسقطنا اعتبار ما هو حق العمل كما في القياس والشهادة
واما الجواب عن تمسكهم بالايتين فهو ان نقول لا نسلم ان المراد منهما المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد
المنع عن اتباع الظن فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه وقيل المراد من الاية اعني قوله
ولا تقف ما ليس لك به علم منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل
القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع قوله لانا نعاين نرده اراد به انا نجد في انفسنا
عدم حصول العلم بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالمتواتر قال الغزالي خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم
بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين فكيف نصدق الضدين قال وما حكي عن
بعض المحدثين انه يورث العلم لعلهم ارادوا به انه يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل
قاطع او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن
وانما هو الظن قوله واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت الى اخره يحتمل ان يكون جوابا عما ذكر في الباب الاول من كلام الخصوم
ان المتواتر اذا صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل فلا يثبت به اليقين ويحتمل ان يكون جوابا عما يتمسك به تمام
من اهل الحديث بثبوت العلم الاستدلالي بخبر الواحد ان الخبر الواحد المتواتر لما اوجب العلم وليس فيه الا اجتماع
الاحاد لزم ان يوجب خبر الواحد العلم ايضا لانه لا اثر للاجتماع في تغيير ذوات الافراد فان الغنم المجتمعة لا يصير بقرا
وابلا بالاجتماع وتقرير الجواب قد راينا في المحسوس والمعقول والمشروع انه قد ثبت باجتماع الافراد ما لا يثبت
بدون الاجتماع فان اجتماع الطاقات في الحبل يحدث من القوة ما لا يوجد في طاقة او طاقتين وباجتماع المقدمات
الصادقة يحصل الحجة العقلية ولا يوجد ذلك في افرادها وباجتماع الحروف والكلمات صار القران معجزا ولا يوجد الاعجاز
في احادها ويجب بشهادة اثنين او اربعة على القاضي ما لم يجب بشهادة واحد فعرفنا ان اعتبار الاجتماع بحالة الانفراد
او عكسه غير صحيح وانه يحدث بالاجتماع من القوة ما لا يكون في غير هذه الحالة قوله اذ المعتقد
اي اعتقاد القلب فضل على العمل لان العلم قد يكون بدون عقد القلب كعلم اهل الكتاب بحقية النبي عليه السلام مع عدم
اعتقادهم حقيته وكعلمنا بدلائل الخصوم في الاصول والفروع من غير ان نعتقدها وعلى العكس والعقد قد يكون
بدون العلم ايضا كاعتقاد المقلد واذا كان كذلك جاز ان يكون خبر الواحد موجبا للاعتقاد الذي هو عمل القلب
الا انه لم يكن موجبا للعلم قال ابو اليسر الاخبار الواردة في احكام الاخرة من باب العلم فان العمل نوعان عمل
الجوارح واعتقاد القلب فالعمل بالجوارح ان تعذر لم يتعذر العمل بالقلب اعتقادا على انا انما عرفنا عذاب القبر
بدلالة النصوص من كتاب الله والسنة لا باخبار الاحاد وهذا اي ولان الابتلاء بعقد القلب يصح بدون عمل البدن

ما لا يحب بينات والاصل وثبت بفعل الاصل
الا بعد مجموع الفعل ما لا يثبت بفعل بعض واحد
ويثبت بالطلب الاربع مثل ... اه

جوزنا النسخ قبل التمكن من العمل لحصول الفائدة وهو الابتلاء بعقد القلب والله اعلم **باب**

## تقسيم الراوي الذي خبره حجة

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة فاعلم ان كل خبر ليس بمقبول وليس المراد بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل وربما يكون كاذبا او غالطا ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما يكون صادقا بل المقبول ما يجب العمل به والمردود ما لا تكليف علينا في العمل به ثم للقبول شرائط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه وهذا الباب لبيان شرائط لان حاصله اشتراط كون الراوي معروفا بالرواية والعدالة والضبط والفقاهة لقبول خبره مطلقا موافقا للقياس او مخالفا له وليس الفقاهة شرطا عند البعض اما المعروفون يعني بالفقه من الصحابة وغيرهم مثل ابي بكر وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة اليماني وعبد الله بن الزبير **قوله** وحديثهم حجة ان وافق القياس او خالفه من الفقهاء وائمة الحديث فان وافقه تايد به الحديث اي قوي بالقياس يعني يكون التمسك بالحديث لا بالقياس بل يكون القياس مؤيدا له وقال مالك رحمه الله فيما حكي عنه بل القياس مقدم على الحديث اذا دار بينهما اشتهر هذا المذهب عنه قال صاحب القواطع وقد حكي عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطل سمج مستقبح عظيم وانا اجل منزلة مالك عن مثل هذا القول ولا ندري ثبوته عنه وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ان القياس اذا عارضه خبر واحد فان كانت علة القياس منصوصة بنص قطعي وخبر الواحد ينفي موجبها وجب العمل بالقياس بلا خلاف لان النص على العلة كالنص على حكمها فلا يجوز ان يعارضها خبر الواحد وان كانت منصوصة بنص ظني يتحقق التعارض ويكون العمل بالخبر اولى من القياس بالاتفاق لانه دل على الحكم بصريحه والخبر الدال على العلة يدل على الحكم بواسطة وان كانت مستنبطة من اصل ظني كان الاخذ بالخبر اولى بلا خلاف لان الظن والاحتمال كلما كان اقل كان اولى بالاعتبار وكذلك في الخبر وان كانت مستنبطة من اصل قطعي والخبر المعارض للقياس خبر واحد وهو موضع الخلاف وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف مطلقا فعند الشافعي وجمهور ائمة الحديث الخبر راجح سواء كان الراوي عالما فقيها او لم يكن بعد ان كان عدلا ضابطا عالما وهو مذهب الكرخي وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي عدلا ضابطا عالما وجب تقديم خبره على القياس والا كان موضع الاجتهاد وحكي عن مالك انه رجح القياس على خبر الواحد فانه عمل بالقياس في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا ولم يعمل بالخبر الواحد الذي ورد فيه واحتج في ذلك بانه اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد فان ابن عباس رضي الله عنهما لما سمع ابا هريرة يروي توضؤوا مما مسته النار قال لو توضأت بماء سخين اكنت تتوضأ منه ولما سمعه يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ورد علي حديث بروع بالقياس ورد عمر حديث فاطمة بنت قيس بالقياس ورد ابراهيم النخعي والشعبي ما روي ان ولد الزنا شر الثلاثة وقالا لو كان ولد الزنا شر الثلاثة لما انتظر بامه ان تضع حملها وهذا نوع قياس وبان القياس حجة باجماع السلف من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة وكان الثابت بالقياس الذي هو ثابت بالاجماع اقوى من الثابت بخبر الواحد فكان العمل به اولى وبان القياس اثبت من خبر الواحد لجواز السهو والكذب على الراوي ولا يوجد ذلك في القياس

وبان

وبان القياس لا يحتمل تخصيصا والخبر يحتمله فكان غير المحتمل اولى من المحتمل واحتج من قدم هذا الخبر على القياس باجماع الصحابة فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فان ابا بكر نقض حكما حكم فيه برايه بحديث سمعه من بلال وترك عمر رايه في الجنين وفي دية الاصابع بالحديث حتى قال كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وترك رايه في توريث المراة من دية زوجها بالحديث الذي رواه وترك ابن عمر رضي الله عنهما رايه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من رافع بن خديج ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغلة على البائع عند الرد بالعيب بما روي عن النبي عليه السلام ان الخراج بالضمان وفي نظائره كثرة واما ما ذكر من ردهم خبر الواحد فذلك لاسباب عارضة لا لان ترجيح القياس عليه وبان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام لا احتمال للخطأ فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة بان سمعه كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه عليه السلام والراي محتمل باصله في كل وصف اي كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المعتبر في الحكم ويحتمل ان لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقن بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو الخبر اولى وقوله فكان الاحتمال في الراي اصلا يعني الاصل في الراي الاحتمال وعدم التعيين لان الوقوف على الوصف الذي هو مناط الحكم لا يتحقق بطريق التيقن الا بالنص او بالاجماع وذلك امر عارض والتيقن في الخبر اصل لانه الكلام المسموع من الرسول عليه السلام وهو حجة بلا شبهة وانما تعترض الشبهة بعارض النقل وتخلل الوسائط واحتمال الغلط والنسيان فكان الاحتمال فيه عارضا والاحتمال الاصلي اقوى من الاحتمال العارض فلهذا كان العمل بالخبر اولى وذكر بعض الاصوليين ان التمسك بالخبر لا يتم الا بثلاث مقدمات ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ودلالته على الحكم ووجوب العمل به والاول ظني والثانية والثالثة يقينيان فاما التمسك بالقياس فلا يتم الا باربع مقدمات او خمس ثبوت الحكم وكونه معللا بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة في الفروع وعدم المانع في الفروع عند من يجوز تخصيص العلة ووجوب العمل والاولى والخامسة يقينيان والبواقي ظنية واذا كان كذلك كان العمل بالخبر اقل ظنا من العمل بالقياس فوجب ان يكون الخبر راجحا **قوله** ولان الوصف في النص كالخبر اي الوصف الذي عينه المجتهد لتعليق الحكم به بمنزلة الخبر من حيث ان الحكم يعرف به كالخبر والنظر فيه اي التامل فيه والوقوف على تاثيره بمنزلة سماع الخبر من الراوي والقياس عمل به اي تعديته الحكم بواسطته الى الفرع هو العمل بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر والوصف ساكت عن البيان اي عن اثبات المدعى بنفسه لان القياس انما جعل شاهدا على الحكم بعد اثبات الشرع والخبر بيان بنفسه حقيقة لانه ناطق بالحكم وكان اقوى من الوصف في الابانة اي في اظهار الحكم واثباته والسماع فوق الراي في الاصابة اذ لا مدخل للاحتمال فيه لانه ثابت حسا والغلط لا يجري في المحسوس ولا كذلك الراي فلا يجوز ترك القوي بالضعيف واما ما تمسك الخصم به من رد الصحابة الخبر بالقياس فليس كذلك بل ردوه لعدم فقه الراوي ولمعان عارضة ذكرناها ونذكرها ايضا وقوله بان القياس حجة بالاجماع وفي اتصال خبر الواحد شبهة

في غاية السقوط لان خبر الواحد حجة بالاجماع ايضا والشبهة في القياس اكثر منها في خبر الواحد فكيف يكون
اقوى منه وقوله لاحتمال الكذب والسهو من طرف الخبر دون القياس معارض بان احتمال كون الحكم غير
متعلق بالوصف المستنبط ثابت في القياس دون الخبر وقوله الخبر محتمل للتخصيص والقياس لا يحتمل
الكلام في خبر يرد على خلاف القياس وفي هذه الصورة لا احتمال **قوله** فان وافق
**قلت** اي خبر من عرف بالعدالة والضبط دون الفقه القياس عمل به اي يجب العمل بذلك الخبر وان خالف القياس لم
يترك الا بالضرورة وانسداد باب الراي من كل وجه حتى اذا كان موافقا للقياس ومخالفا لقياس اخر لم يترك
الحديث بخلاف المجهول فانه ان كان موافقا لقياس ومخالفا لاخر جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا
ذكر في بعض فوايد هذا الكتاب وقوله وانسداد باب الراي تفسير للضرورة وفي قوله لم يترك الا بالضرورة
لطف ورعاية ادب كما يرى ووجه ذلك اي وجه عدم القبول عند انسداد باب الراي ان ضبط حديث رسول الله
صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتي جوامع الكلم واختصر له الكلام اختصارا كما اخبر عن ذلك والوقوف
على كل معنى تضمنه من كلامه امر عظيم ولهذا قلت **رواية** الكبار من الصحابة رضي الله عنهم الا ترى ما روي عن عمرو بن
ميمون انه **قال** صحبت ابن مسعود سنين ما سمعته يروي حديثا الا مرة واحدة فانه **قال** سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثم اخذه البهر والعرق وجعلت فرايصه ترتعد وقال هكذا او قريبا منه او كلاما هذا معناه
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وهذا لان نقل الحديث بالمعنى كان مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار
امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ولما ظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام **رسول** الله صلى الله عليه وسلم
بعبارة لا ينتظم المعاني التي انتظمتها عبارة رسول الله صلى الله عليه وسلم لقصور فهمه عن دركها اذ النقل بالمعنى لا يتحقق
الا بعد فهم المعنى فيكون في هذا الخبر شبهة زايدة يخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف
الذي هو اصل القياس وههنا تمكنت شبهة في متن الخبر بعدما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيها شبهتان وفي
القياس شبهة واحدة فيحتاط في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس عليه ولهذا **قال** اي محمد انه
لا يجوز للقاضي نقل عبارة الشهود الى عبارة نفسه اذا لم يكن فقيها لاحتمال الزيادة في محل النقصان او النقصان
في محل الزيادة ثم هذا الكلام لما اوهم انه ازدراء ببعض الصحابة وطعن فيهم بالغلط وعدم الفهم كما ترى اعتذر
عنه بقوله وانما نعني بما قلنا من قصور فقه الراوي قصوره عند المقابلة بفقه الحديث اي عند المقابلة بما هو
فقه لفظ النبي عليه السلام فاما ان نعني به الازدراء اي الاستخفاف بهم فمعاذ الله ذلك فان محمدا الحاكي عن ابي حنيفة
انه احتج في مواضع كثيرة مثل تقدير الحيض وغيره بمذهب انس بن مالك رضي الله عنه مقدما له على فتوى غيره لابي هريرة
مع انه اعلى حرصا في العلم من انس لاشتراكهما في الصحبة واختصاص ابي هريرة بدعاء الرسول بالفهم ونفعه في ردايه
على ما روي انه **قال** حضرت مجلسا لرسول الله فقال من يبسط منكم رداه حتى افيض فيه مقالتي فيضمها اليه
لا ينساها فبسطت بردة كانت علي فافاض رسول الله فيها مقالته فضممتها الى صدري فما نسيت بعد ذلك شيئا

لانه اذا

لانه اذا انسد باب الراي صار الحديث ناسخا يعني اذا تحققت الضرورة بانسداد باب الراي من كل وجه وجب
ترك الخبر لانه لو عمل به وترك القياس صار الحديث مع التوهم الذي ذكرنا ناسخا للكتاب وهو قوله فاعتبروا
يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره معارضا للاجماع
فان الامة اجمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه وفقهاء القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة
فلا يعبؤ بهم وانما قال معارضا لانه لا نسخ للاجماع بالحديث وانما ينسخ باجماع اخر مثله **قوله**
وذلك اي كون الحديث ناسخا عند انسداد باب الراي مثل حديث ابي هريرة ادمثلنا له ما ذكرنا حديث ابي هريرة
في المصراة وهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام **قال** لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير
النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى بخير النظرين ويروى من
اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين الى ايام الحديث والتصرية في اللغة الجمع **يقال** صريت الماء اي جمعته والمراد
بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن والتحفيل بمعناها
ايضا وقوله بخير النظرين **يعني** النظر الاول عند الحلب الاول والنظر الاخر عند الحلب الاخرى ومعنى قوله بخير
النظرين نظر لنفسه بالاختيار والامساك ونظر للبايع بالرد والفسخ ثم الشافعي جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري
الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بالحديث وهو صحيح مخرج في الصحيحين واذا صح الحديث يترك
القياس بمقابلته مع ان الحديث موافق للاصول لان الخيار انما يثبت للغرور وقد حصل من البايع والغرور يثبت للمشتري
حق الرجوع كما لو اشترى صبرة حنطة فوجد في وسطها دكانا او اشترى قفيزا من الثمار فوجد في اسفلها حشيشا
والمذكور في بعض كتبهم ان التغرير الفعلي منزل منزلة الالتزام اللفظي كما لو شرط الغزارة وعندنا التصرية ليست
بعيب فلا يثبت للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة المبيع وبقلة اللبن لا تنعدم صفة السلامة
لان اللبن ثمرة وبعدمها لا تنعدم صفة السلامة فبقلتها اولى ولا يجوز ان يثبت الخيار للغرور لان المشتري مغتر
لا مغرور فانه ظنها غزيرة اللبن بناء على شيء مشتبه فان انتفاخ الضرع قد يكون بكثرة اللبن وقد يكون بالتحفيل
وسواطهر ما علمه عادات الناس في ترويج السلعة بالحيل فلو كان هو مغترا في بناء ظنه على المحتمل والمحتمل لا يكون حجة
فاما الحديث فمخالف للقياس فكان ناسخا للكتاب والسنة الموجبتين للعمل بالقياس معارضا للاجماع الموجب
للعمل بالقياس بما ذكرنا فيكون مردودا لان من احاديث ابي هريرة ما نعمل بها لانها تخالف القياس فاما ما خالف
القياس فمقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط واما الذي يدل عليه سوق الكلام في الكتاب فهو ان حديث
المصراة ورد مخالفا للقياس وانسد فيه باب الراي لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل بالكتاب
وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله
عليه السلام من اعتق شقصا من عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا على ما بيناه في باب الاداء والقضاء
وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل والقيمة عند فوات العين وتعذر الرد ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال

يضمن بالمثل وبلون انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل والقيمة عند فوات العين وتعذر الرد ثم اللبن ان كان
من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن مثليا يضمن بالقيمة فايجاب التمر
مكانه مخالف للحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع فيكون منسخا ومعارضة كما ذكر في الكتاب **وقوله** في ضمان
العدوان متعلق بمجموع قوله صار ناسخا للكتاب والسنة ومعارضا للاجماع اي يلزم من العمل بهذا الحديث نسخ الكتاب
والسنة ومعارضة الاجماع في حق هذا الحكم وقوله ومن وجوه اخر ذكرنا في موضعها عطف عليه اي صار معارضا
للاجماع في هذا الوجه ومن وجوه اخر ومنها ما ذكر الشيخ في بعض مصنفاته من اصول الفقه والقاضي في الاسرار ان حديث
المصراة ورد مخالفا للقياس من وجوه احدها انه اوجب رد صاع من تمر بازاء اللبن واللبن الذي يحلب بعد الشراء
والقبض لا يكون مضمونا على المشتري لانه فرع ملكه الصحيح فلا يضمن بالتعدي لعدم التعدي ولا يضمن بالعقد لان ضمان
العقد ينتهي بالقبض الا ترى انه لا يضمن الذي يحدث بعد القبض فكذلك اللبن الذي كان تحت العقد ثم حلب بعد
القبض لان اللبن الذي كان تحت العقد لم يكن مالا لانه باطن كالحبل وانما يصير مالا بالحلب فلا يدخل تحت العقد
وهو في حكم ما ليس بمال فيصير بمنزلة الحادث بعد القبض ويصير كالكسب ولئن كان مالا كان وصفا للشاة فيعتبر
ما لا تبعا كالصوف فلا يكون له حصة من الثمن ما لم يزايل الاصل ولو زال قبل القبض لم يسقط شيء من الثمن فكذا اذا زال
والوصف متصل بالاصل لا يصير له حصة من الثمن ولا يصير مضمونا ولئن جاز ان يقابل بضمان فهو ضمان العقد فينبغي
ان يسقط عن البائع حصته من الثمن كما لو اشترى شيئين ثم رد احدهما وان كان ضمان التعدي وجب ان يضمن مثل اللبن كلا
او دراهم لما قلت اما الصاع من التمر فلا تقويم قل اللبن او كثر فلا وجه له في الشرع ومع هذا كله ظاهره يدل على
التوقيت بخيار العيب وهو غير موقت بوقت بالاجماع فثبت انه مخالف للقياس من جميع الوجوه فوجب رده بالقياس
او حمله على ما ويل وان بعد احترازا عن الرد وهو ان الخصومة كانت في شاة محفلة فندب النبي البائع الى الاسترداد
صلحا لا حكما فابى بعد اللبن في ملكه اياما فزاد النبي لذلك السبب صاعا من تمر فقبل البائع الشاة والتمر ورد الثمن صلحا
وكان هذا شرعا مبتدأ حكما وظن الراوي انه كان حكما وكانوا يستجيزون نقل الخبر بما عندهم من المعنى فنقل على ما ظن
بعبارته **فان قيل** انكم عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه لم يعرف بالفقه بل بالصحابة
فخبر المصراة اولى بالقبول والعمل لانه اثبت متنا واقوى سندا وراويه ابو هريرة اعلى رتبة في العلم من معبد **قلنا**
وقد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران واسامة بن زيد وعمل به كثير من الصحابة
والتابعين مثل علي وابن مسعود والنخعي والحسن وابراهيم النخعي ومكحول فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس الم
اشير في الاسرار وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني ان بعض اصحاب الشافعي شنع علينا ونسب اصحابنا الى الطعن على ابي
هريرة واما لهم من اصحاب رسول الله صلعم وكان ذلك منه سلوكا للمعاندة لانا انما نتبع الصحابة فنقول لا اشكال ان
ابن عباس وعايشة من فقهاء الصحابة وكان مقدما على ابي هريرة في الفقه والفتوى وكانا لا يريان ترك القياس الجلي
بقول ابي هريرة فانه روى ان الوضوء مما مسته النار فرد عليه ابن عباس بالقياس ولم يشتغل بالسنة وكذا عايشة وعلي رضي

فابتعنا

ما تبعنا الصحابة في ترك روايته بالقياس ولكن الا بطن به ونجمع الصحابة الا الصدق واعلم ان ما ذكرنا من اشتراط
فقه الراوي لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا
وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم خبره على القياس بل
يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس **قال** ابو اليسر واليه
مال اكثر العلماء لان التغير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير
على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة العدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم
باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى وعدم وقوفهم عليه وعدالتهم وتقواهم يدفع تهمة التزايد عليه والنقصان عنه
**قال** ولان القياس هو الذي يوجب وهنا في روايته والوقوف على الغالب الصحيح متعذر فيجب القبول لئلا
يتوقف العمل بالاخبار واستدل عن على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وقضى
به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء **ولهذا قال**
لولا هذا لقضينا فيه برأينا وفيه سنة رسول الله وقبل ايضا خبر الضحاك في توريث المراة من دية زوجها وكان القياس
على خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل الموت لانها
تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم يسئلوا عن فقههم ولم ينقل هذا القول عن اصحابنا ايضا بل
المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفصيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم اذا
اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس ونقل عن ابي يوسف في بعض
اماليه انه اخذ بحديث المصراة واثبت الخيار للمشتري وقد ثبت ذلك عن ابي حنيفة انه قال ما جاءنا عن الله وعن الرسول
فعلى الراس والعين ولم ينقل عن السلف اشتراط الفقه في الراوي فثبت ان هذا القول مستحدث واما عن حديث المصراة
والعرية واشباههما **فقال** انما ترك اصحابنا العمل بها لمخالفتها الكتاب والسنة او السنة المشهورة لا لفوات فقه الراوي
ولان حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة كما بينا وحديث العرية مخالف للسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام التمر
بالتمر مثل بمثل كيل بكيل على انا لا نسلم ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد
وكان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان من علية اصحاب رسول الله صلى الله عليه
ورضي عنهم وقد دعا النبي له بالحفظ واستجاب الله له فيه حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه **وقال** اسحاق
الحنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلثة الاف من الاحاديث روى ابو هريرة الفا وخمسمائة **وقال** البخاري روى عنه
سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس **قوله**
واما المجهول **اعلم** ان عامة السلف وجماهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع الصحابة لان عدالتهم ثبتت
بتعديل الله تعالى اياهم وبيانه عليهم في اي كثيرة مثل قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
الاية وقوله والذين معه اشداء على الكفار لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك الاية سواها اكثرها وبقول
النبي عليه السلام

أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ولا شك أنه لا اهتداء بغير عدالة وقوله عليه السلام لا تذكروا أصحابي إلا
بخير فلو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهبا ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه وقوله إن الله تعالى اختار لي
أصحابا وأنصارا وأختانا واختيار الله عز وجل لا يكون لمن ليس بعدل ولا تعديل أعلى من تعديل علام الغيوب وتعديل
رسوله لهم ولو لم يرد الثناء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الجهاد والهجرة وبذلهم المهج والأموال
وقتلهم الآباء والأولاد في موالاة الرسول ونصرته كافيا في القطع بعدالتهم وأما ما جرى بينهم من الفتن
فبناء على التأويل والاجتهاد وأن كل فريق ظن أن الواجب ما صار إليه وأنه أوفق للدين وأصلح لأمور المسلمين
فلا يوجب ذلك طعنا فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة أصحاب الحديث وبعض أصحاب الشافعي
إلى أن من صحب النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لأن اللفظ مشتق من الصحبة وهي تعم القليل والكثير وذهب جمهور الأصوليين
إلى أن هذا الاسم لمن اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته على طريق التتبع له والأخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس عالما ساعة بأنه
من أصحابه وكذا إذا طالت المجالسة معه إذا لم يكن على طريق التتبع له والأخذ عنه وكذا لو حلف رجل أنه ليس بصاحب عمرو
وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق وقال الغزالي الاسم لا يطلق إلا على من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة
ولو ساعة ولكن العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير
بل بتقريب قلت وسمعت عن بعضهم أن أدناها ستة أشهر وذكر في الكفاية لأبي بكر البغدادي عن سعيد بن المسيب
كان يقول الصحابة لا نعدهم إلا من أقام مع رسول الله سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين وإذا عرفت هذا علمت
أن المجهول في الفصل الأول لا يكون من الصحابة لأن المراد منه من لم يعرف حاله إلا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف
عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته وقد عرفت عدالة الصحابي به واشتهر طول صحبته فكيف يكون مجهولا وإن علمنا أن
وابصة وسلمة ومعقلا وإن رأوا النبي عليه السلام ورووا عنه لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الأصوليون لعدم معرفة
طول صحبتهم ويؤيده ما ذكر شمس الأئمة وإنما نعني بهذا اللفظ أي بالمجهول من لم يشتهر بطول الصحبة مع الرسول صلى الله عليه وسلم
وإنما عرف بما روى حديثا أو حديثين وإنما قيد الشيخ المجهول بقوله ونعني به المجهول في رواية لأنه قد يراد بهذا اللفظ
مجهول النسب وتلك الجهالة مانعة عن القبول عند البعض وإن لم يكن مانعة عند عامة الأصوليين وأهل الحديث فكان احترازا عنه
رضي الله عنهما وسلمة بن المحبق بكسر الباء الأعين كذا في المغرب وأصحاب الحديث يروونه بفتح الباء واسمه صخر البليد
بن الحارث وقال في سلمة بن المحبق ... أجله روى عن النبي عليه السلام أنه قال فيمن وطئ جارية امرأته فإن
طاوعته فهي له وعليه مثلها وإن استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لأن القياس الصحيح يرده
وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع كحديث المرأة ومعقل بن يسار وفي بعض النسخ معقل بن سنان
وكلاهما ممن روى عن النبي فمعقل بن يسار من مزينة وهو ممن بايع تحت الشجرة سكن البصرة ومات بها ولاه عبد الله
بن زياد في آخر خلافة معاوية ومعقل بن سنان من أشجع بن ريث بن غطفان يكنى أبا محمد وقيل يكنى أبا عبد الرحمن شهد فتح مكة
مع رسول الله صلى الله عليه سكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة صبرا سنة ثلث وستين ورايته معه ...

عمرو بن صخر

نزل



نزل الكوفة ثم تحول إلى الجزيرة وبها مات عن وابصة أن رجلا صلى خلف الصفوف وحده فأمره النبي أن يعيد الصلاة وقوله
وقوله وشهد السلف له بصحة الحديث بأن رووا عنه للقبول والعمل به لا للرد عليه صار حديثه مثل حديث المعروف
بشهادة أهل المعرفة يعني مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس لأنهم كانوا
أهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في أمر الدين وكانوا لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم أنه مروي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ظهر فيهم رد ما خالف القياس من رواياتهم فلا يظن بهم إلا العلم بعدالة
هذا الراوي وحسن ضبطه أو لأنه موافق لما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو رواية بعض المشهورين عنه وهو
معنى قوله بشهادة أهل المعرفة وهو في الحقيقة جواب عما يقال كيف يعمل بروايته وهو مجهول لم يظهر
عدالته ولا ضبطه فقال قد صار مثل المعروف بشهادة أهل المعرفة وتعديلهم إياه وإن سكتوا عن الطعن بعد
النقل فكذلك يعني إن سكتوا عن الرد بعدما بلغهم رواية الحديث فهو مقبول أيضا لأن السكوت في موضع الحاجة
لا يحل إلا على وجه الرضا بالمسموع والمروي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوا ورووا عنه إذ لو لم
يكن كذلك لتطرقت تهمة التقصير إليهم وإنهم لم يتهموا بذلك وإن اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك أي لو
عمل به البعض ورده البعض يقبل أيضا لأنه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كأنه رواه بنفسه مثل حديث
معقل بن سنان الأشجعي في حديث بروع أي قصتها وذلك أن ابن مسعود سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى
مات عنها فلم يجب شهرا فكان السائل يتردد إليه ثم قال بعد شهر أجتهد فيه برأيي فإن يك صوابا فمن الله وإن
يك خطأ فمن ابن أم عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس
ولا شطط أي لا نقص ولا جور فقام معقل بن سنان وأبو الجراح صاحب راية الأشجعيين وقالا نشهد أن
رسول الله صلى الله عليه قضى في بروع بنت واشق الأشجعية من بني رؤاس بن كلاب بمثل قضائك هذا وقد كان هلال
ابن مرة مات عنها زوجها عن غير مهر ودخول فسر ابن مسعود رضي الله عنه بذلك سرورا لم يسر مثله بعد إسلامه
لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله عليه ورده علي رضي الله عنه فقال ما نصنع بقول أعرابي بوال على عقبيه
حسبها الميراث ولما اختلف في قبوله أخذنا به لما ذكرنا وهو قوله لما خالف رأيه إشارة إلى أنه إنما رده لمخالفته
القياس الذي عنده وهو أن المعقود عليه عاد إليها سالما فلا تستوجب مقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول
بها وجعل الرأي أولى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا أيضا لما بينا وقيل إنما رده لمذهب تفرد به
وهو أنه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الراوي يحلف وقوله أعرابي بوال على عقبيه إشارة إلى أنه من الذين غلب فيهم الجهل
من أهل البوادي وسكان الرمال إذ من عادتهم الاجتناب عن الجلوس عند الإيراد والبول في المكان الذي جلسوا
فيه إذا احتاجوا إليه وعدم المبالاة بإصابته أعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وذكر في الصحاح بروع اسم
امرأة وهي بروع بنت واشق وأصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح لأنه ليس في الكلام فعول
إلا خروع وعتود اسم واد واعلم أن خبر المجهول حجة عند الشافعي لأن الصحابة ردوا أخبار المجاهيل

فان عمر رضي الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس وعلي رضي الله عنه خبر الاشجعي ومن رد خبر المجهول منهم لم ينكر عليه
فكان ذلك بمنزلة الاجماع على رده وعندنا خبر المجهول من القرون الثلاثة مقبول لان العدالة كانت اصلا في ذلك
الزمان بخبر الرسول عليه السلام خير الناس قرني الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم الحديث والنبي عليه السلام قبل شهادة الاعرابي
في رؤية الهلال من غير تفحص عن عدالته وانما تفحص عن اسلامه حين اخبر عن رؤية الهلال اتشهد ان
لا اله الا الله قال نعم فقال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم فامر بلالا ان يؤذن في الناس بالصوم
ومن ادعى دعواهم انه عليه السلام عرف عدالته اما بالوحي او بالخبر لانه عليه السلام لم يكن عالما باسلامه فكيف بعدالته واما
رد بعض الصحابة اخبار المجاهيل فبناء على عوارض على ما عرف كذا ذكر في عامة الكتب ثم هو منقسم على
الاقسام الخمسة المذكورة في الكتاب ولا خلاف ان القسم الاول مقبول لما بينا وقد ذكر في التواطع وان
عمل الراوي بالخبر كان ذلك تعديلا للمروي عنه الا ان يعمل بموجب الخبر لا لاجل الخبر وينبغي ان يكون القسم
الثاني مقبولا بالاتفاق ايضا لانه لا يظن بهم السكوت عند معرفة بطلانه ولا خلاف ان القسم الرابع مردود
وكذا ان القسم الخامس موضع الخلاف ويجوز ان يكون القسم الثالث كذلك ايضا واليه يشير قوله عندنا في
هذا القسم دون القسمين الاولين فيقبل عندنا لما ذكرنا ولا يقبل عنده لان الرد عارض القبول
فتساقطا ونصير الخبر بمنزلة ما لو لم يلحقه رد ولا قبول فيلحق بالقسم الخامس ويجوز ان يكون هذا القسم
مقبولا بالاتفاق بشرط ان يكون موافقا للقياس فان خالفه يرد لان الخلاف لما وقع في قبوله كان ادنى حالا
من الذي اتفق على قبوله فيشترط تاييده بالقياس كالقسم الخامس عندنا الا ان هذا المثال وهو مثال معقل
موافق للقياس عندنا لان المهر يجب بنفس العقد عندنا ويتاكد بالموت كما يتاكد بالوطي لان بالموت ينتهي
النكاح الذي هو عقد العمر والشيء اذا انتهى تقرر كانتهاء الصلوة بالسلام فصار بمنزلة تسليم المعقود عليه وهو
الوطي والعدة اوجبت العدة فيجب تمام مهر المثل واذا كان موافقا للقياس وجب العمل به وعنده انه مخالف
للقياس لان الاصل عنده ان المهر لا يجب الا بالقبض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه
فاذا لم يوجد واحد منها الى موت الزوج لا يجب شيء لان المعقود عليه رجع سالما فكان بمنزلة ما لو طلقها قبل الدخول
بها وبمنزلة هلاك المبيع قبل القبض واذا كان مخالفا للقياس وجب رده فعلى هذا اقول وتم تعلل الشافعي بهذا القسم
بيان ان خلاف الشافعي في المثال لا في الاصل هو قول وان اختلف فيه وكذلك وكان معنى قوله بهذا القسم بهذا ذكر
المثال الذي من هذا القسم ولو جعلت اسم الاشارة راجعا الى قوله وان اختلف فيه فكذلك لا يلائم التعليل الذي
وعلى كلا التقديرين لاح الكلام عن نوع اشتباه والله اعلم بمراد المصنف وقوله وقد روى ابن هذا الحديث
عنه اي عن معقل الثقات اي العدول كعبد الله بن مسعود من القرن الاول وعلقمة وغيره من القرن الثاني فثبت بروايتهم
عنه وعملهم بعدالته ودل ذلك على وجوب العمل به وقوله معناه اي معقلا من قرن العدول دليل بالنسبة واشار ان
الى الجواب عما قال بعض الشافعية ان رواية المجهول في الكفر والصبا لا العدالة فكذا رواية المجهول اي الذي

الفسق

في الفسق فاشار الى ان العدالة في ذلك الزمان اصل بشهادة الرسول عليه السلام فوجب التمسك بها الى ان يظهر
معارض بعضه فاما الصبي والكفر في مجهول الحال فيهما فاصل فلا يترك الا بيقين بعارضه فيعتبر فان قوله
فاما اذا ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا لا يتهمون برد
الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بترك العمل به وترجيح الراي بخلافه عليه فاتفاقهم على الرد دليل على
انهم اتهموه في هذه الرواية ولو قال الراوي او سمعت ثم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك من قومه ومن دون الفقهاء
من الصحابة كان اولى قال شمس الائمة ويسمى هذا النوع منكرا او مستنكرا الا ان اهل الحديث لم يعرفوا الحجة
وهو دون الموضوع فان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال انا خاتم النبيين لا نبي بعدي الا ان يشاء الله فوضع هذه الاشياء لما كان يدعو اليه من الالحاد
والزندقة وادعى التنبؤ فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا لانه كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة
فكونه موضوعا ليس بمعلوم ايضا وكان من الجائز ان يكون الراوي صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال
ليس بحجة لا في حق الجواز ولا في حق الوجوب وذكر الشيخ ابو عمرو الدمشقي اذا انفرد الراوي بشيء فان كان ما انفرد
به مخالفا لما رواه من هو اولى منه بالحفظ لذلك والضبط كان ما انفرد به شاذا مردودا وان لم يكن فيه مخالفة لما
رواه غيره بل هو امر رواه هو ولم يروه غيره فان كان عدلا حافظا موثوقا باتقانه وضبطه قبل ما انفرد
وان لم يكن ممن هو موثوق بحفظه كان ما انفرد به خارما من حيز الصحيح ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب
متفاوتة بحسب الحال فان كان المنفرد به غير بعيد من درجة الضابط المقبول تفرده استحسنا
حديثه ذلك ولم نحطه الى قبيل الحديث الضعيف وان كان بعيدا من ذلك رددنا ما انفرد وكان من قبيل الشاذ
المنكر فتحصل من هذا ان الشاذ المردود قسمان احدهما الحديث الفرد المخالف والثاني الفرد الذي ليس في راويه
من الثقة والضبط ما يقع جابرا لما يوجبه التفرد والشذوذ من النكارة والضعف ثم قال والصواب في المنكر
التفصيل الذي بيناه في الشاذ فانه بمعناه فالمنكر يكون قسمين على ما ذكرناه في الشاذ قوله واما اذا
لم يظهر حديثه اي لم يبلغ حديث هذا المجهول ولم يظهر فيه منهم رد ولا قبول فلم يترك به القياس ولم يجب العمل في زماننا
يعني اذا ظهر حديثه في زماننا لم يجب العمل ولكن العمل به يجوز اذا وافق القياس لانه كان في الصدر الاول فالعدالة
ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره
وباعتبار انه لم يشتهر في السلف يمكن تهمة الوهم فيه فجوزنا العمل به ان وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن
لا نجيب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا قال شمس الائمة فان قيل اذا
وافق القياس لم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافة الحكم اليه
فلا يتمكن احد من القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث ولولا ذلك لكون العدالة اصلا في ذلك الزمان
جوز ابو حنيفة القضاء بظاهر العدالة اي بشهادة المستور ولم يوجب على القاضي القضاء به لانه كان في القرن الثالث

والغالب على اهل الصدق فاما في زماننا فخبر مثل هذا المجهول لا يقبل ولا يصح العمل به ما لم يتايد بقبول العدول
لغلبة الفسق على اهل الزمان والخلاف بين ابي يوسف ومحمد في القضاء بشهادة المستور لانهما كانا في زمن
فشو الكذب كذا ذكر شمس الائمة وذكر ابو اليسر ان الراوي اذا كان مجهولا لا يعرف الا بحديث ان عمل به الصحابة
او التابعون بما روى يجب قبول خبره لانهم لا يعملون به الا بعد معرفة الراوي بالعدالة وثبوت ما روى واما
اذا لم يظهر عمل الصحابة والتابعين فاصحابنا في حقه اختلفوا فيه قال بعضهم يجب العمل به ما لم يخالف
القياس الصحيح فاذا خالفه لا يجب العمل به حينئذ وبعضهم قالوا لا يجب العمل به ما لم يوافق القياس وهذا قول
الشافعي واصحابه وقال بعضهم يجب العمل به وان خالف القياس والصحيح هو القول الاول قال الشافعي في قبول
ان المجهول لا يعرف عدالته وهي شرط لقبول الاخبار فلا يقبل خبره والدليل عليه حديث معقل في ايجاب المهر في
المفوضة واصحابنا قالوا الظاهر من حاله العدالة والفسق امر عارض فيجب بناء الحكم على الظاهر كما عمل به في
حق الاسلام واما حديث معقل فقد قبله ابن مسعود ولا يقبله الا بعد معرفته بالعدالة فيثبت عدالته فيجب قبول خبره
على ان معقلا رجل معروف عدل عدله جماعة من الثقات منهم البخاري قال ويجوز ان يكون هو الذي يعرف به
في معنى المسلم كقول الحسن وان كانا يشترطان العدالة حقيقة ولا يكتفيان بالعدالة الظاهرة لان في ذلك
الزمان وهو زمان النبي عليه السلام كان الغالب العدالة فيهم بخلاف سائر الازمنة ثم لخص الشيخ الكلام ونتيجة
فقال فصار المتواتر اي الخبر يوجب علم اليقين وفي مقابلته الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية
والمشهور علم طمانينة وفي مقابلته المنكر لان المشهور رجح احتمال ان يكون حجة والمنكر على عكسه والمراد من الظن
في قوله والمستنكر منه اي من الخبر يفيد الظن والوهم فان الظن ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذي عبر عنه
بغالب الراي والوهم ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر بهذه المثابة وخبر الواحد علم غالب الراي اي خبر
الواحد الذي هو معروف بالضبط والعدالة او في حكم المعروف وفي مقابلته المستتر اي خبر المجهول الذي لم يقابل
برد ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجبه **قوله** ومثال المستنكر كذا المبتوتة تستحق النفقة
والسكنى عندنا ما دامت في العدة وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود وابراهيم النخعي والثوري وجماعة من اهل العلم
وقالت طائفة منهم لها السكنى دون النفقة الا ان تكون حاملا حكي ذلك عن ابن المسيب وبه قال الزهري والشافعي
والليث والاوزاعي وابن ابي ليلى وروي عن ابن عباس انه لا نفقة لها ولا سكنى الا ان تكون حاملا وهو قول الحسن وعطا
بن ابي رباح والشعبي واحمد واسحاق وحديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي طلقها ثلاثا
فامر لها بنفقة اصوع من شعير فاستقلتها وكان النبي بعثه مع علي نحو اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم
الى النبي فقال يا رسول الله ان ابا عمرو طلق فاطمة ثلثا فهل لها نفقة فقال صلى الله عليه وسلم ليس لها نفقة
ولا سكنى وارسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك ياتيها المهاجرون الاولون فانتقلي الى
ابن ام مكتوم فانك اذا وضعت خمارك لم يرك واما العراقيون فانهم يقولون ليس في رواية اهل الحجاز ذكر
السكنى

السكنى في حديث فاطمة والمذكور في بعض الروايات لا نفقة لك الا ان تكوني حاملا انما النفقة لمن يملك الزوج
رجعتها فاوجبنا السكنى بعموم قوله ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الاية وقوله اسكنوهن من حيث سكنتم
الاية فان كل واحد يعم المبتوتة والمطلقة الرجعية ثم اوجبنا النفقة بالحديث بمفهوم قوله تعالى وان كن
اولات حمل فانفقوا عليهن الاية فانه بمفهومه يدل على انتفائها عند عدم الحمل والمعنى فيها انها انما تستحق
النفقة صيانة للولد وحضانة كما بعد انقضاء العدة بالولادة اذا كانت ترضعه وعلماؤنا قالوا انها
محتبسة عن نكاحه فتستحق النفقة كالحامل والمطلقة الرجعية وكما تستحق السكنى فان كل واحد منهما
حق مالي تستحقها بالنكاح والعدة حق من حقوق النكاح فكما تستحق باعتبار هذا الحق ما كان لها من استحقاق
السكنى فكذلك النفقة ولان في قراءة ابن مسعود اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وقد بينا فيما
تقدم ان قراءته تزاد على الكتاب فدل ذلك على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة وان قوله وان كن اولات حمل
لازالة اشكال كان يقع عسى فان مدة الحمل تطول عادة وكان يشكل انها هل تستوجب النفقة بسبب العدة في مدة
الحمل مع ان الطلاق فازال الله تعالى هذا الاشكال بقوله حتى يضعن حملهن واما حديث فاطمة فقد ذكر في الاسرار ان الزيادة
المذكورة في بعض الروايات لا نفقة لك الا ان تكوني حاملا غير ثابت في موضع يعتمد عليه من الكتب والروايات واما الحديث
فقد روي عن عمر انه قال حين روي له هذا الحديث انا لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري
اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت وهذا من عمر رض طعن مقبول فانه اخبر انها متهمة بالكذب والغفلة والنسيان
ثم اخبر انه ورد مخالفا للكتاب والسنة فدل على ان في كتاب الله تعالى وسنة رسوله نفقة لهذه المعتدة قال عيسى بن
ابان انه انما اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ماخوذ من الكتاب والسنة بطريق اطلاق اسم السبب على
المسبب لان الكتاب والسنة سبب ثبوته اذ لو كان المراد عين النص لتلاه ولروى السنة فيكون بيانا انه ورد مخالفا
للقياس فلا يقبل الا ان يكون مشهورا او الراوي فقيها واشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الاثار الى انه اراد
من الكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن الاية ومن السنة ما قال عمر رض سمعت رسول الله صلعم يقول لها السكنى
والنفقة وعن عائشة رض انها قالت لفاطمة الا تتقي الله يعني في قولها لا سكنى ولا نفقة وكان يقول تلك امراة
فتنت العالم وعن اسامة بن زيد زوجها انها اذا ذكرت من ذلك شيئا رماها بكل شيء كان في يده وقال ابو سلمة
بن عبد الرحمن انما انكر الناس على فاطمة ما كانت تحدث به من خروجها قبل ان تحل وعن ابي اسحاق قال كنت جالسا
مع الاسود في المسجد الاعظم ومعنا الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة فاخذ الاسود كفا من حصا فحصبه وقال ويلك
تحدث بمثل هذا ورده ابراهيم النخعي والثوري ومروان بن الحكم وهو امير بالمدينة ورده عمر رضي الله عنه كان
بحضرة اصحاب رسول الله ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم النكير على ان مذهبهم فيه كمذهبه وقيل لابن المسيب
ابن تعتد المطلقة ثلثا فقال في بيتها فذكر له حديث فاطمة فقال تلك المراة افتتنت الناس انها استطالت
على احمائها فامرها رسول الله صلعم ان تعتد في بيت ام مكتوم وعن عائشة انها قالت لفاطمة انما لم يقض لك بالنفقة لانك

لسعيد بن ج

كتب نافسخه اوباويك ان زوجها كان غايبا ووكل اخاه بالنفقه عليها من السعد فابت فلم يقض لها بشي اخر لغيبة الزوج
كذا في الاسرار وعدم قال قـل وقد بينا عن ابن عباس انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعه قد سميناهم فكان
من القسم الثالث فينبغي ان يكون مقبولا لاعدلهم كخبر الاشجعي المفوضه ولا يكون مستنكرا قلنا انما نعمل
القسم الثالث بشرط ان لا يكون مخالف الكتاب والسنه والقياس الصحيح كما بينا وهذا الحديث مخالف لما من
ذكرنا مخالف لظاهر الكتاب والسنه على ما اشار اليه عمر رض والقياس ايضا فلم يعتبر قبول هذه الطايفه في مقابلة
تلك الجماعه فلذلك كان مستنكرا قوله ولذلك اي ولما ذكرنا رد حديث فاطمه رد في المسوه حديث بسره بنت صفوان الذي تمسك به
الشافعي في ان مس فرج نفسه او غيره بباطن الكف بلا حايل حدث فهو من هذا القسم وهو المستنكر فان عمر وعليا وابن
مسعود وابن عباس وعمارا وابا الدردا وسعد ابن ابي وقاص وعمران رضي الله عنهم لم يجعلوا حدثا قال علي لا ابالي
امسسته ام ارنبه انفي وكذا نقل عن جماعه من الصحابه وقال بعضهم ان نجسا فاقطعه وتذاكر عروه ومروان
الوضوء من مس الفرج فقال مروان حدثتني بسره بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه يامر بالوضوء من مس الذكر فلم
يرفع عروه بحديثها راسا وروي عن زيد ابن ثابت انه كان يقول هل لامراه حديث اني والله لو ان شهد على هذا القول
لما اجزت شهادتها اما قولها في الصلوة واما قوام الصلوة الطهارات فلم يكن في صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم من يعلم هذا الذي الا
بسره قال ابن زيد على هذا ادركنا مشايخنا ما منهم احد يرى في مس الذكر وضوءا وعن يحيى ابن معين انه قال
ثلثة من الاخبار لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم منها خبر مس الذكر ووقعت هذه المسله في زمان عبد الملك ابن مروان فشاور
الصحابه فاجمع من بقي منهم على انه لا وضوء فيه وقالوا لا ندع كتاب ربنا وسنة رسوله لقول امراه لا ندري اصدقت ام
كذبت يعنون بسره ومعنى قولهم كتاب ربنا ان الله تعالى مدح الانصار وكانوا يستنجون من دم حيض وغايط ومني ومذي وبول
وشرع الاستنجاء بالماء بقوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا او الاستنجاء بالماء لا يكون الا بمس الفرجين فلما
ثبت بالنص انه من التطهير كيف يجعل حدثا بعمل هذا الخبر واما السنه فما روي عن قيس بن طلق عن ابيه انه قال قلت
يا رسول الله افي مس الذكر وضوء فقال لا وروي عن عايشه رض ان رسول الله صلى الله عليه سئل عن مس الفرج فقال
لا ابالي امسسته ام مسست انفي وسئل علي العلم عن عضو طاهر وعن ابي ايوب الانصاري انه سال رسول
الله صلى الله عليه فقال مسست ذكري وانا في الصلوة فقال لا باس به وقد روينا روا[illegible] حديث بسره
الا انها مضطربه الاسانيد وحديث قيس بن طلق مستقيم الاسناد غير مضطرب قاله علي ابن المديني حديث قيس احسن
من حديث بسره كذا في الاسرار وشرح الاثار

## باب بيان شرايط الراوي

التي هي من صفات الراوي وما ذكر في الباب المتقدم من كون الراوي معروفا او مجهولا ليس بصفة له حقيقه وان كان له
تعلق به لان المعرفه والجهل ليس قايما به بل يقوم بغيره كما تعلق العلوم بالمعلوم بل بالعالم فان المذكور في هذا الباب
من العقل والضبط والاسلام والعداله فقايم بالراوي وصفه له فلهذا قيد بقوله من صفات الراوي قوله
لان المراد بالكلام كما يعني الخبر الذي يرويه كلام لا محاله والكلام في العرف هو اصوات ومعان منتظم من حروف الـ[illegible]

ومعنى

ومعنى وهو ان يدل على مدلول والدلاله على المعنى لا يوجد بدون العقل لانه اي الكلام وضع للبيان اي للاظهار
المعنى الذي وضع في القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحرف بلا معنى ولا يوجد المعنى بدون العقل الا
ترى ان من الطيور قد يسمع حروف منظومه ويسمى ذلك لحنا لا كلاما لعدم صدورها عن تمييز وعقل ولهذا لا يجب
سجود التلاوة بقراته البيغا عند اكثر المحققين لعدم صدورها عن عقل وتمييز ولذلك لو سمع من انسان
حروف منظومه لا تدل على معنى معلوم لا يسمى كلاما فعرفنا ان معنى الكلام من الشاهد لا يكون مميزا سماه
الاعلام بما لا يكون بهذه الصفه يكون كلاما صورة لا معنى بمنزلة ما لو صنع من خشب صورة ادمي لا يكون ادميا لعدم
معناه فيها ثم التمييز الذي يتم به الكلام بصورته ومعناه لا يكون الا بعد وجود العقل فلذلك شرطنا في
المخبر ليصير خبره كلاما بمنزلة المعرفه والتمييز لاصل الكلام يعني لابد لاصل الكلام عن ان يصدر عن معرفة اي عقل
وتمييز ليصح صحيحا فكذا لابد لهذا النوع منه وهو الخبر عن ان يصدر عن ضبط ليكون محتملا للصدق لان بدون
الضبط لا يمكن صدقه في خبره قوله اي لا يكون جهة الصدق متعينة في خبره بطريق القدوة كما في خبر الرسول
ع بل بالاستدلال في الاحتمال اي بل يتبين الصدق في خبره بالاستدلال وذلك بالعداله والانزجار اي الامتناع
عن محظورات دينه ليثبت به اي بالانزجار عن المحظورات رجحان الصدق في خبره لان الكذب محظور دينه فيستدل
بانزجاره عن ساير ما يعتقده محظورا على الكذب الذي يعتقده محظورا ولما كان مترجحا على الكذب في امور الدنيا
كان ذلك دليل انزجاره عن الكذب في امور الدين واحكام الشرع بالطريق الاولى واذا لم يكن عدلا في تعاطيه فلا اعتبار
جانب اعتقاده وان دل على الصدق في خبره الا ان اعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب في خبره لانه لم يبال من
ارتكاب ساير المحظورات مع اعتقاد حرمتها فالظاهر انه لا يبالي من الكذب مع اعتقاد حرمته ايضا فيقع المعارضه
ويجب التوقف للعمل شرعا فعرفنا ان العداله في الراوي شرط لكون خبره حجه قوله واما الاسلام ذكر بعض
الاصوليين ان اشتراط الاسلام في الراوي باعتبار ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الروايه
فالكافر اولى بان لا يوثق به فشرط الاسلام لترجح الصدق كما شرطت العداله والضبط فاشار الشيخ الى ضعف
هذا الدليل وقال ليس الاسلام بشرط لثبوت الصدق اذ الكفر لا ينافي الصدق لان الكافر اذا كان مترهبا عدلا
في دينه معتقدا لحرمة الكذب يقع الثقه بخبره كما لو اخبرنا على ما من امور الدنيا بخلاف الفاسق فان جراته على
فعل المحرمات مع اعتقاد حرمتها يورث التهمه عن خبره ولكن اشتراط الاسلام باعتبار ان الكفر يورث تهمة زايده
في خبره يدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي يثبت بها احكام الشرع وهم يعادوننا في الدين اشد العداوه
فيحملهم المعاداة على السعي في هدم اركان الدين بادخال ما ليس منه فيه واليه اشار الله تعالى في قوله لا يالونكم
خبالا اي لا يقصرون في الافساد عليكم وقد ظهر منهم بطريق الكتمان فانهم كتموا نعت رسول الله ونبوته من كتابهم
بعد ما اخذ عليهم الميثاق باظهار ذلك فلا يومن من ان يقصد واصل ذلك بزياده فيما لا اصل له بطريق الروايه
بل هذا هو الظاهر فلهذا شرطنا الاسلام في الراوي فتبين بهذا ان رد خبر الكافر ليس لعين الكفر بل لمعنى زايد

بالتهم

يمكن التهمة في حقه وهو المعاداة بمنزلة شهادة الاب لولده فانها لا تقبل لمعنى زايد يمكن تهمة الكذب في شهادة
وهو الشفقة والميل الى الولد طبعا وذكر بعض الاصوليين ان الاعتماد في رد رواية الكافر على الاجماع
المنعقد على سلب اهلية هذا المنصب الديني عن الكافر لخسته وان كان عدلا في دينه فيه ولهذا اي
ولثبوت التهمة لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لان العداوة ربما يحملهم على القصد الى الاضرار بالمسلم بشهادة
الزور كما لا يقبل شهادة ذي الطعن لظهور عداوته بسبب باطل وقبلت شهادة بعضهم على بعض لانتفاء هذه التهمة
فيما بينهم ثم اشار الى معنى اخر لرد شهادته بقوله ولانقطاع الولاية يعني لو لم تكن هذه التهمة لم يقبل شهادته على
المسلم ايضا لان الشهادة من باب الولاية وقد انقطعت ولاية الكافر عن المسلم شرعا لقوله تعالى ولن يجعل الله
للكافرين على المؤمنين سبيلا واعلم ان حاصل الشروط الاربعة وان كان يرجع الى شيئين وهما الضبط
والعدالة لان الضبط بدون العقل لا يتصور وكذا العدالة بدون الاسلام لان تفسيرها الاستقامة في الدين
وهي بدون الاسلام لا توجد ولهذا قال بعض الاصوليين ملاك الامر في الراوي صدق اللهجة وحسن الضبط لما يرويه
الا ان عامتهم لما رأوا المغايرة بين العقل والضبط وبين العدالة والاسلام من حيث ان العقل لا يستلزم الضبط والاسلام
لا يستلزم العدالة فصلوا بينهم وجعلوا الكل واحد شرطا على حدة ولانهم لو ذكروا الضبط ولم يذكروا
العقل لا يحصل الاحتراز عن رواية الكافر فان الكافر قد يوصف بالعدالة لاستقامته على معتقده في دينه
معتقده دينا وان كان باطلا ولهذا سأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر اخر عند طعن الخصم
فثبت انه لا بد من ذكر الكل والله اعلم

## باب تقسيم هذه الشروط وتقسيمها

اما العقل فكذا اكثر الناس الاختلاف في العقل قبل الشرع وبعده ولهذا قال بعضهم سئل الناس
ان كانوا البيك افاضلا عن العقل وانظر هل جواب محصل قال بعضهم العقل جوهر لطيف يفصل
بين حقائق المعلومات واعترض عليه بانه لو كان جوهرا لصح قيامه بذاته فيجوز ان يكون عاقلا بلا عقل كما جاز ان
يكون جسم بغير عقل وحينئذ لم يتصور ذلك دل انه ليس بجوهر كذا في القواطع وقيل معنى العقل هو العلم لا فرق
بينهما لان اهل اللغة لم يفصلوا بين قولهم عقلت وعلمت فاستعملوها لمعنى واحد وما لواحد اكثر معلوم ومعقول
وهو فاسد ايضا لان الله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فدل انهما متغايران ونحن لا ننكر استعمال العلم بمعنى
العقل ولكن كلامنا في المعنى الذي يتميز من اتصف به عن الطفل الرضيع والبهيم والمجنون ولا شك انه غير العلم
ولذلك يوصف به عامة الخلق ولا يوصف بالعلم الا قليل وقيل هو نوم ضروري بوجوده يصح درك الاشياء
ويتوجه تكليف الشرع وهو مما يعرف كل انسان من نفسه واختار الشيخ والقاضي الامام وعامة الاشعرية
ان العقل نور يضيء به طريق اصابة الحق والمصالح الدينية والدنيوية فيدرك العلوم المعاني كما يدرك العين بالنور
الحسي المبصرات وانما سماه نورا لان معنى النور لغة هو الظهور للادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل
بهذه المثابة للبصيرة التي هي عبارة عن الباطن كالشمس والسراج للعين الظاهر بل هو اولى بتسميته النور من

الانوار

الحسية لان بها تظهر الظواهر الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما بالعقل فيتميز بها بواطن
الاشياء ومعانيها ويدرك حقايقها واسرارها فكان اولى باسم النور **قوله** يبتدا به من الى الطريق وهو الجار
والمجرور والحاصل ان طريق العمل فيه راجع الى الطريق وفي تبداءها الى القلب يعني ابتدا عمل القلب بنور العقل من
حيث ينتهي اليه درك الحواس فان الانسان اذا ابصر شيئا يصح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر
الى بناء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا حيوة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه التي
لا بد منها للبناء منه واذا نظر الى السماء ورأى احكامها ورفعتها واستنارة كواكبها وعظم هيآتها وسائر ما فيها من
العجايب استدل بنور عقله انه لا بد لها من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم قادر عظيم حي عليم فهو معنى قوله فيتدرك
اي يظهر المطلوب للقلب فيدرك القلب المطلوب اذا تأمل ان وفقه الله تعالى لذلك **قوله** وانه اي العقل
لا يوقف في البشر اي الانسان الا بدلالة اختيار الانسان فيما يأتي من الفعل وما يتركه منه فيما يصلح له في عاقبة امره
وكونه يكون العمد في عاقبته داعيا الى ما يقول فيما يأتيه ويدع اي يعمد في فعله وتركه فيما يصلح له في عاقبة امره
ذلك العقل فان الفعل والترك قد يكون كل واحد حكمة وعاقبة حميدة وقد يكون لغير حكمة كما يكون من البهائم وبالعقل
يوقف على العواقب الحميدة فاذا وقع فعله على نهج افعال العقلاء كان ذلك دليلا على حصول العقل فيه وهو
استدلال بالاثر على المؤثر قال الشيخ في مختصر التقويم فضلا وفي اي محل العقل مما يوقف
به على العواقب والعاقل ما يكون اكثر افعاله على سنن افعال العقلاء ثم العقل لا يكون موجودا بالفعل في الانسان
في اوله كما اخبر الله تعالى بقوله والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا ولكن فيه استعداد وصلاحية لان
يوجد فيه العقل وهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلا غريزيا ثم يحدث العقل فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى
ابلغ درجات الكمال ويسمى هذا عقلا مستفادا فقبل بلوغه الى اول درجات الكمال يكون قاصرا لا محالة ولما
تعذر الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يمضي من الزمان الى ان يبلغ اول درجات الكمال ولا طريق لنا الى
الوقوف على حد ذلك بل الله تعالى هو العالم بحقيقته اقيم السبب الظاهر مقامه وهو البلوغ عن غير آفة مقام كمال
العقل تيسيرا وبني التكليف عليه لان اعتدال الحال عنده غالب لان بكمال البدن يكمل قوى النفس
فيكمل بكمال البدن العقل اذا لم يعارضه آفة ويسقط اعتبار ما يكون موجودا قبله من العقل في الصبي مرحمة وفضلا
فصار الصبي في حكم من لا عقل له فيما يخاف لحوق عهدة به والمطلوب من كل شيء يقع على كماله اي كماله في حكمة من شرطنا
لوجوب الحكم اي لوجوب حكم الشرع عليه وصيرورته مكلفا وقيام الحجة يجب على عدم كمال العقل فقيل ان حجر الصبي
ليس بحجر في الشرع احترز بقوله في الشرع عن المعاملات لان الشرع لما لم يوله امور نفسه لنقصان عقله فلان لا يوليه
امر غيره اولى ولا يلزم عليه العبد فانه يقبل روايته وان لم يفوض اليه امور لان ذلك لحق المولى لا لنقصان
في العقل فلا يظهر في ذلك امر الشرع فاما عدم توليه امور الصبي الى نفسه فلنقصان العقل فيظهر في امور الدين
ايضا ولان خبر الفاسق مردود مع انه اوثق من الصبي لانه يخاف الله تعالى لعلمه بالتكليف والصبي لا يخاف ولا رادع له

من الكذب اصلا لعلمه بعدم التكليف فكان خبره اولى بالرد وذكر بعضهم ان رواية الصبي اذا كان مميزا ووقع في قلب
السامع صدقه مقبولة لان خبره في المعاملات وفي الديانات مقبول مع التحكيم للرأي فكذا هذا الا
ترى ان اهل قبا قبلوا اخبار انس بتحويل القبلة وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة لان التحويل كان قبل بدر بشهرين [ابن عمر]
وعن ورود النبي صلى الله عليه وسلم المدينة بسنة ثم انهم اعتمدوا خبره فيما لا يحل العمل به الا بعلم وهو التحول الى القبلة
ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم والاصح هو الاول لان المعتمد في قبول الخبر هو الاجماع اجماع الصحابة ولم يرو عن
واحد منهم انه رجع الى رواية صبي ولان غالب احوال الصبي اللعب واللهو والمسامحة والمساهلة فيعتبر ما هو الغالب
في حاله احتياطا في امر الرواية واما اهل قبا فالصحيح ان الذي اتاهم انس وكان بالغا وحديثهم على خبره او كان
ابن عمر بالغا لو عمل لان النبي عليه السلام رده لضعف بنيته لو عمل لا انه لم يكن بالغا لان ابن عمر كان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون [الا ان النبي ع]
بالغا وهذا اذا كان السماع قبل والرواية بعد فعلى خلاف للقوم اذ لا اصل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته لكونه
عاقلا مكلفا الا ترى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبل البلوغ فكذا الرواية ويدل
عليه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير رضي الله عنهم من احداث الصحابة من غير فرق
بين ما تحملوه بعد البلوغ وقبله وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واستماعهم
الاحاديث وقبول روايتهم فيما تحملوه في الصبا بعد البلوغ ثم قيل اقل حد يصير الصبي فيه اهلا للتحمل اربع
سنين لحديث محمود بن الربيع حفظت مجة مجها رسول الله صلى الله عليه وسلم في وجهي من دلو كان معلقا في دارهم وكان
ابن اربع سنين او خمس سنين والاصح ان لا تقدير ولهذا الحكم اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا مسلما
عند الرواية وقد روي عن عثمان بن عفان قال في النصارى والمملوك والصبي يشهدون شهادة ولا يدعون
لها حتى يسلم هذا ويعتق هذا ويحتلم هذا ثم يشهدون بها فانها جائزة واذا كان هذا جائزا في الشهادة فهو في
الرواية اولى لان الرواية اوسع في الحكم من الشهادة مع انه قد ثبتت روايات كثيرة لغير واحد من الصحابة كانوا
حفظوها قبل اسلامهم واد وها بعده كذا في الكشف البغدادي وكذلك المعتوه اي كالصبي المعتوه وهو ناقص
العقل من غير عرض والجنون فيشبه كلامه وافعاله تارة بكلام المجنون وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم
فلا يقبل روايته ايضا لان نقصان العقل بالعته فوق النقصان بالصبا اذ الصبي قد يكون اعقل من البالغ ولا
يكون المعتوه كذلك قال تعالى وآتيناه الحكم صبيا فكان خبره اولى بالرد من خبر الصبي قوله ثم هو اي كل ما
وقسمه متفاوت بيان النوع الثاني من العقل اي القاصر ما دل اربه ما يدل على نقصانه وهو الصبي والكامل لا حد له
ولا بد ان يدعو في التزايد الى اخر العمر مع انه في القسمة متفاوت فاعتبر ادنى درجات الكمال فذلك خفي ايضا فاقيم
البلوغ مقامه تيسيرا الى اخر ما ذكرنا قوله واعتدال الحال اي بلوغ العقل ادنى درجات الكمال وتفسير قوله
واما الضبط فكذا ضبط الشيء لغة حفظه بالحزم ومنه الاضبط الذي يعمل بكلتا يديه وضبط الخبر سماعه كما يحق سماعه
بان يعرف صيغته الذي والعمل بكلماته علمه كيلا يشذ منه شيء وقد سبقه الشرح في اخر هذا الفصل ثم فهمه الذي اريد به الكلام

ملبسا

ملتبسا بمعناه الذي اريد به يعني بمعناه اللغوي او اللغوي والشرعي جميعا ثم حفظه ثم الثبات عليه اي على الحفظ
بمحافظة حدوده وذلك الكلام بان يعمل بموجبه ببدنه ويذاكره بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورث النسيان
على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اي لا يأمنه ولا يتسامح في حفظ الحديث بل يسيء الظن بنفسه
ويذاكره دائما مقدارا في نفسه اي اذا تركت المذاكرة نسيته اذ الحزم سوء الظن وهذا ولهذا كان ابن مسعود
رضي الله عنه اذا روى حديثا اخذته الرعدة وجعلت فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى درجات
الزهد والعدالة والضبط والفقاهة الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه وانما فسر الضبط بما
ذكرناه لان بدون السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك سماعا مطلقا بل
يكون سماع صوت لا سماع كلام هو حجة وبعد فهم المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه الاداء كما تحمل ولا يتاتى ذلك الا
بالحفظ والثبات عليه الى ان يؤدي ثم الاداء انما يكون مقبولا منه باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتاتى الا
بهذا ولهذا لم يجوز ابو حنيفة اداء الشهادة لمن عرف خطه في الصك ولم يتذكر الحادثة لانه غير ضابط لما تحمل وبدون
الضبط لا يجوز له اداء الشهادة كذا قال شمس الائمة قوله وهو اي الضبط نوعان ضبط المتن
بصيغته ومعناه لغة اي ضبط نفس الحديث ولفظه من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه اللغوي مثل
ان يعلم ان قوله عليه الحنطة بالحنطة مثل بمثل بالرفع او بالنصب ان معناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة
وعلى تقدير النصب بيعوا الحنطة بالحنطة فهذا هو ضبط الصيغة بمعناها لغة والثاني ان يضم الى هذا ضبط
معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق بالقدر والجنس مثلا
وان يعلم ان حرمة القضاء في قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان متعلق بشغل القلب وهذا اي ضبط
الحديث بمعناه اللغوي والشرعي اكمل النوعين اي الكامل منهما وهو من قبيل قولك الاسخى والانقص
اعدل بني مروان ولهذا قال يعني والمطلوب من الضبط هنا والكامل اي الضبط الذي هو من شرائط
الراوي الضبط الكامل لا الناقص كما بينا في العقل ان الشرط منه هو الكامل وذلك لما مر ان النقل بالمعنى
مشهور بينهم فاذا لم يضبط الراوي فقه الحديث ربما يقع خلل في النقل بان يقصر في اداء المعنى بلفظه بناء
على ما هو وهم عنه اذا كان فقيها ولهذا اي ولاشتراط اصل الضبط لم يكن خبر من اشتدت غفلته خلقة بان
كان سهوه ونسيانه اغلب من ضبطه وحفظه او مسامحة اي تساهلا لعدم الاهتمام بشأن الحديث حجة وان وافق
القياس كذا رأيت في بعض الحواشي والمجازفة في التكلم من غير خبرة وتيقظ فارسي معرب ولهذا اي ولاشتراط كمال
الضبط قصرت رواية من لم يعرف بالفقه اي لا تعارض رواية غير الفقيه رواية الفقيه بل يترجح الثاني على الاول لفوات
كمال الضبط في الاول ووجوده في الثاني وقد روي عن عمرو بن دينار ان جابر بن زيد ابا الشعثاء روى عن
ابن عباس رضي الله عنهم ان النبي صلعم تزوج ميمونة وهو محرم قال عمرو فقلت لجابر ان ابن شهاب اخبرني عن يزيد
ابن الاصم ان النبي عليه السلام تزوجها وهو حلال فقال انها كانت خالة ابن عباس فهو اعلم بحالها فقلت وقد كانت خالة

يزيد بن الاصم ايضا فقال انى جعل يزيد بن الاصم السؤال على عقبيه الى ابن عباس فدل ان رواية غير
الفقيه لا تعارض رواية الفقيه وليس ذلك الا باعتبار تمام الضبط في الفقيه وما ذكرنا مذهب عامة الاصوليين
من اصحابنا واصحاب الشافعي فقد ذكر في المحصول وغيره ان رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه وقال
قوم منا الترجيح انما يعتبر في خبرين مرويين بالمعنى اما المروي باللفظ فلا والحق انه يقع به الترجيح مطلقا لان
الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسأل
عن مقدمته وسبب وروده فيطلع على ما يزيل الاشكال اما من لم يكن عالما فانه لا يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز
فينقل القدر الذي سمعه فربما كان ذلك القدر وحده سببا للضلال وكذا اذا كان احدهما افقه من الآخر كانت
روايته راجحة لان الوثوق باحتراز الافقه عن ذلك الاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز الاضعف وكذا
ذكر في القواطع ايضا فتبين ان قول الشيخ وهو مذهبنا في الترجيح ليس لبيان خلاف اصحاب الشافعي بل لبيان
نفس المذهب ويحتمل ان يكون فيه خلاف لا نعرفه قوله لا ضبط له اي لا يضبط المعنى الشرعي ولا اللغوي لان نقله
اي اصل نقل القرآن ثبت بقوم لا يتوهم اتهامهم الذي وخير الورى اي الخلق وكذا في كل قرن الى يومنا هذا فوقع
الامن عن الغلط والتصحيف بنقلهم فيكون نقل من لا ضبط له تبعا لنقلهم فيعمل ولان نظم القرآن معجز فان الاعجاز
متعلق بالنظم والمعنى جميعا وكان النظم فيه مقصودا كالمعنى والمعنى مودع في اللفظ فيكون المعنى تبعا للنظم
ولذلك حرم على الحائض والجنب قراءة القرآن وما حرم ذكر معناه بعبارة اخرى وكذلك جواز الصلوة يتعلق بقراءة
النظم دون المعنى عند العامة او عند الكل على العذر وصح الرجوع عن اصل المذهب واذا كان الاصل هو النظم والكل
في ضبط النظم سواء صح النقل عن الكل وفي الاخبار المعنى هو المقصود والناس مختلفون في النقل بالمعنى فيقع
النقل ممن يعقل المعنى وهو الفقيه دون من لا يعقله بذل المجهود واستفراغ الوسع مترادفان واستفراغ بذل الطاقة
انفا ولو فعل ذلك فيه السنة اي بذل المجهود في ضبط اللفظ عن ضبط المعنى في الخبر كان حجة ايضا وهو معنى ما
ذكر في المعتمد وغيره ان الحديث من لا يعرف معنى ما ينقل كالاعجمي لا يرد لان جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبط الخبر
ولهذا امكن للاعجمي حفظ القرآن وان لم يعرف معناه وقد تقبل الصحابة اخبار الاعراب وان لم يعرفوا اكثر معاني
الكلام التي يفتقر اليها في الاستدلال قوله قد يزدري السامع اي يستخفها ويستحقرها الى ان يتصدى لا افهم الشيء
اي يتعرض لها على ما روي عن ابن مسعود انه قال للغداتي عليك زمان لسنا نسأل ولسنا هنالك ثم قضى الله ان بلغنا
من الامر ما ترون قيل هذا اشارة منه الى امر ابي بكر وعمر فقد كانت الصحابة متوافرين في ذلك وما كان يحتاج
الى ابن مسعود وقيل هذا منه اشارة الى حال صغره وجهله وانما قصد بهذا التحدث بنعم الله له حيث رفعه من ذلك
الوضع الى ما بلغه الله اليه قوله هذا حديث كان بالكوفة ادعه الا في تلميذ يتعلمون بين يديه حتى روي انه لما قدم علي
رضي الله عنه الكوفة فرح الله ابن مسعود مع اصحابه حتى سدوا الافق فلما رآهم علي رضي الله عنه قال ملأت هذه القرية علما
وفقها كذا في المبسوط ولذلك شرطنا مراقبته اي مراقبة السماع فان تحقق سماعه كما هو حقه وتم ضبطه على الوجه المذكور

بروايه

بروايته والالهام في الرواية فان ترك الرواية عمن كان بهذه الصفة في الابتداء يستدل على قلة فقهه لانه غير جرح
ولهذا قام السلف الصالح عن كثرة الرواية وكان الصديق رضي الله عنه اكبر الصحابة واقدمهم صحبة وكان اقلهم رواية
وقال عمر رضي الله عنه اقلوا الرواية عن رسول الله وانا شريككم يعني في تقليل الرواية ولما قيل لزيد بن ارقم
الا تروي لنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قال قد كبرنا ونسينا والرواية عن رسول الله امر شديد ولهذا
قلت رواية ابي حنيفة حتى قال بعض الطاعنين انه كان لا يعرف الحديث وليس الامر كما ظنوا بل كان اعلم اهل عصره
بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته كذا قال شمس الائمة قوله اما العدالة فكذا هي في
اللغة عبارة عن ضد الجور وهو الاتصاف بالعدل بفعل ما يجب فعله وترك ما يجب تركه وعن الاستقامة يقال فلان
عادل اي مستقيم السيرة في الحكم بالحق وتعالى ليس له طريق عادل لاستقامتها وجائر للبنيات بضم الباء
وفتح النون وهي الطرق التي تتشعب من الجادة بغير حق وفي الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الرشاد في
الدين وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذي جعل له وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن اهلية قبول الشهادة
والرواية عن النبي عليه السلام قال الغزالي هي عبارة عن استقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة
في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه ولا ثقة بقول من لا يخاف الله خوفا
وازعا عن الكذب اما القاصر فما يثبت منه اي من العدالة على ما وبه المذكور بظاهر الاسلام واعتدال العقل مع السلامة
عن فسق ظاهر فان اتصف بهما فهو عدل ظاهرا لانهما يحملان على الاستقامة ويزجرانه عن المعاصي والخروج عن حد
الشريعة وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر عارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل قبل
العقل وحين دروك العقل والهوى ما داما الهوى وانه داع الى اتباع الهوى خلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه
دون وجه كالمعتوه والصبي عاقلان من وجه دون وجه فتردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم من غير
رجحان فشرط كمال العدالة وهو ان يكون مجانبا لمحظور دينه ليثبت رجحان دليل العقل على الهوى فيترجح الصدق في
خبره لا بقاء ما هو ادنى فضلا قوله ولا يتبع الهوى فصلا عن سبيل الله وليس لكمال الاستقامة بيان للنوع الثاني
كانه قال والكامل من الاستقامة بالانزجار عن المعاصي الا ان هذا الكمال لا يدرك مداه اي غايته فاعتبر في ذلك اي في
كمال الاستقامة ما لا يؤدي اعتباره الى الحرج وتضييع حدود الشرع اي احكامها فاشتراط الامتناع عن الكبائر
والاحتراز عن الاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة سقطت عدالته وان اصر على صغيرة فكذلك وان ارتكب صغيرة
ولم يصر عليها لا يبطل ولكن لا ينبغي ان يبطل لانه حصل الخروج عن الحدود والحدود شرعا الا ان التحرز عن جميع الصغائر
متعذر فان غير المعصوم لا يتخلص من التحرز عن الزلات اجمع فاشتراط التحرز عن جميعها لاثبات العدالة
سد باب الرواية ولم يمكن اثبات العدالة الا لا ولا فسقط فاما الاجتناب عن الكبائر والاصرار على الصغائر
فغير متعذر فلم يجعل عفوا واضطربت كلمة الائمة في الكبائر فروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر
تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق

الى اللذة المسلمين والالحاد في الحرم اى الظلم في البيت الحرام من الحد الوصلة اذا ظلم في الحرم وقد روى ليس مع ذلك
اكل الربوا وروى عن على رض انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وفصل ماحصره الشارع بالذكر فهو كبيرة
وذكر الغزالى في المستصفى لا خلاف انه لا يشترط العصمة من جميع المعاصى ولا يكفى ايضا اجتناب الكبائر بل من الصغائر
ما يرد به كسرقة بصل او تطفيف في حبة قصدا وبالجملة كل ما يدل على ركاكة دينه الى حد يستجرى على الكذب بالاعراض
الدنيوية يرد به كيف وقد شرط في العدالة التوقى عن بعض المباحات القادحة في المروة نحو الاكل في الطريق والبول
لغير الشرقى والبول في الشارع وصحبة الارذال وافراط المزاح والحرف الدنية مثل الدباغة والحجامة والحياكة ممن لا يليق
به من غير ضرورة لان مرتكبها لا يجتنب الكذب غالبا فلا يكون قوله موثوقا به قال والضابط في ذلك فيما جاوز محل	من مرتكبها
الاجماع ان يرد الى اجتهاد الحاكم فما دل عنده على جرأته على الكذب يرد الشهادة به وما لا فلا وهذا يختلف بالاضافة
الى المجتهدين وتفصيل ذلك من الفقه لا من الاصول ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم ان ذلك طبع لا يصبر عنه ولو حمل
على شهادة الزور لم يشهد اصلا فقبول شهادته بحكم اجتهاده جائز في حقه ويختلف ذلك بعادات البلاد واحوال الناس
في استعظام بعض الصغائر دون بعض وهذا يدل على ان الشرط هو الاجتناب عن الكبائر والتحرز عن الصغائر والمباحات	في استعظام
التى تدل على دناءة الهمة وقلة المبالاة وتقدح في المروة وترك الاصرار على سائر الصغائر ولهذا اى ولاشتراط
العدالة لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة لفوات اصل العدالة في حق الفاسق وفواتها كمالها في حق المستور وهو الذى
لم يعرف عدالته ولا فسقه وللعالم بحث الفقه بشهادة الفاسق ولم يجعل شهادة المستور وقال الشافعى لما لم يكن
خبر المستور حجة فخبر المجهول اولى لان المستور معلوم الذات مجهول الحال والمجهول غير معلوم الذات والحال اى لان
معرفة ما يحرسنا الذى رواه وثبوت ذلك مبنى على معرفة عدالته ومن غير معلومه فلو نهوا دون حال المستور الذى
الكلام ولما لم يكن خبر المستور في غير القرون الثلاثة حجة مع انه معلوم الذات كان خبر المجهول من القرون الثلاثة اذا
لم يقابل برد ولا بقبول اولى بالرد وقد بيناه في الباب المتقدم وفي بعض الشروح ان معناه لم يكن خبر المستور حجة
فخبر المجهول اولى لان المستور مما لا يرد عليه رد من السلف والمجهول قد رده بعض السلف فما اولى ان لا يقبل والكلام في
هذا المجهول الذى رده بعض السلف وفي الحقيقة المجهول والمستور الا ان خبر المجهول في القرون الثلاثة مقبول لغلبة
العدالة فيهم وخبر المجهول بعد القرون الثلاثة مردود لغلبة الفسق من الصدر الاول اى منهم وممن يلوه فيعتمد بهم
في الموضع الآخر لشمول دليل القبول وهو شهادة الرسول صلى الله عليه وسلم بالعدالة للجميع على الشرط الذى قلنا بان
يشهد الثقات بصحته وعملوا به او سكتوا عنه او اختلفوا فيه او لم يظهر فيما بينهم ولكن يوافق القياس ولا يرده وذكر
ابو عمرو الدمشقى في كتابه ان المجهول اقسام المجهول العدالة ظاهرا وباطنا وروايته غير مقبولة عند الجماهير والثانى
المجهول الذى جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور على ما فسر بعض ائمتنا فيقبل روايته بعض
من رد رواية الاول وهو قول بعض الشافعية لان امر الاخبار مبنى على حسن الظن بالراوى ولان رواية الاخبار تكون
عند من يتعذر عليه معرفة العدالة في الباطن واقتصر فيها على معرفة ذلك في الظاهر ويشبه ان يكون العمل على هذا في كثير

كتب

من كتب الاحاديث المشهورة في غير واحد من الرواة الذين تقادم العهد بهم وتعذرت الخبرة الباطنة في حقهم والثالث
المجهول العين وقد يقبل رواية المجهول العدالة من لا يقبل رواية المجهول العين ومن روى عنه عدلان وعيناه
فقد ارتفعت عنه جهالة العين فان ابا بكر الخطيب البغدادى قال واقل ما يرتفع به الجهالة ان يروى عن الرجل
اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنه قوله واما الايمان والاسلام فكلاهما
فيهما عبارتان عن معنى واحد ولهذا قال فان في بعض ولم تقل تفسيرهما وذكر في التأويلات ان الايمان
والاسلام اذا ذكرا معا كان المراد منهما واحدا وان ذكر كل واحد منهما منفردا كان المراد من الايمان التصديق
الباطن ومن الاسلام الطاعات وعن بعض المشايخ ان الايمان تصديق الاسلام والاسلام تحقيق الايمان وتفسيره
التصديق والاقرار به اى يصدق بقلبه ويقر بلسانه بوجود الصانع جل ذكره وبكونه متصفا بصفات الكمال
مثل الوحدانية والعلم والقدرة والسمع وسائر الاوصاف التى لا بد منها وجودها للالوهية وباسمائه الحسنى مثل
الرحمن والرحيم والقادر والعليم الى سائر اسمائه جل ذكره لان الله تعالى غائب عن الحس والغائب يعرف بالصفات
والاسماء ويضم اليها ايضا التصديق والاقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وبان القدر خيره وشره من الله
وسائر ما يجب الايمان به ظاهر بنشوه بين المسلمين بان ولد فيهم ونشأ على طريقتهم يقال نشأت في	جمع صح
بنى فلان نشأ ونشوا اذا نشأت فيهم وبانه بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو وصف ما يجب الايمان به وصفا عن علم
ومعرفة لا عن ظن وتلقين لان حفظ اللغة عن العلم بالمعنى والواجب هو العلم فلا يفيد حفظ اللغة بدونه فاذا وصف
على هذا الوجه كان مسلما حقيقة الا ان هذا استثناء منقطع بمعنى لكن وجواب عما قال بعض المشايخ ذكر الوصف
على سبيل الاجمال لا يكون بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وسائر على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك كان كافرا
الا ترى ان من قال محمد رسول الله ولا يعرف من هو لا يكون مؤمنا فقال الشيخ ما ذكر وهو الوصف على التفصيل
بتعداد شرائط لصحة الايمان لان معرفة الحلويات واوصاف الله تعالى متفاوتة والخصم لا يقدر على بيان تفسير صفات الله
واسمائه على الصحيح والاستقصاء فيشرط الكمال الذى لا يؤدى الى الحرج وهو ان يصدق ويقر اجمالا بما يجب الايمان به
بهذا القدر يكون ثبوت الايمان في حقه ولهذا اى ولان الايمان يثبت في حقه بالبيان اجمالا قلنا الواجب ان يستوصف
المؤمن فيقال له اتؤمن بالله وهو واحد لا شريك له قادر عالم حى سميع بصير مريد خالق الى آخر اوصافه الذى يجب ذكرها في
الايمان ايجابا فيقول آمنت بالله موصوف بصفات الكمال وبما جاء به محمد رسول الله حق فاذا قال نعم حكم بصحة
اسلامه ولا يطلب منه حقيقة الوصف قالوا هذا اذا وافق هذا الاستفهام ما في قلبه ولم يعتقد ما يخالف الاسلام
فان اعتقاده ولا يعتقد هذا الاستيصاف الاسد بل ذلك الاعتقاد ثم استوضح هذا بفعل النبى عليه السلام فقال الا ترى
ان النبى عليه السلام استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الحد دون التفسير حين قال للاعرابى الذى شهد برؤية الهلال
اتشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر يكفى للمسلمين احدهم وحين سأله جبريل عن الايمان
والاسلام ليعلم الناس معالم الدين اجاب بوصفه على سبيل الاجمال والمطلوب منه يقع على الكامل ايضا يعنى

لا يلتفت الى الاسلام بظاهر الاسلام وبهو العقم الاول بل يشترط فيه الكمال وبهو اللسان اجمالا كما في ساير الشروط
ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله يا ايها الذين امنوا اذا جاءكم المومنات مهاجرات فامتحنوهن
اي اختبروهن بعد ان الشهادتين امر بالامتحان والاستيصاف بعد ان سماهن مومنات ولم يكتف بما في ضميرهن
ودعواهن الايمان وهجرتهن الى دار الاسلام فعرفنا ان الاستيصاف فيه شرط وذلك على وجه لا يودي الى الحرج
واما السنة فلان النبي عليه السلام كان يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان منهم **قوله** الا ان يظهر انه واذا استغنى
عن قوله والمطلق من هذا تبع على الكامل يعني لا يكتفى في الاسلام بالظاهر ويشترط الاستيصاف الا ان يظهر
امارات الاسلام ثم لا يشترط الاستيصاف وحاصل المعنى ان الاستيصاف انما يحتاج في حق من لم يوجد منه الدلالات
الظاهرات على الاسلام فاما في حق من وجدت منه نحو اقامة الصلوة بالجماعة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا فانه يحكم
باسلامه وبلوغ ذلك تمام الوصف منه في الحكم بايمانه للحديثين المذكورين في الكتاب فاما من استوصف فجهل
بان وصف بين يديه فقال لا اعرف ما تقول فليس بمومن فان محمدا ذكر في نكاح الجامع مسلم تزوج صبية مسلمة
فادركت ولم تصف الاسلام قبله ولا بعده بانت من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فاذا
لم تصف الاسلام كان ذلك جهلا محضا والجهل بالصانع كفر منها بعد الاسلام فصارت مرتدة والعياذ بالله
قال السرخسي في شرح الجامع ومعنى هذا ما يجب حفظه والاحتراز عنه بان يلقن الاسلام قبل البلوغ حتى تادي
احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر في هذا حين تزف اليه قال شمس الائمة وتاويل قوله لم تصف
الايمان انها لا تعرف الوصف ولا تعرف ان وصف بين يديها حتى اذا اراد الزوج ان يستوصفها الاسلام ينبغي
ان يقول لها صفي الاسلام فانها تعجز عن ذلك وان كانت تحسنه حياء من زوجها ولكن يصف بين يديها ويقول
هذا اعتقادي وطني بك انك تعتقدين هذا فان قالت نعم كفى ذلك وكانت حلالا له وان قالت لا اعرف شيئا
مما تقول فلا نكاح بينهما حلت له **قوله** فاذا ثبت هذه الجملة وهي ان العقل والضبط والعدالة والاسلام
من شرايط الراوي كان الاعمى والمحدود في القذف والعبد من اهل الرواية لتحقق هذه الشرايط في حقهم وان
لم يكونوا من اهل الشهادة لان الشهادة توقفت على معاني اخر لا تشترط في الخبر اما العمى فلان العمى انما منع قبول
الشهادة لان الشاهد يحتاج الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما والى المشهود به
فيها يحتاج احضارها في مجلس فذلك يحصل من البصير بالمعاينة ومن الاعمى بالاستدلال وبينهما تفاوت يمكن التحرز عنه في
جنس الشهود وفي رواية الاخبار لا حاجة الى هذا التمييز فكان الاعمى والبصير فيه سواء وهو معنى تمييز زايد
واما العبد والمراة والمحدود في القذف فلان الشرط في الشهادة العدالة الكاملة لان الولاية تنفيذ القول على
الغير شاء او ابى والشهادة بهذه المثابة وبالرق ينعدم الولاية اصلا وبالانوثة ينتقص لان الولاية يستفاد من
الملك والمراة وان صلحت مالكة للمال لا يصلح مالكة في النكاح بل هي مملوكة ولهذا اقيمت شهادة اثنتين منهن مقام
شهادة رجل واحد وكذا انتقصت ولاية الشهادة بحد القذف ايضا وان لم ينعدم حتى انعقد النكاح بشهادة المحدود في القذف

الاسلام ثم



فلفوات الولاية او لنقصانها ردت شهادة هولاء فاما هذا اي قبول الرواية فليس من باب الولاية لوجهين
احدهما ان المخبر لا يلزم احدا شيئا ولكن السامع قد التزم باعتقاده ان المخبر عنه مفترض الطاعة فاذا
ترجح جانب الصدق في الخبر شابه ذلك المسموع ممن هو مفترض الطاعة فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده
كما يلزم القاضي القضاء والفصل عند سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه الامانة لا بالزام الخصم اي الشاهد
فان كلام الشاهد لا يلزم المشهود عليه دون القاضي فصار تقلده في حقه بمنزلة الشاهد في حق المشهود عليه
والمراد من الخصم المدعي اي لا يلزم المدعي القضاء عليه بعد اقامة البينة بل يلزمه بتقلده امامة القضاء من صاحب
الشرع الا ترى انه يلزمه الاستماع الى دعوى المدعي الكافر والى انكاره والى شهادة على كل كافر ويلزمه القضاء الموجب
تلك الشهادة ولو كانت الشهادة ملزمة عليه القضاء لا يلزمه الاسماع في هذه الصورة وبيان هذا ان مؤذنا اعلمهم
لاوقات الصلوة الاعذار ليس في ظاهره الزام لاحد شيئا بل فيه بيان صنع يتادى بها الصلوة اذا ارادها بمنزلة قول القايل
لاخياط الا بالابرة **والثاني** ان حكم الخبر يلزم المخبر اولا ثم يتعدى الحكم الى غيره ولا يشترط فيه قيام
الولاية ولهذا جعل العبد بمنزلة الحر في الشهادة التي يكون فيها الزام على الوجه الذي يكون في الخبر وهو الشهادة
برؤية هلال رمضان بخلاف الشهادة في مجلس الحكم فانها يلزم على الغير ابتداء فلا بد من كمال الولاية فالوجه
الاول منع كون الخبر ملزما والوجه الثاني تسليم ذلك وبيان الفرق بينه وبين الشهادة وقد قبلت رواية الحسن
اي ابتلي منهم بالبصر من الصحابة مثل عبد الله بن ام مكتوم وعتبان بن مالك وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وجابر
ورواية ابن الاشعث والاخبار المروية عنهم مقبولة ولم يتفحص احد انهم رووا قبل العمى او بعده وكذلك كانوا يرجعون
الى ازواج النبي فيما يشكل عليهم من امر الدين فيعتمدون خبرهن خصوصا الى عايشة رضي الله عنها وقد قال رسول الله
صلى الله عليه ماخذون ثلثي دينكم من عايشة وقد كانت رضي الله عنها من علماء الصحابة راية ورواية وقد صح ايضا ان
رسول الله صلى الله عليه كان يجيب دعوة المملوك فدل انه كان يعتمد خبره ان مولاه له وسلمان رضي الله عنه حين كان
عبدا اتاه بصدقة فاعتمد خبره وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بهدية فاعتمد خبره واكل منه وكان يعتمد خبر بريرة قبل
ان يعتق وبعد عتقها وكثير من الموالي نقلوا اخبارا وتلقته الامة بالقبول من غير تفحص عن التاريخ مثل نافع وسالم
وعبد الله بن جبير ومجاهد بن جبر فدل ان الاعمى والمملوك والانثى في ذلك كالبصير والحر والذكر ثم المحدود في القذف في
رواية الحسن عن ابي حنيفة ليس بمقبول الرواية لانه محكوم عليه بكذبه بالنص قال الله تعالى فاولئك عند الله هم
الكاذبون والمحكوم بالكذب فيما يرجع الى التعاطي لا يكون عدلا مطلقا ومن شرط كون الخبر حجة العدالة المطلقة
وفي ظاهر المذهب روايته بعد التوبة مقبولة فان ابا بكرة مقبول الخبر ولم يشتغل احد بطلب التاريخ في خبره
انه روى بعد ما اقيم الحد ام قبله بخلاف الشهادة فان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ورواية الخبر ليس
في معنى الشهادة ثم الثابت من اسباب الفسق والكذب يقبل روايته الا الثابت من الكذب متعمدا في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانه لا يقبل روايته ابدا وان حسنت توبته على ما ذكر عن غير واحد من اهل العلم منهم احمد بن حنبل وابو بكر الحميدي شيخ البخاري

منه

وذكر ابو بكر الصيرفي في شرحه لرسالة الشافعي ان كل من اسقطنا خبره من اهل النقل بكذب وجدناه عليه لم نعد نقبوله بتوبة تظهر ومن ضعفنا نقله لم نجعله قويا بعد ذلك وذكر ان ذلك مما افترقت فيه الرواية والشهادة وذكر ابو المظفر السمعاني ان من كذب في خبر واحد وجب اسقاط ما تقدم من حديثه كذا ذكر ابو عمرو في كتاب معرفة انواع علم الحديث واما المرتبة الثانية اي من الاقسام الاربعة المذكورة في اول باب اقسام السنة والله اعلم بالصواب

باب بيان قسم الانقطاع

تم هذا المجلد الثاني من كشف الاسرار
في شرح البزدوي في اصول الفقه على يد العبد
الفقير الراجي عفو ربه اللطيف يوسف
بن يحيى رحمه الله في ثالث شوال عام ٧٧
حامدا لله تعالى على نواله ومصليا على
رسوله محمد واله سائلا ربه
المجيب ان لا يخيب ولا
يخيب ويرزق الصحة
والفراغ والكفاية
بعونه وكرمه
في ذلك
ان شاء الله تعالى

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ...
محمد ...